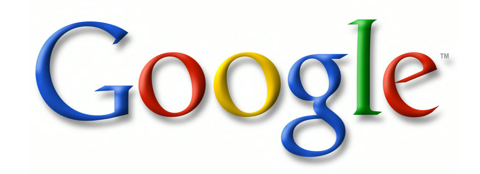
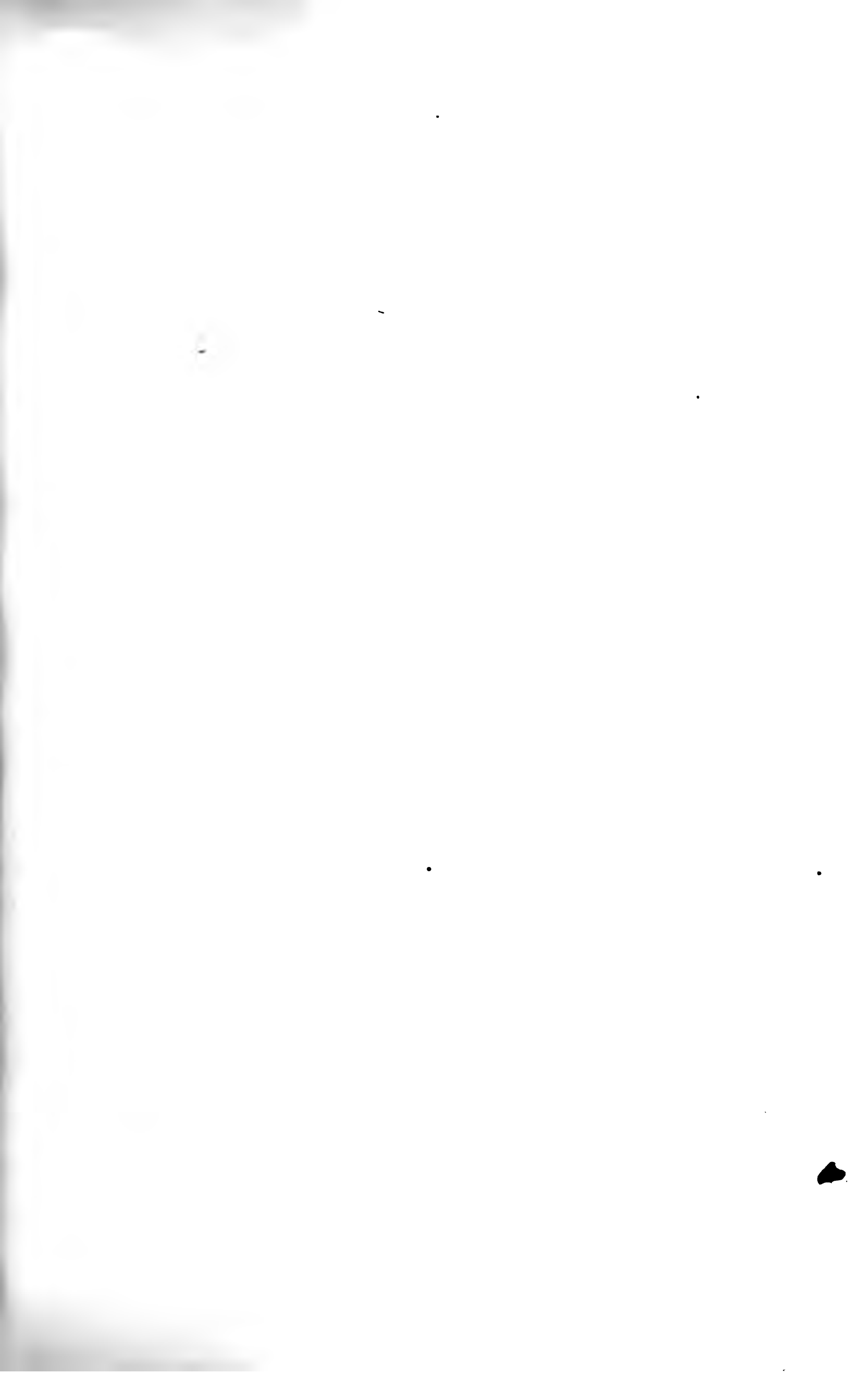


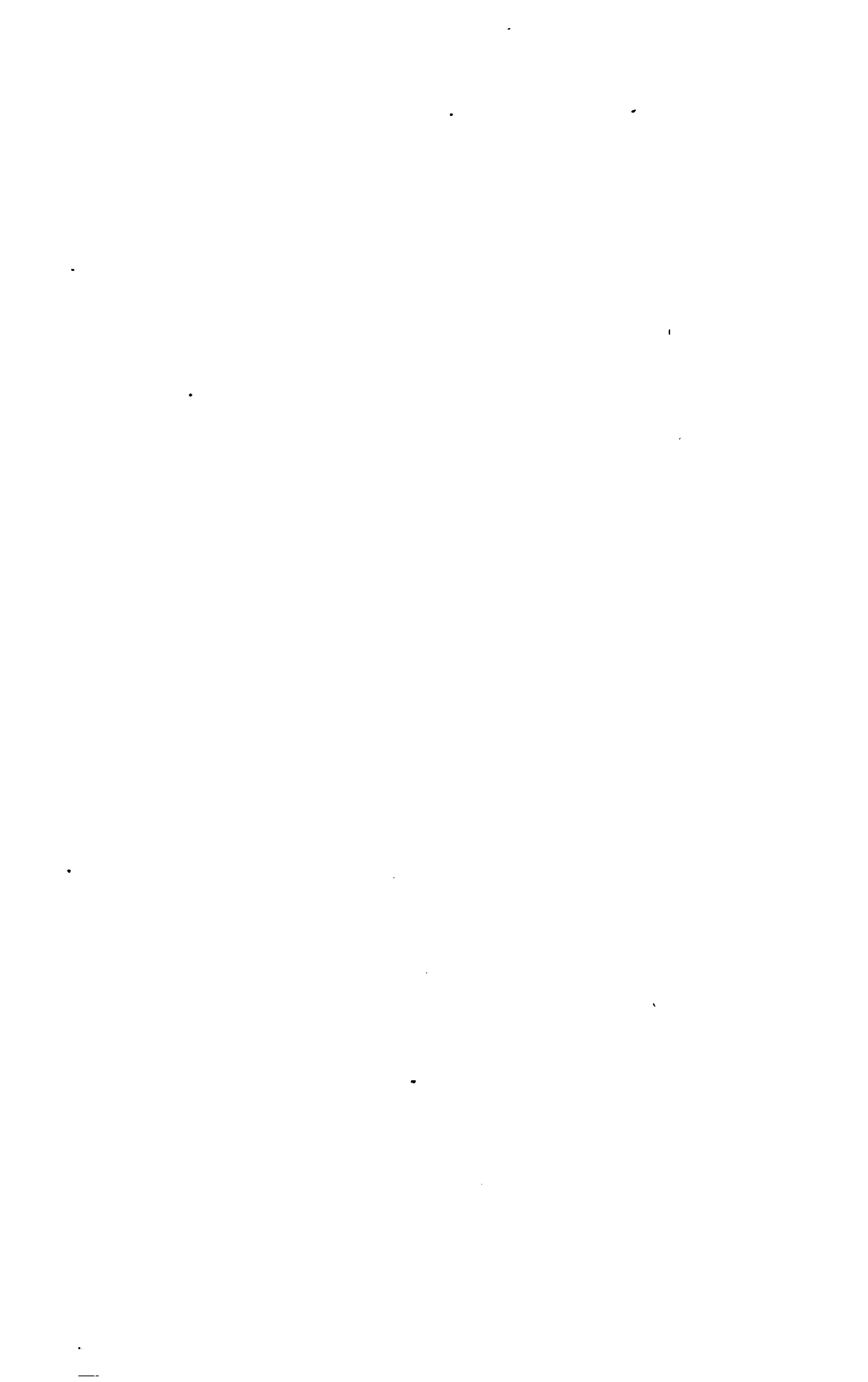

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 25HW /
HARVARD DEPOSITORY
BRITTLE BOOK

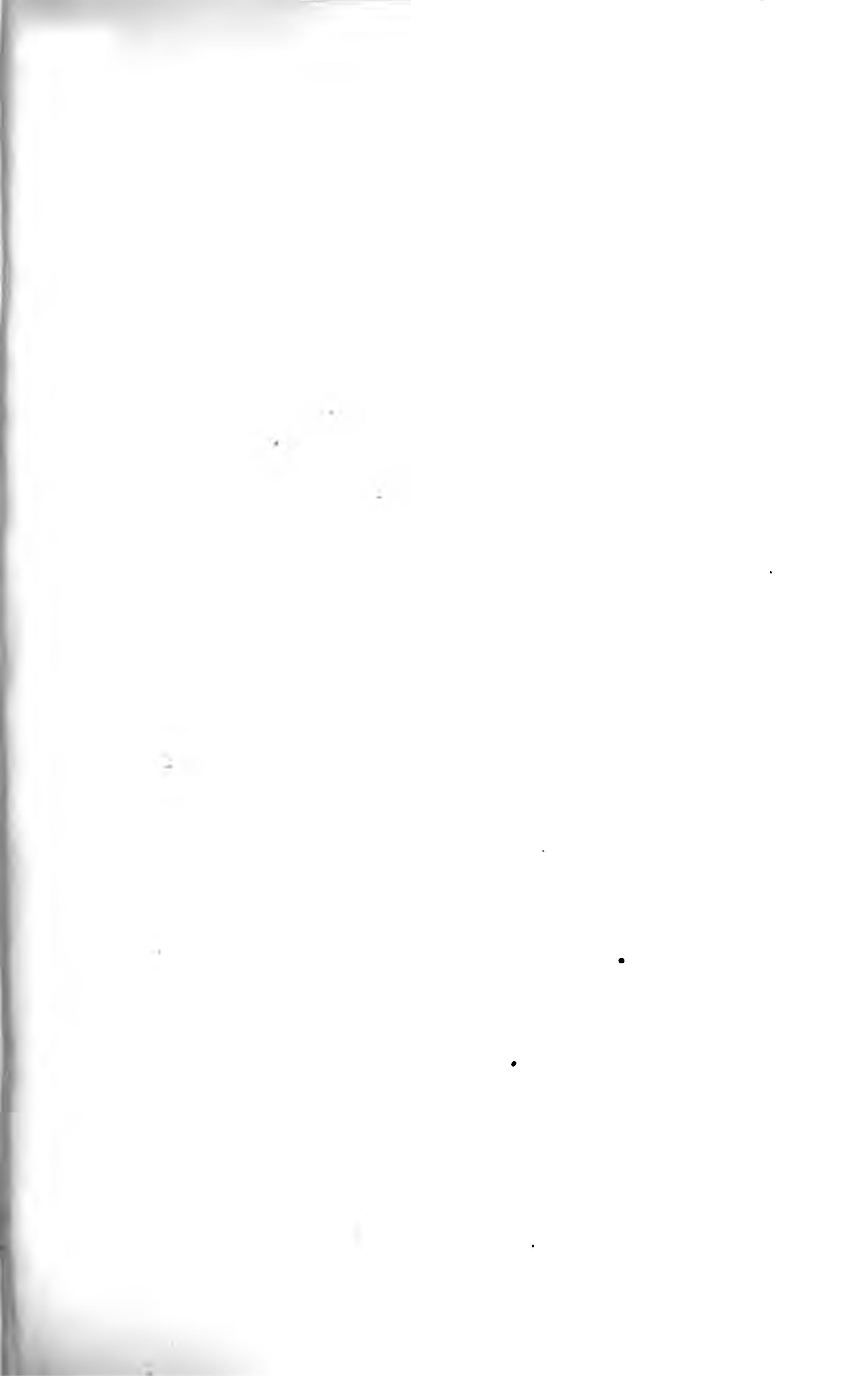

Ps.CXIX 169.
כדברך הבינני
JOH.XVII. 17.
ὁ λογος ὁ σος αληθεια ἐστι·
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ













Die

# Kirche Christi

und

## ihre Zeugen

oder die

## Kirchengeschichte in Biographieen

durch

**Friedrich Böhringer.**

---

**Erster Band, zweite Abtheilung.**

**I. Hälfte.**

Zweite, völlig umgearbeitete Auflage.

---

**ZÜRICH**

Verlag von Meyer & Zeller.

1869.

# Die griechischen Väter des dritten und vierten Jahrhunderts

durch

Friedrich Böhringer.

---

I. Hälfte:

Klemens und Origenes.

---

ZÜRICH
Verlag von Meyer & Zeller.
1869.

# Origenes.

> »Wie das Auge von Natur Licht sucht, und unser Körper Speisen und Getränke von Natur begehrt, so trägt unser Geist in sich das Verlangen, die Wahrheit Gottes und die Ursachen der Dinge zu erkennen; es ist ihm eigenthümlich und angeboren. Ein solches Verlangen haben wir aber von Gott nicht erhalten, dass es nie sollte noch könnte erfüllt werden; sonst wäre ja von dem Schöpfer die Liebe zur Wahrheit offenbar vergebens in unsern Geist gepflanzt. Wer daher in diesem Leben mit höchster Arbeit frommen und religiösen Studien obgelegen, der hat, wie wenig es auch sein mag, was er aus den vielen und unermesslichen Schätzen der göttlichen Wissenschaft schöpft, doch eben dadurch, dass er seinen Geist auf solche Beschäftigung richtet, und in solchem Verlangen sich bewegt, einen nicht geringen Gewinn, und wäre es auch nur schon darin, dass er durch solche Arbeit und Neigung seinen Geist zur Erfassung des künftigen Unterrichts fähiger gemacht und vorbereitet hat.« Orig. de princ. II, 11, 4.

Welch ein ganz anderer Geist als in den Karthagern Tertullian und Cyprian tritt uns in den Alexandrinern Klemens und Origenes entgegen! Man pflegt diese Geistesrichtung kurzweg als die alexandrinische zu bezeichnen. Und allerdings, wie viel davon auch auf Rechnung des Wirkens der ebengenannten Männer fällt, gewiss ist, dass sie selbst, diese Männer, in ihrer Geistesart durch die bereits vorhandene und vorgefundene Richtung wesentlich bestimmt wurden, und dass sie von dem Boden, dem sie angehörten, nicht weniger empfingen, als ihm wieder zurückgaben.

Alexandria, diese geniale Schöpfung Alexanders, hatte von vornherein die Bedeutung und Aufgabe, den Orient mit dem Occident der alten Welt, in deren Mitte es lag, zu vermitteln, und diess nicht bloss in den äussern Dingen, in Han-

del und Verkehr, sondern auch in den geistigen und literarischen. In der That hier war der Stapelplatz des Welthandels, aber auch der Weltmarkt antiker Gelehrsamkeit, gleichsam die grosse Universität des Alterthums; die Weltstadt war eine Weltvermittlungsstadt.

Diese Vermittlung und Vermischung des Morgenländischen und Abendländischen finden wir gerade auch auf dem Gebiet, das uns zunächst beschäftigt, dem religionsphilosophischen. Auf jüdischem Boden ward sie durch den alexandrinischen Juden Philo, den überlebenden Zeitgenossen Jesu, vollzogen; und dasselbe Phänomen, das sich zuerst innerhalb des Judenthums bemerklich gemacht, wiederholte sich auf alexandrinischem Boden bald auch innerhalb des Christenthums — unter Vermittlung Philos; wir meinen die Vermählung des Christenthums mit hellenischen Spekulationen in der Gnosis.

Es gibt wohl kaum einen einzelnen Punkt, an dem dies so deutlich hervortritt, als die Logosidee, die in dieser alexandrinischen Religionsphilosophie eine so grosse Rolle spielt, in der jüdischen wie in der christlichen, auf welche letztere sie von jener herüber verpflanzt wurde. Offenbar hat dieses ächt alexandrinische Gewächs eine doppelte Wurzel, eine jüdische und eine hellenische. Jene findet sich in der Idee der göttlichen „Weisheit," wie sie in der jüdischen Spruch- und Reflexionsliteratur, besonders in den Proverbien, in Jesus Sirach und der Weisheit Salomons gezeichnet wird, auch wohl, selbst redend eingeführt, selbst sich zeichnet, — „als die von Gott bereitet sei vor seinen übrigen Werken als der Anfang seines Handelns, bei seinem Weltschaffen als Künstlerin ihm zur Seite und sein Ergötzen gewesen sei, wie sie hinwiederum an den Menschenkindern ihr Ergötzen habe (Prov. 7, 22 ff.), als der Ausfluss der Herrlichkeit Gottes und der Abglanz des ewigen Lichtes, der weltordnende Gottesgeist, der insbesondere in den Seelen der Frommen seine Wohnung nehme" (Weisheit 7, 25 ff.; Jes. Sirach Kap. 24). Seine griechische Wurzel aber hat dieser Logosbegriff in demjenigen System der griechischen Philosophie, welches mit dem platonischen weitaus den grössten, noch lange nicht genug anerkannten Einfluss auf die alexandrinische Religionsphilosophie geübt hat,

in dem stoischen nämlich, das zur Bezeichnung der die Welt durchdringenden, sie künstlerisch bildenden göttlichen Vernunft, der Weltseele bei Plato, „denselben Ausdruck gebrauchte, durch den die alexandrinische Uebersetzung des A. Testaments und die griechisch redenden Juden überhaupt das göttliche Schöpferwort bezeichneten, den Ausdruck: Logos, welcher vermöge einer Eigenheit der griechischen Sprache zugleich Vernunft und Wort bedeutet.“ Indem nun die alexandrinische Religionsphilosophie diese beiden Begriffe kombinirte, gewann sie den ihr eigenthümlichen Logos-Ausdruck und -Begriff. Der letzte Schritt in dieser Richtung war dann, den so gewonnenen Logosbegriff auf den geschichtlichen Jesus als den Messias oder Christus überzutragen, der, unter diesen Gesichtspunkt gestellt, als der Mittler zwischen Gott und der Welt nicht blos im Sittlich-Religiösen, sondern auch im metaphysischen Sinne erscheint.

Wo, wie in Alexandrien, die verschiedenartigsten Geistesrichtungen zusammentrafen, machte sich indessen nicht bloss das Bedürfniss einer gewissen Verschmelzung, beziehungsweise Ausgleichung geltend, sondern auch, da hier der Blick ein anderer, ein freierer und allgemeinerer war, als in der Enge eines abgeschlossenen Terrains, das weitere, einen wo möglich hohen Standpunkt zu gewinnen, in religiösen Dingen somit nichts anzunehmen, was sich nicht als vernunftgemäss erweisen lasse, oder doch, da in der Regel der Mensch, ehe er zu selbstständigem Denken gekommen ist, seine religiösen Eindrücke nach einer bestimmten Richtung hin aus seiner Umgebung und durch seine Erziehung schon empfangen hat, das, was man nun einmal religiös verehrt und glaubt, als vernunftgemäss sich zurecht zu legen und darzustellen.

In Vorstehendem versuchten wir in einigen Hauptstrichen Werden und Wesen der Gnosis, welche in Alexandrien, versteht sich immerhin nur in den durch ihren Bildungsstand und nach ihrem Bildungsgang hiefür disponirten Kreisen, ihre Geburtsstätte und recht eigentlich ihre Heimat hatte, begreiflich und anschaulich zu machen. Die christliche, die auf die jüdische folgte, hat sich aber alsbald in zwei Hauptrichtungen gespalten. Die eine liess sich so rücksichtslos und unbedingt in

ihren religionsphilosophischen Spekulationen und Gebilden gehen, dass sie selbst den Fundamentalartikel des christlichen Bewusstseins, den Monotheismus, sowie den historischen Boden des Christenthums Preis gab; und so ward sie, wenn sie auch eine christliche sein wollte, insofern sie Christus, so oder so gefasst, eine wesentliche Stellung in ihrem Weltentwicklungsprozess einnehmen liess, zur häretischen Gnosis. Die andere dagegen band sich mehr oder weniger noch an das allgemeine kirchliche Bewusstsein und die Bestimmungen desselben. Insofern stellte sie sich der häretischen gegenüber als die kirchliche. Nichtsdestoweniger aber wollte sie Gnosis sein und bleiben, wenn auch kirchliche, und insofern stellte sie sich auch dem gemeinen Kirchenglauben, in welchem sie zwar eine nothwendige Voraussetzung ihrer selbst, aber doch immer nur die unterste Stufe des christlichen Bewusstseins anerkannte, als das wahrhaft verstandene, das geistige Christenthum gegenüber.

Dass hier der Geist ein anderer ist, als den wir in Irenäus und Tertullian — um von Cyprian zu schweigen — wahrgenommen haben, liegt auf der Hand. Nicht dass diesen nicht auch das Christenthum die höchste Vernunft gewesen wäre, und dass sie nicht gestrebt hätten, dasselbe als die rationale Religion auch nachzuweisen und darzustellen; aber im Kampfe wider die „falsche" Gnosis war doch ihr Hauptbestreben darauf gerichtet gewesen, den Glaubensinhalt der katholischen Kirche festzustellen und in bestimmten Sätzen zu formuliren und zu fixiren. Zwar haben diess auch die Gnostiker der alexandrinischen Kirche nicht ganz unterlassen; aber doch war die Erfassung des Christenthums als einer Religion des Geistes und die Erhebung des Glaubens zum Wissen ihnen die Hauptsache; weit entfernt mit der häretischen Gnosis das Wesen der Gnosis selbst zu verwerfen, galt es ihnen als eine Sache der christlichen Vollkommenheit, vom Glauben zum Wissen fortzuschreiten.

Der Mann aber, der nicht nur als ein Repräsentant dieser Gnosis, sondern in Wahrheit als ihr Höhepunkt gelten darf, ist Origenes.

---

## A. Die Lebensgeschichte des Origenes.

Das Leben des Origenes zerfällt in zwei grosse Hauptabschnitte: in eine alexandrinische Periode, welche die Zeit von seiner Geburt bis zu seiner Entweichung aus Alexandria im Jahre 230 umfasst, und in eine palästinensische, welche von da bis zu seinem Tode geht und von seiner Ansiedelung in Cäsarea ihre Bezeichnung trägt. Doch nur das Terrain, nicht die Art und Weise seiner Thätigkeit wechselte: immer hier wie dort, später wie früher dieselbe unausgesetzte Arbeit im Dienst einer christlichen Gnosis, literarisch wie katechetisch, nur dass hier noch eine eigentlich kirchliche hinzutritt, die Vorträge in der Kirche an die Gemeinde; dieselbe Bekenntnisstreue und Opferfreudigkeit im Greise, wie vordem im Jüngling. Man könnte dieses Leben das Stillleben eines christlichen Gelehrten und Lehrers nennen, wenn es nicht auch seine Martyrien gehabt hätte, und zwar nicht bloss jene, die den treuen Christen von Seiten der heidnischen Staatsgewalt trafen, sondern auch solche, die aus der Mitte der christlichen Kirche selbst von dem Neid, der Eifersucht, dem beleidigten hierarchischen Stolze über den Mann kamen, der so hoch da stand. Es ist ihm das aber wieder reichlich vergütet worden durch die Verehrung, Hingebung und Liebe seiner zahlreichen Schüler, Anhänger und Freunde nah und fern.

Das Meiste, was wir von dem Leben dieses Mannes, besonders von der Jugendzeit wissen, verdanken wir Eusebius, der in seiner Kirchengeschichte fast ein ganzes Buch, das sechste, dem Andenken des von ihm so hoch verehrten Meisters gewidmet und mit Mittheilungen über ihn und was mit ihm zusammenhängt angefüllt hat. Er hatte in Gemeinschaft mit seinem älteren Freund Pamphilus noch ein eigenes grösseres Werk, eine Apologie des O., in sechs Büchern, deren

zweites das Leben enthielt, geschrieben, auf die er auch in seiner Kirchengeschichte' verweist. Sie ist aber bis auf wenige Fragmente verloren gegangen. So werthvoll nun die Mittheilungen des Eusebius sind, so müssen wir uns doch stets erinnern, dass es nicht ein Zeitgenosse ist, der hier schreibt, denn Eusebius verfasste seine Kirchengeschichte als Bischof von Cäsarea (gewählt um 314), sondern ein fast um ein Jahrhundert Späterer, der, was er über O. berichtet, zum Theil der zu seiner Zeit noch vorhandenen Korrespondenz desselben entnahm, zum Theil aber auch, wie er selbst sagt', aus mündlichen Mittheilungen von Schülern, deren einige zu seiner Zeit noch gelebt hätten, also doch immerhin mehr oder weniger aus traditioneller Quelle schöpfte. Was noch Spätere, wie Hieronymus, in seinen jüngern Jahren ein ebenso eifriger Bewunderer als in seinen späteren ein leidenschaftlicher Ankläger des grossen Alexandriners, was der Presbyter Rufinus von Aquileja, was Epiphanius über ihn mitgetheilt haben, ist entweder mit wenigen Ausnahmen eben aus Eusebius geschöpft oder betrifft nicht sowohl sein Leben, als seine geistigen Arbeiten. Seine eigenen Schriften, so weit sie uns erhalten sind, lassen uns zwar den Geist des Mannes klar erkennen; an Notizen aber über sein äusseres Leben sind sie ungemein arm; von den vielen Briefen, die er selbst geschrieben hat, und die an ihn geschrieben wurden, sind nur ein paar auf uns gekommen.

'6, 23.

'K. G. 6, 2.

---

## I. Von seiner Geburt bis zu seiner Entfernung aus Alexandrien im Jahre 230: die alexandrinische Periode.

Des O. Herkunft und erste Jugendzeit.

Origenes, mit dem Zunamen Adamantius (der Stählerne), ist geboren um's Jahr 185 in Alexandrien, wie allgemein angenommen wird; der erstgeborne Sohn christlicher Eltern. Sein Vater, Leonides, war nach allen Anzeichen ein ebenso wissenschaftlich gebildeter wie frommer Mann. Man vermuthet, er sei Lehrer der griechischen Sprache und Literatur gewesen; denn in der zahlreichen und gebildeten Christen-

gemeinde zu Alexandrien gab es bereits auch christliche Rhetoren und Grammatiker, so dass hier wenigstens die Kinder christlicher Eltern nicht genöthigt waren, heidnische Schulen besuchen zu müssen (vergl. I, 2 S. 112). Er gab seinem Sohn den ersten Unterricht in jenen vorbereitenden Disciplinen, in denen damals die Knaben unterwiesen wurden: Grammatik, Mathematik, Logik, Rhetorik. Aber nicht minder liess er sich dessen religiöse Bildung angelegen sein; kein Tag verging, da nicht der Knabe einige Abschnitte der heil. Schrift lesen, auswendig lernen und hersagen musste. Schon jetzt soll sich in ihm jener kritisch-mystische Geist, der den späteren O. in seiner Auffassung der heil. Schrift charakterisirt, bemerklich gemacht haben; in so Manches, was er hier las, scheint er sich, wenn er es wörtlich nehmen sollte, nicht haben finden können, besonders im A. T.; es mochte ihn wohl nicht ganz Gottes würdig dünken. Indessen darum an der vorausgesetzten Göttlichkeit des heil. Buches zu zweifeln oder an ihm Anstoss zu nehmen, kam ihm nicht in den Sinn; aber auch das nicht, es rein historisch zu verstehen; und so trieb es ihn denn, hinter dem Buchstaben Geheimnissvolles und ein Tieferes zu wittern und zu suchen. Nicht selten soll er, wie Eusebius sagt, mit seinen Fragen, was doch der Sinn dieser oder jener Stelle der von Gott eingegebenen Schrift sei, den Vater in Verlegenheit gesetzt haben. Der habe ihm zwar dies vorwitzige Grübeln verwiesen und ihn ermahnt, „nichts erforschen zu wollen, was über seine Fassungskraft und den vorliegenden Sinn der heil. Schrift ginge"; insgeheim aber habe er doch seine Freude daran gehabt und Gott gedankt, dass er ihn gewürdigt, Vater eines solchen Sohnes zu sein. Offenbar ahnte er in diesen ersten Regungen einen Geist, der mehr als Gewöhnliches, der etwas Ausserordentliches zu werden versprach. Es ist rührend, wenn man liest, wie er, wenn der Knabe geschlafen, zum öfteren dessen Brust entblösst und sie mit Ehrfurcht geküsst habe als eine Wohnstätte des göttlichen Geistes'. 'ibid.

Als O. dem väterlichen Unterricht entwachsen war, besuchte er, wiewohl kaum ein angehender Jüngling, aber frühreif, die Katechetenschule, welcher damals Klemens vorstand.

Wir müssen hier ein Bild von diesem bedeutenden Manne geben, der als der geistige Vater des O. zu betrachten ist.

Lehrer Klemens.

Titus Flavius Klemens mag in der Mitte des zweiten Jahrhunderts geboren sein; Gewisses wissen wir darüber nicht. Ob Athen oder Alexandrien sein Geburtsort gewesen, darüber waren die Alten schon uneins. Sein Beiname, „der Alexandriner", kann sich eben so gut auf seinen künftigen Lehr- und Wirkungskreis als auf seinen Geburtsort beziehen. Zuverlässiger ist die Nachricht, dass seine Aeltern dem Heidenthum zugethan waren; er selbst, wie er von sich bekennt, war in gleichen Grundsätzen erzogen worden. — Wenig, fast nichts wissen wir von seiner Jugendgeschichte. Es ist diess ein grosser Verlust. So Manches, was das spätere Leben eines bedeutenden Mannes aufweist, lässt sich anknüpfen an die Jugendentwickelung oder durch diese erklären.

Jedenfalls muss Klemens einen gründlichen Unterricht empfangen haben. Das weite Gebiet der hellenischen Literatur wurde von ihm umfasst, und selbst mit den Heimlichkeiten der griechischen Mysterien scheint er sich vertraut gemacht zu haben; wenigstens weisen hierauf manche Stellen in seinen Schriften hin. Er blieb aber unbefriedigt, und nur das Christenthum konnte seinen heissen Durst nach Wahrheit stillen. Die äussern Umstände, welche auf sein Gemüth eingewirkt haben mochten und ihn bestimmten, Christ zu werden, sind nicht, wie bei so vielen Andern, bekannt geworden. Vielleicht waren sie überhaupt von keinem Einfluss, und sein Uebertritt mehr nur natürliches Resultat seiner geistigen Entwickelung. Auch Zeit und Ort desselben kennen wir nicht.

Mit diesem Uebertritt schliesst die erste Periode seines Lebens, die heidnisch-hellenische. Die Schätze des Hellenismus und seine Heimlichkeiten lagen vor ihm aufgeschlossen; bereichert mit dieser wissenschaftlichen und schönen Bildung trat er nun an das Christenthum.

Wie er früher den Studien der griechischen Literatur mit allem Eifer obgelegen, so trieb es ihn nun eben so entschieden zu einer gründlichen und vollständigen Kenntniss des Christenthums. Er begnügte sich aber nicht bloss mit einsamen Studien und Betrachtungen. Nach der guten Sitte

der damaligen Zeit wollte er auf eigene Erfahrungen ausgehen, selbst sehen, selbst hören, selbst erleben. Er unternahm grosse Reisen nach dem Orient und Occident, durch Griechenland, Unteritalien, Syrien, Palästina und Aegypten. Wo er einen gründlichen, frommen Lehrer des Christenthums traf, setzte er sich alsbald zu seinen Füssen. Er weiss sich glücklich, dass er so ehrwürdige Männer gefunden. Eines seiner Hauptwerke nennt er ein Bild und einen Schattenriss jener klaren und seelenvollen Reden, welche er einst zu hören gewürdigt worden. Seine Lehrer seien, so rühmt er von ihnen, noch Apostelschüler oder Schüler ihrer Schüler gewesen, Männer, welche die Ueberlieferung der reinen, seligmachenden Lehre bewahrt und solchen ächt apostolischen Samen auch in die Herzen ihrer Schüler eingepflanzt hätten. Doch an Einem vor allen hing er, Einen vor allen preist er. „Gleich der sizilianischen Biene, sagt er von ihm, pflückte er die Blüthen von der apostolischen und prophetischen Wiesenflur und erfüllte die Gemüther der Zuhörer mit ächter, lauterer Erkenntniss." Dieser Lehrer war Pantänus. Leider ist uns von ihm wenig bekannt, weder sein Vaterland, noch seine Aeltern, noch sein Bildungsgang; gewiss ist, dass er Lehrer an der Katechetenschule in Alexandrien war, wohl der erste von Bedeutung.

Für den christlichen Unterricht bestand in Alexandrien schon seit längerer Zeit eine Anstalt. Ihr Zweck war nicht allein christliche Jünglinge, die einen gründlicheren Unterricht im Christenthum suchten, zu unterweisen, sondern auch gelehrte Heiden, besonders jüngere, für den christlichen Glauben zu gewinnen. Man sieht: die Schule war grossentheils hervorgerufen durch das Bedürfniss der gelehrten Alexandria; dem entsprach auch der Unterricht, der für die Einen einfacher, für die Andern umfassender war. Es richtete sich die Lehrart, mannigfach wie in den Schulen der Philosophen, eben ganz nach den Bedürfnissen und Fähigkeiten der Einzelnen; nicht selten wechselte Frage und Antwort. Den Hauptgegenstand des Unterrichts, woran sich philosophische, moralische, dogmatische Exkurse anschlossen, bildete die Erklärung der h. Schriften. So wurde die Schule eine eigent-

liche theologische Bildungsanstalt. Hier nun wirkte Pantänus in Wort und Schrift.

Klemens war keiner von jenen Geistern, welche, wenn sie in eine neue Richtung eingetreten sind, mit der frühern hart abbrechen, und deren Leben sich nur in Gegensätzen bewegt. Einer seiner liebsten Gedanken ist, die Menschengeschichte als Menschenerziehung aufzufassen, die von Stufe zu Stufe geht.

Ein solcher Mann war, wenn irgendwo, in Alexandrien und zwar als Lehrer an der Katechetenschule an seinem Platz. Wir finden ihn denn auch erst als Gehülfen des Pantänus, dann als Nachfolger desselben, — des grossen Lehrers grösserer Schüler. Näheres jedoch wissen wir nichts weder über sein Verhältniss zu Pantänus an der Katechetenschule, noch über den Zeitpunkt, da er die Lehrstelle an ihr antrat.

In seinen Lehrvorträgen scheint er einen Stufengang beobachtet zu haben. Wenigstens hat er dies als Schriftsteller gethan. Wir gewahren dies in seinen Hauptwerken, die auf uns gekommen sind. Das erste führt den Titel: „Ermahnungsrede an die Hellenen"; es hat den Zweck, das Vernunftwidrige und Unsittliche des Heidenthums darzuthun und die Heiden zur Annahme des christlichen Glaubens zu bewegen. Das zweite ist überschrieben: „Pädagog", d. h. Erzieher und Führer auf dem Wege des Heils, für solche, die, bereits gläubig, nun auch zu einem christlichen Leben sollen angeleitet werden. Diess Werk hat einen durchaus praktischen Zweck und ist eine Art Sittenlehre. Die dritte Schrift sind die vermischten Abhandlungen (Stromata). Sie sollen die aus dem Heidenthum herausgeführten und sittlich umgebildeten Seelen mit dem Wesen der christlichen Erkenntniss, der Gnosis bekannt machen. Diese drei Schriften bilden, wie man deutlich sieht, ein planmässig angelegtes und zusammenhängendes Ganze, eine Trilogie. Es breitet sich in ihnen eine ausserordentliche Gelehrsamkeit aus; die letztern insbesondere sind wahre Fundgruben; aber hin und wieder werden sie durch ihre Ueberfülle erdrückend. Der Styl ist bilderreich, zuweilen dunkel, mitunter schwülstig; die Methode nicht streng logisch, von Einem zum Andern

überspringend, wie Klemens selbst bekennt, nicht ohne Absicht.

Den Mittelpunkt seiner Gnosis bildet, ächt alexandrinisch, die Logoslehre.

Gott, als der unendliche, ist in seinem Ansich nicht erkennbar, nicht demonstrirbar. Nur im Logos hat er sich geoffenbart, seinem Gleichbild und Abdruck, dem die Fülle seiner Vollkommenheit wesenhaft inne wohnt. Anfangsloser Anfang, Erstling der Wesen und erstes Glied in der Kette derselben ist er zugleich Organ der gesammten göttlichen Wirksamkeit, das Prinzip der Bewegung, der Schöpfer der Welt, der Herr und Urvater des ganzen Geisterreichs, die absolute Wahrheit, die Quelle des Lichtes und des Lebens, der Urheber des Guten und die allgemeine Vernunft, die in Alle ergossen; „die vollkommenste, heiligste, hegemonische Kraft, die königliche und aufs Wohlthätigste wirkende Natur, dem allein Allmächtigen die allernächste, die Alles nach dem Willen des Vaters regiert und das Steuerruder des Ganzen aufs Beste führt, mit nie ermüdender, unzerstörbarer Kraft Alles wirkend, in die geheimsten Gedanken Gottes hineinschauend; denn nie weicht der Sohn von seiner Warte, nicht getheilt, nicht getrennt, nicht von einem Orte an einen andern übergehend, immer und überall gegenwärtig, von nichts umfassbar, ganz Geist, ganz Licht, ganz Alles sehend, Alles hörend, Alles wissend, mit Macht die Mächte durchforschend."

Der Logos ist also die grosse ideale Einheit der Welt; „Gott ist Eins, aber der Sohn ist nicht in derselben Weise Eins; er befasst in seiner Einheit Alles; alle Kräfte laufen in ihm wie in einem Kreis zusammen, und deshalb heisst er das A und das O, denn in ihm geht der Anfang wieder ins Ende zurück. Der Vater ist die absolute Monas, der Sohn die konkrete."

Wie nun der Sohn das Prinzip von Allem, so ist er auch, diess ist die weitere Entwickelung, der grosse Hohepriester, durch dessen vermittelnde Thätigkeit Alles zur Einheit mit Gott erhoben wird. „Der allein Gute, Allherrscher, bewirkt von Ewigkeit zu Ewigkeit durch den

Sohn die Erlösung; an dem Bösen aber hat er keinen Theil.“ Und zur Erlösung des Ganzen ist von dem Herrn des Ganzen Alles geordnet, sowohl im Allgemeinen, als im Einzelnen.

Dieses Moment wird nun von der klementinischen Gnosis weltgeschichtlich im Judenthum und Heidenthum nachgewiesen, welche beide, nur auf verschiedene Weise, auf's Christenthum vorbereiteten. „Es ist ein und derselbe Gott, der von den Griechen und Juden erkannt wurde, von jenen heidnisch, von diesen jüdisch, von uns auf eine neue und geistige Art. Derselbe Gott, der die beiden Testamente gegeben, hat den Griechen die Philosophie mitgetheilt, durch welche er unter ihnen sich verherrlicht hat. Und wie Gott die Juden retten wollte, indem er ihnen Propheten gab, so hat er auch unter den Griechen je die Trefflichsten erweckt und sie aus dem Volke hervorgehoben, je nachdem sie für seine Wohlthaten empfänglich waren, auf dass sie ihm dieneten als Propheten unter ihren Völkern, in ihrer eigenen Sprache.... Wie das Evangelium gekommen ist zu seiner Zeit, so zu ihrer Zeit das Gesetz und die Propheten den Juden, und den Heiden die Philosophie, ihre Ohren an die Verkündigung des Evangeliums zu gewöhnen.“ Wenn so Klemens der hellenischen Philosophie einen propädeutischen, pädagogischen Werth zuerkennt, so geht er doch nie über diese Grenze hinaus. Sie ist ihm ein wesentliches Moment in dem Erziehungsplane Gottes, aber nur ein Moment, und die ewige Wahrheit in ihr eine vielfach „zerstückelte, wie dort in der Mythologie von Dionysos erzählt wird.“ Er scheint ihr sogar ihre eigenthümliche Bedeutung wieder zu nehmen und mit sich in einen Widerspruch zu treten, wenn er sie, hierin dem Philo und Justin folgend, als jünger darstellt denn die hebräische Weisheit, wenn er sagt, das Beste und Wahrste, was sich in ihr finde, sei nur aus den Schriften des A. Testamentes entlehnt; ja wenn er von einem Raube spricht, den die Griechen an den Hebräern begangen. Hin und wieder spricht er selbst von einem Teufel, der sich in einen Lichtengel umgestalte, und spielt dabei auf den Ursprung der Philosophie an; an andern Stellen bezeichnet er die niederen gefallenen Engel, welche

noch manche Rückerinnerungen an ihren früheren Zustand bewahrten, als die Vermittler der griechischen Philosophie.

Fast in den entgegengesetzten Fehler ist Klemens in Bezug auf die alttestamentliche Religion gefallen. Zwar im Verhältniss zum Christenthum ist sie ihm unter dem Titel des Gesetzes und der Propheten auch nur eine Vorstufe gleich der Philosophie, nur auf dem Boden des Volkes Gottes, wie diese auf dem der heidnischen Welt; aber in Wahrheit weiss er doch keinen realen Fortschritt von der alttestamentlichen Stufe zu der Höhe des Christenthums nachzuweisen, wenn dieses letztere blos die Enthüllung und Verwirklichung des dort noch Verhüllten und nur erst prophetisch Verkündeten sein soll. Denn was ist dies anders als doch nur ein formaler Fortschritt? Doch diese Identifizirung des alt- und neutestamentlichen Inhalts ist nicht blos unserm Klemens eigen, der indessen darin es wieder bessert, wenn er hin und wieder die Liebe und das Gefühl der Kindschaft Gottes als die eigenthümliche Herrlichkeit des Christen im Unterschiede von der noch untergeordneten Stufe der Furcht Gottes, welche dem Judenthum eigen, hervorhebt.

Im Verhältniss zur hellenischen Philosophie ist ihm das Christenthum die wahre Philosophie, die absolute, die ungetheilte Wahrheit, in der das, was sonst zerstreut und isolirt war, wie die zusammengehörigen Glieder eines zerrissenen Leibes, wieder vereinigt und zur ursprünglichen Einheit gediehen ist. „Der Aufgang des Lichts hat Alles ins Licht gestellt;... jetzt ist Alles Athen, Alles Griechenland geworden."

In seinem eigensten, innersten Mittelpunkt aber ist unserm Klemens das Christenthum die persönlich und Fleisch gewordene Offenbarung des Logos, und als solche absolute göttliche Offenbarung, die absolute Religion, so dass es erst seit und durch J. Christus ein wahres und volles Bewusstsein des Göttlichen in der Menschheit und ein dem entsprechendes Leben gibt. „Zwar nicht jetzt erst hat sich der Logos unser erbarmt, sondern schon gleich vom ersten Anfang; jetzt aber ist er erschienen, Mensch geworden und ins Fleisch gekommen, Gott, seinem Vater, gleich, dessen Sohn er ist,

erhoben über alle Sündigkeit, über allen Tadel, über alle Trübung der Seele, unbefleckt, reiner Gott in Menschengestalt. Er ist es, der in seiner Wahrheit und Unvergänglichkeit den Menschen wiedergebiert und zur Wahrheit erhebt; er ist der Mittelpunkt des Heiles, der abwehrt das Verderben, abtreibt den Tod, und im Menschen einen Tempel erbaut, damit er Gottes Thron in ihm aufrichte.... In ihm spricht das Wort Gottes selbst zu dir, damit du von einem Menschen lernest, wie der Mensch wohl Gott werden könne. Glaube diesem Menschen und Gott.... Er, der uns anfänglich das Leben verliehen als Schöpfer, hat uns, als Lehrer nun erschienen, recht zu leben gelehrt, damit er uns einst als Gott das ewige Leben verleihe."

Diess ist die weltgeschichtliche Entwickelung der klementinischen Gnosis. Was aber in dem Ganzen der Menschheit vor sich ging, muss in jedem Einzelnen sich entwickeln, und derselbe Prozess hat eben so sehr eine individuelle als eine universelle Bedeutung, und zwar in seinen verschiedenen Stufen als Philosophie, Glauben und Gnosis.

„Wie die Philosophie vor der Erscheinung des Herrn den Griechen zur Gerechtigkeit nothwendig gewesen, so ist sie noch jetzt nützlich zur Gottseligkeit für die, welche den Glauben zur Wissenschaft gedeihen lassen wollen. So gerne wir zugeben, dass man ohne Wissenschaft gläubig sein kann, so wenig halten wir es für möglich, den Inhalt des Geglaubten ohne gelehrte Kenntnisse zu verstehen. Wer diess ohne Philosophie, ohne Dialektik und Gelehrsamkeit zu erreichen begehrt, der gleicht dem, welcher Trauben ernten will, ohne den Weinstock zu pflegen.... Die Apostel und Propheten sprachen allerdings als Jünger des Geistes, was dieser ihnen eingab; wir aber können, um den verborgenen Sinn ihrer Worte zu entwickeln, nicht auf eine alle menschlichen Bildungsmittel ersetzende Leitung des h. Geistes rechnen; die wissenschaftliche Bildung soll uns tüchtig machen, den Vollgehalt ihrer Worte zu entwickeln.... Wer durch die Kraft Gottes in seinem Denken erleuchtet werden will, muss schon gewöhnt sein, über geistige Dinge zu philosophiren,

muss die Form sich angeeignet haben, welche nun durch einen neuen höhern Geist beseelt werden soll." Die Philosophie hat aber nur formelle Bedeutung. „Als vorbereitende Wissenschaft übt sie den Geist, weckt sie den Verstand, erzeugt sie den Scharfsinn, bildet sie die Sitten und verleiht dem Glauben eine wissenschaftliche Haltung. Sie ist gleichsam ein Zaun und Gehege um den Weinberg des Herrn. Aber sie ist dem Christen stets nur Mittel, nicht Zweck, nur der Weg zur königlichen Lehre, nicht unmittelbar um ihrer selbst willen vorhanden, sondern nur wegen des aus der Gnosis fliessenden Gewinns; sie macht die Wahrheit nicht mächtiger; sie macht nur ohnmächtig die sophistischen Angriffe auf dieselbe."

In seinen philosophischen Ansichten selbst war Klemens ein Eklektiker. „Unter Philosophie verstehe ich weder die Lehre der Stoiker, noch der Platoniker, noch der Epikuräer, noch der Aristoteliker; sondern was sich in jeder Herrliches findet und den Menschen zur Gerechtigkeit und Frömmigkeit führt, dies nenne ich im gewählten Sinne Philosophie."

Ueber den Glauben spricht sich Klemens dahin aus, dass er von Seite des Menschen „ein freies Ergreifen des Uebersinnlichen, Göttlichen," von Seite Gottes „ein in der Seele niedergelegtes, von Oben her den Menschen eingepflanztes Gut sei, darin bestehend, dass der Gläubige, auch ohne Gott durch Forschen zu suchen, ihn bekennt, dass er ist, und ihn preist als den Seienden." Dieser Glaube sei für das geistige Leben „so nothwendig, als für das leibliche das Athmen, und bedürfe keines Beweises;" denn die Prinzipien der Dinge, das Einfache, Absolute überhaupt, liegen über jede Demonstration hinaus, und können, eben weil sie Letztes und Erstes seien, nicht bewiesen, sondern nur im Glauben erfasst werden.

Was nun aber so Klemens von dem Glauben an sich aussagt, behauptet er auch von dem Autoritätsglauben, von dem bestimmten Glauben an die „geoffenbarte Wahrheit," d. h. an die christlich-kirchlichen Glaubenssätze. „Wenn schon die Schüler des Pythagoras dem Meister auf sein blosses Wort hin unbedingten Glauben schenkten, wie viel mehr muss der

Christ dem treuen Zeugen der Wahrheit, dem göttlichen Erlöser, dem menschgewordenen Logos selbst glauben! Wer dem Logos glaubt, weiss das Wahre der Sache; denn der Logos ist die Wahrheit selbst; wer aber dem Logos nicht glaubt, glaubt Gott nicht.... Genug, dass Gott uns über die verhandelten Fragen Aufschluss gibt; von Gott über das, was er sagt, noch Beweise fordern, wäre eben so unvernünftig als frevelhaft.... Anders mag Jemand reden, anders erklärt die Wahrheit sich selbst; etwas Anderes ist Rathen auf die Wahrheit, etwas Anderes die Wahrheit; ein Anderes ist Gleichniss einer Sache, ein Anderes die Sache selbst; jene wird durch Studium und Uebung erworben, diese aber durch Kraft und Glauben; eine Gabe ist die Lehre von der Religion, aber eine Gnade ist der Glaube."

Klemens geht aber einen Schritt weiter: Der blosse Glaube soll sich fortentwickeln zum Wissen. „Der Glaube geht voran, ist Fundament und Kriterium des Wissens; die Wissenschaft folgt und vermittelt den Glauben; der Glaube ist ein geistiges Ergreifen und Schauen des Göttlichen, ein unmittelbar Gewisses, eine durch sich selbst wirkende göttliche Wahrheit, eine zusammengedrängte Erkenntniss des Wesentlichen, etwas Göttliches; das Wissen, die Gnosis, ist ein starker und fester Beweis des durch den Glauben Empfangenen."

Sie selbst nun in ihrem innern Wesen ist eine gedoppelte: eine theoretische und praktische, Spekulation und Mystik. Beide Arten sind stets unzertrennlich verbunden und bedingen einander gegenseitig.

Die Gnosis als Spekulation ist die Erkenntniss der göttlichen und menschlichen Dinge, der Wahrheit, des Absoluten. Alles weiss der christliche Gnostiker; er begreift nicht nur das erste Prinzip und das aus diesem entstandene zweite, den Logos, sondern auch über alles Entstandene, über Welt-Anfang und -Ende erstreckt sich seine Gnosis. Es ist dies ein Wissen, das seinen Zweck nur in sich selbst hat. „Dem Gnostiker kommt es nicht zu, um irgend eines Nutzens willen, damit Etwas geschehe und etwas Anderes nicht geschehe, nach der Erkenntniss Gottes zu streben; die Ursache seiner

Gnosis ist ihm die Gnosis selbst; und, nicht um selig zu werden, wählt sich die Gnosis derjenige, welcher wegen der göttlichen Erkenntniss selbst der Gnosis nachstrebt.... Würde Jemand einem Gnostiker die Wahl lassen zwischen der Erkenntniss Gottes und der ewigen Seligkeit, und beides wäre getrennt, was doch vielmehr eins und dasselbe ist, so würde er, ohne sich im Geringsten zu bedenken, die Erkenntniss Gottes wählen.... Der Gnostiker als Wissender lebt und webt im Wissenschaftlichen allein, verkündigt das Wort vom Guten, beschäftigt sich bloss mit übersinnlichen Dingen und schöpft aus jenen obern Urbildern die Regel für alles menschliche Thun und Lassen, wie die Schiffenden nach den Gestirnen den Lauf des Schiffes richten."

Entsprechend der exoterischen Tradition leitet Klemens diese christliche Gnosis von einer esoterischen Tradition her, „die von den Aposteln durch ununterbrochene Ueberlieferung ohne Schrift in den Besitz Weniger gekommen ist." Es war nun einmal die Weise jener Zeit, Alles, was für ächt christlich gehalten wurde, auch als apostolisch hinzustellen, und diesen apostolischen Charakter durch die Annahme einer äussern Tradition zu begründen. Hierin waren sich die katholischen Kirchenmänner, z. B. ein Irenäus, wie die Gnostiker, die häretischen nicht ausgenommen, gleich.

Die Gnosis als Mystik ist Liebe, durch die der Christ seine Einigung mit Gott feiert; der Gnostiker ist eben so sehr der praktisch Vollendete als der wissende Christ. Auf dem Standpunkte des einfachen Glaubens fand auch nur eine untergeordnete Tugend Statt; noch war die Liebe nicht das beseelende Prinzip, sondern es war die Furcht vor Strafe und die Hoffnung auf künftige Belohnung, welche zum Guten antrieb; mit der rechten Erkenntniss fehlte auch die rechte Sittlichkeit; der bloss Glaubende war nur erst der treue Knecht. Der Gnostiker hingegen ist der wahrhaft Freie und Fromme; aus immer tieferer Einsicht entspringt ihm zugleich die wahre Liebe zu Gott, und diese wird die Wurzel eines neuen Lebens, die fruchtbare Mutter guter Werke.

Der Gnostiker allein ist daher auch in Wahrheit der rechte Nachfolger der Apostel, dieser ersten und ursprüngli-

chen Gnostiker, deren Leben und Erkennen ein vollkommenes war, er der rechte Diener, Presbyter und Diakon der Kirche, als der Gott in Wahrheit dient und den Menschen den rechten Weg zur Besserung zeigt, wenn auch nicht amtlich und von Menschen ordinirt, und wenn auch hier auf der Erde jenes Vorsitzes nicht gewürdigt, so doch persönlich und kraft persönlicher Ausrüstung, durch die er befähigt ist, Mitglied der himmlischen Hierarchie zu werden.

'vrgl. Jrenäus Bd. I. 1, S. 577 ff.

Diess ist das Ideal des Klemens'; ein hohes Ideal einer christlichen Gnosis, eines christlichen Gnostikers, Mystik und Spekulation in Einen Brennpunkt zusammenfassend. Es ist das Ideal, nach dem er streben muss; es ist aber erst nur ein werdendes: durch eine Reihe von Momenten gelangt es erst zu seiner vollen Realität. „Wie die Welt und das ganze Naturleben im Zyklus der Siebenzahl sich bewegt, so gelangt auch der Gnostiker erst durch die heilige Siebenzahl in die väterliche Wohnung, die Wohnung des Herrn.... Er muss sich hindurch arbeiten durch die Welt der Geburt und der Sünde." Ob hienieden diese Stufe erreicht wird? Klemens deutet an, erst, nachdem die Seele das Weltliche abgelegt und ihre Hütte, nachdem sie sie gebraucht, mit Dank zurückgegeben habe.

In diesen übersichtlichen Zügen haben wir ein Bild von der Gnosis des Klemens und von dem Manne selbst gegeben, dessen Unterricht Origenes jetzt besuchte und durch den er in die alexandrinisch-christliche Gnosis eingeführt wurde, die er selbst dann in seinen spätern Jahren weiter ausgebaut und zu einem System vollendet hat.

Ungewisser ist es, ob er in seinen frühern Jahren auch den hochbejahrten Pantänus gehört. Er selbst nennt ihn nirgends als seinen Lehrer; dagegen gedenkt Alexander, der (nachmalige) Bischof von Jerusalem, in einem Briefe an O. der ehmaligen gemeinsamen Lehrer, des Pantänus nämlich und des Klemens.' Ob sich dies aber auf die Jugendzeit bezieht, das lässt sich nicht mit Gewissheit sagen.

'Euseb. c. 14.

Die Christenverfolgung im J. 202 in Alexandrien.

Auf diese Weise war O. 17 Jahre alt geworden. Da, im J. 202, erliess Kaiser Severus ein Edikt, das den Uebertritt zum Judenthum und Christenthum bei schwerer Strafe ver-

bot.' Ganz im Sinne einer Verfolgung wurde dieses Dekret vom Präfekten Lätus gedeutet. Aus dem ganzen Lande wurden Christen nach Alexandria gebracht, um hier verhört und hingerichtet zu werden. Unter den Eingezogenen befand sich auch der Vater des O., Leonides.

'vergl. I. 2, S. 372.

Der junge O. u. das Martyrium seines Vaters.

Was wir bis jetzt von O. wissen, hat uns in ihm einen jungen Mann von grosser geistiger Kraft und einem unwiderstehlichen Forschenstrieb vorgeführt; höchster Gegenstand seines Suchens und Forschens aber ist ihm das Christenthum. Wir sollen nun erfahren, dass dieses ihm in nicht minderem Grade eine Sache des Herzens ist, und dass sittlicher Muth, religiöse Energie, thatkräftigste Opferfreudigkeit seinem geistigen Streben ebenbürtig zur Seite gehen.

Der Anblick der zahlreichen Martyrien, weit entfernt ihn einzuschüchtern oder zu erschrecken, wirkte so mächtig auf sein jugendlich-schwärmerisches Gemüth, dass er der Gefahr geradezu entgegen gehen wollte und grosse Lust hatte, sich offen und freiwillig den Verfolgern zu stellen, um die Märtyrerkrone zu erlangen; nur die dringendsten Bitten seiner Mutter vermochten ihn davon abzubringen. Als nun aber auch der eigene Vater festgenommen wurde, wollte sich der Sohn durch nichts mehr zurückhalten lassen, das Loos desselben zu theilen; die Mutter wusste sich nicht anders zu helfen, als indem sie ihm die Kleider wegnahm und versteckte, und ihn so nöthigte, zu Hause zu bleiben.

Nicht dass der junge O. einzig dastünde in dieser Martyriumsfreudigkeit; Aehnliches lesen wir von noch vielen andern Jünglingen und Jungfrauen in den christlichen Gemeinden in frühern und spätern Zeiten, um nur an die karthagische Perpetua und ihre Gefährten, an die Lugdunenser Blandina und Ponticus,' endlich an die heroische Potamiäna, die in eben dieser Severischen Verfolgung in demselben Alexandrien als Blutzeugin starb, zu erinnern. Wir wissen auch, dass dieser Martyriumsschwärmerei zu allen Zeiten viel Menschliches sich beimischte;' und wir läugnen nicht, dass auch O. nicht frei davon war, wenn man anders aus dem, was der Greis diessfalls schrieb (s. u.), auf den Jüngling zurückschliessen darf. Fast einzig erscheint er uns aber in folgendem Zuge. Als er sah,

'I. 1, S. 84; 86.

'vergl. I. 2, S. 374 ff.

dass es ihm nicht vergönnt war, selbst zu sterben als Märtyrer, hatte er nur die eine Sorge, dass wenigstens der Vater sich nicht um die Märtyrerkrone bringe, und etwa wankend werde aus Rücksicht auf die Familie. Um ihn daher zu befestigen und ihm das Opfer zu erleichtern, schrieb er ihm einen Brief, in welchem er ihm unter Anderem zurief: „Hüte dich, mein Vater, dass du um unsertwillen deinen Sinn nicht änderst!“ Den eigenen Vater, der zugleich das Haupt und die Stütze einer zahlreichen, noch unversorgten Familie ist, zum Sterben für das Bekenntniss auffordern zu können, das, dünkt uns, erfordert noch mehr moralische Kraft, als das Hingeben des eigenen Lebens; der junge O. erscheint uns hier auf einer Höhe, auf der er von menschlichen Rücksichten, von Fleisch und Blut absolut nichts mehr weiss, er hat einzig und allein nur das vor Augen, was der kategorische Imperativ seines christlichen Gewissens ihm sagt.

Euseb. 6, 2.

Leonides blieb standhaft und starb als Märtyrer. Sein Vermögen wurde eingezogen. In der Noth, in der sich nun die verwaiste Familie befand, nahm sich ihrer eine reiche und edle Dame in Alexandrien, ohne Zweifel eine Christin, an; sie muss von einem in den damaligen Zeiten seltenen weitherzigen Geiste gewesen sein, denn neben O. treffen wir in ihrem gastlichen Hause einen häretischen Gnostiker, einen Antiochener von Geburt, Paulus mit Namen, den sie wie an Kindesstatt angenommen; er war ein Mann von grosser Beredsamkeit und wissenschaftlicher Bildung und hielt Vorträge im Hause, denen nicht blos Häretiker, sondern auch Rechtgläubige beiwohnten. Wie sich zu diesem nun unser O. stellte, wäre von Interesse, aus unbefangener Quelle zu vernehmen; was uns Eusebius darüber berichtet, verräth aber allzusehr die Tendenz, den von ihm so gefeierten, von anderer Seite ebensosehr verketzerten Mann schon jetzt Proben seiner Rechtgläubigkeit ablegen zu lassen. Es habe, sagt er nämlich, O. sich dem Verkehr mit dem Ketzer nicht entzogen, wie er es auch nicht habe können, aber das Gebet gemeinschaftlich mit ihm zu verrichten, dazu sei er nicht zu bewegen gewesen, auch durch keinerlei Rücksichten auf seine Gönnerin, hierin ganz nach der kirchlichen Regel handelnd.

Ib. 6, 2.

Seine Studien setzte O. mit dem angestrengtesten Privatfleisse fort. Besonders suchte er seine philologischen Kenntnisse, die er schon unter seinem Vater sich erworben hatte, zu vervollständigen; er fertigte sich Abschriften von einer Reihe alter Klassiker an.

O. wird Lehrer der Grammatik.

Bald brachte er es in der Grammatik, die bekanntlich im antiken Sinne des Wortes manche Disciplinen, welche die neuere Zeit als selbstständige Wissenschaften betrachtet, z. B. Kritik, Alterthumskunde, Mythologie, Literaturgeschichte umfasste, so weit, dass er Unterricht darin ertheilen konnte. Auf diese Weise verdiente er sich reichlichen Unterhalt und errang sich eine ökonomisch unabhängige Existenz, deren Werth ihm in jüngster Zeit vielleicht recht fühlbar geworden sein mochte, übrigens von ihm zu jeder Zeit seines Lebens erkannt wurde.

Sprachunterricht zu ertheilen hatte er sich indessen doch mehr aus äusseren Gründen veranlasst gesehen. Auf die Dauer hätte ihm diese Beschäftigung, obwohl er niemals den Werth der Grammatik und profanen Literatur verkannte, doch schwerlich genügen können. Bald sollte sich ihm nun eine Bahn aufthun, in der er seinen eigentlichen Beruf und seine Bestimmung erkannte, und die ihn seiner grossartigen Thätigkeit und Wirksamkeit entgegenführte.

O. übernimmt das Katechetenamt.

Es war dies der Lehrstuhl an der Katechetenschule zu Alexandrien, die von O. auf ihren Glanz- und Höhepunkt gebracht werden sollte.

Das Lehramt eines Katecheten war kein eigentliches Amt, wenigstens kein kirchliches, denn es bedurfte keiner Weihe. Es war wie der Beruf eines Philosophen, der öffentliche Vorträge hielt; nur wurde die Autorisation durch den Bischof dazu erfordert, wenn es aus den rein privaten Kreisen heraustretend ein auch kirchlich anerkanntes sein wollte. Das Amt konnten Mehrere zugleich oder nur Einer ausnahmsweise versehen, und keiner der Lehrer war gebunden, sondern konnte, wenn es ihm beliebte, zurücktreten; der Lehrer hatte ferner keine Besoldung und war höchstens auf die freiwilligen Gaben der Zuhörer angewiesen. Es gab nicht einmal ein bestimmtes Gemeindelokal für die Katechetenschule; den Unterricht gab der Katechet in seiner Privatwohnung.

Man sieht: an und für sich war ein Katechetenamt durchaus keine bedeutende Stellung; aber es konnte das werden durch den Mann, der es versah; und wenn wir noch den Ort, an dem es sich befand, Alexandria, die Schüler, welche die Schule besuchten, zum Theil Jünglinge, die von Philosophenschulen herkamen, den unberechenbaren geistigen Einfluss endlich, den es ermöglichte, berücksichtigen, so muss man sagen, es gab kaum ein anderes Amt, das wichtiger hätte sein können.

Diesem Amt und der Schule selbst schien die Verfolgung ein Ende gemacht zu haben; die Männer, welche bisher dem Katechetengeschäft vorgestanden, hatten bei ihrem Ausbruch Alexandrien verlassen. So sagt Eusebius, ohne die Männer zu nennen. Gewiss ist, dass ihrer einer Klemens war. Er hatte hohe Ansichten vom Martyrerthum; er nannte es, wie auch Andere thaten, eine vollständige Sühne und Reinigung aller begangenen Sünden, sofern alle Gebrechen, welche aus der Lust des Fleisches entspringen, durch Aufopferung desselben mit einem Male abgethan würden; aber er war auf der andern Seite zu besonnen, um sich selbst der Gefahr preiszugeben. Im Gegensatze zu den montanistischen Schwärmern seiner Zeit, welche die Flucht in Verfolgungen unbedingt verwarfen, hatte er aus Matth. 10, 23 sich überzeugt, dass und aus welchen Gründen, aber auch unter welchen Beschränkungen sie gestattet sei. „Der Herr selbst hat uns geheissen, in eine andere Stadt zu fliehen, wenn wir verfolgt werden; nicht als ob die Verfolgung ein Uebel wäre, nicht als ob wir fliehen sollten, weil wir den Tod fürchteten; wohl aber will er, dass wir Niemand im Uebelthun helfen, Niemand dazu verleiten sollen; die nun nicht gehorchen, sind Unbesonnene und stürzen sich ganz mit Unrecht in handgreifliche Gefahren. Wenn der, der einen Menschen tödtet, gegen Gott sündigt, so ist auch der an seinem eigenen Tod schuldig, der sich selbst vor den Richter stellt. Zugleich unterstützt er, so viel an ihm, die Schlechtigkeit dessen, der ihn verfolgt.“ Diesen Grundsätzen gemäss, die auch der reifgewordene O. vollständig getheilt und nach denen er selbst auch in seinem spätern Leben unter ähnlichen Verhältnissen gehandelt hat,

hatte sich Klemens der Verfolgung entzogen, die ihn als einen derjenigen, welche den durch das kaiserliche Edikt verpönten Uebertritt zum Christenthum durch ihre Lehrvorträge am allermeisten begünstigten, fast in erster Linie treffen musste. Er entwich, wir wissen nicht wohin, vielleicht nach Kappadozien, wo in einer Stadt, Flaviades genannt, ein ehemaliger Schüler, Alexander, Bischof war. Als dieser bald darauf nach Jerusalem als Koadjutor des greisen Bischofs Narzissus kam und später dessen Nachfolger wurde, scheint ihm auch hierhin Klemens gefolgt zu sein. Hier kräftigte er, nach dem Zeugnisse Alexanders, die Kirche; auch ist wahrscheinlich, dass er eine öffentliche Schule für den christlichen Unterricht daselbst anlegte; wenigstens rühmt sein Bischof von ihm, dass er zur Erweiterung der christlichen Erkenntniss daselbst nicht wenig beigetragen habe. Nach Alexandrien ist er nie mehr zurückgekehrt. Im Jahre 211 treffen wir ihn in Antiochien, wohin er von dem Bischof von Jerusalem gesandt worden mit einem kirchlichen Beglückwünschungsschreiben an die Gemeinde wegen der Wahl des Asklepiades zum Nachfolger des Serapion auf den dortigen Bischofstuhl.

Dies ist Alles, was wir von ihm aus der letzten Periode seines Lebens wissen. Zeit und Ort seines Todes sind uns unbekannt.

Die Lücke, welche Klemens durch seinen Abgang in Alexandria gelassen, auszufüllen, war dem kaum 18jährigen O. vorbehalten. Er that diesen Schritt, der in Anbetracht seines jugendlichen Alters unter allen Umständen, ganz besonders aber in den damaligen Zeiten, grossen Muth erforderte, zunächst ohne allen amtlichen Auftrag des Bischofs, frei, aus sich selbst; er hat sich aber darum doch nicht eigenmächtig, etwa in jugendlicher Ueberwallung oder Ueberschätzung hinzugedrängt, sondern er ist dabei einem Rufe von Aussen gefolgt, dem er glaubte sich nicht entziehen zu dürfen, ohne seinem Christenthum untreu zu werden. Es wandten sich nämlich einige Heiden an ihn, mit der Bitte, sie im Christenthum zu unterweisen. Offenbar muss er wie in seinen Privatunterredungen, so besonders auch in seinen grammatischen Unterrichtsstunden, soweit sie ihn in der Erklärung der Schrift-

steller auch auf die Götterlehre und so auf das religiöse Gebiet überhaupt führten, von seinem christlichen Glauben Zeugniss in einer Weise abgelegt haben, die nicht verfehlte, Aufsehen unter den Heiden und einen tiefern Eindruck auf einige suchende Seelen unter denselben zu machen; denn sonst liesse es sich nicht denken, wie sie gerade an ihn, den jungen Lehrer der Grammatik, gelangten. Die diesen Schritt thaten, müssen aber auch Menschen gewesen sein, denen es ein rechter Ernst war; denn in das Christenthum eingeführt werden wollen, das war eine Sache auf Leben und Tod, nachdem eben erst ein kaiserliches Edikt erlassen worden war, welches den Uebertritt zum Christenthum bei höchster Strafe verbot. Wie hätte O. auf das Ansuchen solcher Männer nicht eingehen und so den Abgang jener Lehrer, die sonst gewohnt gewesen waren, die Heiden in das Christenthum einzuführen, ersetzen sollen!

Bald mehrte sich die Zahl seiner Schüler; der Bischof Demetrius, aufmerksam geworden auf den Jüngling, übertrug ihm nun auch amtlich und förmlich die Katechetenschule. Das neue Amt erforderte aber jedenfalls den ganzen Mann und dessen ungetheilte Kraft; das erkannte auch O. immer mehr. Er gab daher seinen Sprachunterricht auf, um ganz sich seinem neuen Beruf widmen zu können; dadurch verschaffte er sich Zeit. Dann verkaufte er seine Sammlung von ihm selbst sehr sauber geschriebener alter Werke für eine tägliche Leibrente von nur 4 Obolen (17 Kreuzer), die er mehrere Jahre hindurch bezog und die zu seinem Unterhalt bei seiner überaus mässigen Lebensweise hinreichte; dadurch verschaffte er sich ökonomische Unabhängigkeit; denn für seinen katechetischen Unterricht nahm er nie Etwas, so viele Anerbietungen ihm seine Schüler auch machten. „Der Herr", sagt er in einer seiner Schriften, in der er von den Götterpriestern spricht, denen die Könige von Aegypten Ländereien gegeben, „der Herr gibt kein irdisches Erbtheil seinen Priestern, denn er selbst will ihr Erbtheil sein. Dies ist der Unterschied zwischen jenen und uns. Ebenso sagt Christus den Seinigen: Wer nicht verzichtet auf alles, was er besitzt, kann nicht mein Jünger sein."

Die seelsorgerische Thätigkeit des jungen Katecheten.

In der ersten Zeit seines Katechetenamtes ist es besonders eine Art seelsorgerischer Thätigkeit, die unsern O. in Anspruch nimmt und die er mit seltener Kraft entfaltet. Als nämlich im Jahre 203 Aquila als Proconsul nach Aegypten kam, bezeichnete er auch sofort seinen Amtsantritt mit unnachsichtlicher Vollziehung des kaiserlichen Dekrets. Es war eine schwere Zeit für den jungen Katecheten und seine Schüler, von denen mehrere ihren neuen Glauben mit dem Tode zu besiegeln hatten. Plutarchus, der erste seiner Schüler, war auch der erste aus diesem Kreise, der den Uebertritt zum Christenthum mit dem Leben bezahlen musste. Ihm folgten bald noch andere: Serenus, welcher verbrannt wurde; Heraklides, noch Katechumene, und Hero, der erst vor kurzem die Taufe erhalten, endeten durch das Schwert, ebenso nach vielfachen Martern ein zweiter Serenus. Selbst eine seiner Schülerinnen, Herais, noch Katechumenin, fiel als Opfer: „sie erhielt die Taufe durchs Feuer[1]." O. begnügte sich nicht, seine Schüler im Christenthum nur unterwiesen zu haben; er blieb ihnen Lehrer und Freund bis zu ihrer letzten Stunde; er besuchte sie in den Gefängnissen; er war mit ihnen im Verhör, und wann ihnen das Urtheil gesprochen wurde; er ging mit ihnen zur Richtstätte und gab ihnen den Bruderkuss, kurz, er bekannte sich auf alle Weise zu ihnen und setzte sich mit unerhörter Kühnheit allen Gefahren aus, um die Brüder in ihren Martyrien zu stärken. Und nicht blos an seinen Schülern und Freunden erwies er sich so, sondern an allen übrigen Gläubigen, die eingekerkert wurden, auch wenn er sie persönlich nicht kannte. Mehr als einmal ereignete es sich, wenn er die Märtyrer umarmte, sie mit seinen muthigen Worten ermahnte, dass die umstehenden Heiden in Wuth geriethen und nahe daran waren, ihn zu steinigen. Unbegreiflich ist es, dass er nicht in das Loos jener Brüder verflochten ward. Als er dem Plutarch in seiner Todesstunde beistand, wäre er beinahe von dessen Verwandten und Mitbürgern getödtet worden; er sei, riefen sie mit Wuth, an dessen Tode schuld. Gleichwohl wuchs die Zahl der Seelen, die er für das Christenthum gewann, was begreiflicherweise die Erbitterung der Heiden gegen ihn nur noch steigerte.

[1] Euseb. 6, 4.

Einmal rottete sich der Pöbel, verstärkt durch kaiserliche Soldaten, vor seiner Wohnung zusammen; er musste sich flüchten, von einem Haus zum anderen, kaum fand er eine Stätte, da er in Sicherheit verweilen konnte; das grosse Alexandrien war ihm zu eng'. Ein ander Mal, so erzählt Epiphanius', ergriff ihn eine Schaar von Heiden, legte ihm die Kleidung eines Priesters des Serapis an und führte ihn, also gekleidet, auf die Stufen des Tempels und befahl ihm, nach der Sitte der Priester dieses Heiligthums Allen, die eintreten, Palmzweige auszutheilen. O. gefasst und muthig rief mit fester Stimme, die Zweige in der Hand: „Kommet, nehmet, aber nicht die Palme des Götzen, sondern die Palme Jesu Christi!"

'Ib. 6, 3. 'Haer. 64, 1.

Seine Ascese.

Der junge Lehrer des Christenthums wollte aber auch an sich selbst, und an sich selbst zu allererst, das Christenthum, so wie er es fasste, darstellen, sein Leben bis ins Aeusserlichste hinaus nach den Worten Christi gestalten, von denen er gerade diejenigen, welche nicht wörtlich zu nehmen sind, buchstäblich nahm, z. B. Matth. 6, 34; 10, 10. Es ist hier ein ungeheurer Lebensernst, aber eben so viel Schwärmerei und Ueberspanntheit, wie sie dem jugendlichen Alter kräftiger Menschen eigen ist. Oft fastete er; er hatte nur Ein Gewand, und soll viele Jahre barfuss gegangen sein. Wein trank er keinen, sowie er überhaupt sich von allem, was nicht zum Lebensunterhalt unumgänglich nothwendig, enthielt, wodurch er aber freilich auch den Grund zu seinem körperlichen Leiden, der Magenschwäche, mit der er später zu kämpfen hatte, legte. Kälte und Hitze ertrug er mit gleicher Gelassenheit. Hatte er den Tag durch in seinem ermüdenden Berufe gearbeitet, so verwandte er noch den grössten Theil der Nacht für sich auf das Studium der h. Schrift, welche er fast ganz auswendig wusste. Dann legte er sich für wenige Stunden zur Ruhe, — aber nicht in ein Bett, nicht einmal auf Streu, sondern auf den blossen Boden. In solch äusserster Enthaltsamkeit und Strenge gegen sinnliche Bedürfnisse bewegte sich sein damaliges Leben. Uebrigens hat diese Ascese jederzeit in dem Kreis seiner sittlich-religiösen Anschauungen eine grosse Bedeutung gehabt und eine wichtige Rolle gespielt;

so hebt er es in seinem Werke gegen Celsus, das eine Frucht seines Lebensabends ist, an dem Propheten Jesaia hervor, dass dieser, ein Exempel einer erhabenen Strenge gegen sich selbst, volle 3 Jahre barfuss einhergegangen sei'. 'c. Cels. 7, 7.

Es mag seltsam erscheinen, wie in der einen und selben Persönlichkeit die spiritualistisch-allegorisirende und die aszetische Richtung sich vereinigen konnte; aber schon Klemens ging in dieser Bahn; und die Entsinnlichung, die Aszese galt in jenen Zeiten und alexandrinischen Kreisen eben für den nächsten Weg zu wahrer Spiritualität und Gnosis. Was dann die buchstäbliche Auffassung einiger Gnomen Jesu betrifft, worauf jene Aszese sich stützte, so ist man nicht berechtigt anzunehmen, dass O. in dieser Zeit einer ausschliesslich buchstäblichen Richtung gehuldigt habe. Dem widerspricht schon, was wir über den sinnigen Knaben gehört haben; und hat doch selbst noch der spätere O. manche Aussprüche Jesu, die nur sinnbildlich zu nehmen sind, buchstäblich gefasst, während er Reden und Geschichten, die nur historisch genommen werden können, durchweg allegorisch deutete. So viel indessen muss man zugeben, dass er jetzt noch nicht der „Pneumatiker" in dem Umfange war, in dem er es später geworden ist.

Dieser aszetischen Jugendzeit gehört jene Geschichte an, von der uns Euseb berichtet'. Die Worte Christi'': „es sind Verschnittene, die von Mutterleib also sind; und sind Verschnittene, die von den Menschen verschnitten worden; und sind Verschnittene, die sich selbst um des Reichs der Himmel willen verschnitten haben", buchstäblich nehmend habe er sich Gewalt angethan und sich entmannt, „theils weil er gemeint, einem Befehl Christi dadurch gehorsam zu sein, theils weil er, da auch Frauen seinen Religionsunterricht besucht hätten, allen Anlass zu Verläumdungen von vorn herein habe abschneiden wollen." Er habe zwar, fährt Euseb fort, die That seinen Schülern zu verheimlichen gesucht; es sei ihm indess nicht möglich gewesen. Auch der Bischof Demetrius habe es erfahren, und wenn auch nicht die That an und für sich gebilligt, doch der Kühnheit und dem Glauben, der sich in ihr ausgesprochen, die Anerkennung

'6. 8. ''Matth. 19, 12.

nicht versagt, auch den O. ermuntert, gutes Muthes zu sein und nur um desto mehr seines Katechetenamtes zu warten; später freilich, als dieser gross und berühmt geworden, und von den Bischöfen von Jerusalem und Cäsarea zum Presbyter ordinirt worden sei, sei ihm etwas Menschliches begegnet, und er habe jetzt eine ganz andere Sprache geführt, als ehedem, und die That des O in Briefen an alle Bischöfe in den schwärzesten Farben gemalt, da er sonst nichts gewusst, wessen er den grossen Mann hätte beschuldigen können.

Gewiss, was uns hier erzählt wird, ist eine seltsame That von einem Manne, der als der Hauptrepräsentant der allegorisch-pneumatischen Auffassung der h. Schriften in der alten Kirche angesehen werden muss. Man hat daher in neuerer Zeit angefangen, die Sache in Zweifel zu ziehen. Einmal finden sich in der Erzählung des Euseb Widersprüche. O. soll allen bösen Nachreden, die der Besuch seines Unterrichts von Seiten des weiblichen Geschlechts hätte veranlassen können, durch seine That haben vorbeugen, und diese doch geheim halten wollen. Wie reimt sich dies zusammen? Offenbar hebt hier das eine das andere auf. Wenn ferner Euseb schon von dem Knaben berichtet, es habe ihm der buchstäbliche Sinn nicht genügt, wie ist es glaubhaft, dass der Jüngling in eine so extreme Verirrung des buchstäblichen Verständnisses gerathen sein sollte? Auch seine Aszese, selbst wenn sie so strenge gewesen, wie uns Euseb schildert, macht die That nicht begreiflicher, denn Aszese, auch die strengste, ist noch nicht Entmannung; und wenn O. selbst von einer Zeit spricht, in der er die Schrift noch nicht geistig, noch nach dem Fleisch und Buchstaben gefasst habe, so müssen wir uns erinnern, dass er dies von seinem spätern Standpunkt aus urtheilte, den wir als einen extrem spiritualistisch-allegorischen werden kennen lernen. Ein fernerer Widerspruch findet sich in den Angaben des Euseb auch darin, dass er an dem einen Ort, wo er die Entmannung des O. erzählt, sagt, der Bischof habe, als der Mann ihm zu gross geworden, ihn überall um jener That willen verdächtigt, da er ihm sonst nichts habe anhaben können; an einer spätern Stelle' aber, wo er die Verbannung und Absetzung des O. andeutet, jener

' 6, 23.

That gar nicht mehr gedenkt und ganz andere Ursachen der Bewegung, die gegen O. entstanden, anführt.

Und dieser Euseb mit seinen Widersprüchen ist der einzige Gewährsmann für diese Geschichte, wenn wir von den Späteren absehen, die ihm nur nachgeschrieben haben. In den Beschlüssen der alexandrinischen Synoden gegen O., soweit sie uns in Auszügen erhalten sind, findet sich nicht eine Spur, nicht die leiseste Erwähnung.

Wie steht es nun mit den eigenen Aeusserungen des O.? Findet sich in seinen Schriften etwas hierauf Bezügliches? Direktes nichts. Aber Indirektes? Man nahm seine Erklärung von Matth. 19, 12 in seinem Kommentar über das Matthäusevangelium, der eine seiner spätesten Arbeiten ist, vor, zergliederte sie, und beutete sie aus. Es ist wahr, er entschuldigt hier[1], obwohl er entschieden die buchstäbliche Erklärung verwirft, indem unter der Verschneidung um des Himmelreichs willen „die im Geiste durch den Logos in uns sich vollziehende Abschneidung alles Pathetischen, Leidenschaftlichen von der Seele“ zu verstehen sei, gewissermassen gleichwohl die buchstäbliche Auffassung, sofern sie, konsequent den beiden ersten Verschneidungen, auch die dritte buchstäblich genommen habe, denn, meint der Allegoriker, entweder müsse man alle drei Verschneidungen buchstäblich oder alle drei geistig fassen; konsequent müsse man sein, nicht aber, wie man gewöhnlich thue, inkonsequent, nur die dritte geistig deutend, die beiden andern aber fleischlich nehmend. Auch beurtheilt er hier die Verirrung derjenigen, welche sich um des Himmelreichs willen verschnitten, milde, etwa so, wie es Euseb anfänglich von dem Bischof Demetrius berichtet; man könne in ihr die Furcht Gottes, die ihr zu Grunde liege, nicht verkennen; aber freilich „eine unüberlegte, unbesonnene, so dass die, welche dies gethan, sich dadurch den Schmähungen, wohl auch der Schande nicht bloss bei den Andersgläubigen, sondern auch bei allen denen preisgegeben haben, die weit mehr mit menschlichen Dingen Nachsicht zu haben pflegen als mit einer eingebildet übertriebenen Furcht Gottes und einer ungemessenen Liebe zur Keuschheit, selbst wenn diese Schmerzen, Verstümmelung und ähnliches Derartige

[1] Comm. in Matth. 15, 1.

zur Folge hatte.“ So spricht sich O. aus. Dass dies aber die Sprache eines Mannes sei, der sich bewusst ist, Aehnliches an sich gethan zu haben, wird man nicht sagen können; es findet sich auch gar nichts Gedrücktes darin, was doch gewiss sein müsste; vielmehr erkennen wir hierin das freie, milde, ruhige Urtheil, das wir auch sonst von O. zu hören gewohnt sind, selbst persönlichen Feinden gegenüber, um wie viel mehr Irrenden, die ihm das nicht aus Mangel an Gottesfurcht sind. Allerdings warnt er vor dieser Verirrung; er hat aber seine guten Gründe dazu, nur darf man sie nicht in seiner Person suchen. Er sagt es uns, und wir wissen es

I. 1, S. 143. schon aus Justin', dass Beispiele dieser Verirrung in jenen Zeiten, zumal in Alexandria, nicht so ganz selten waren; „Menschen von feuriger und gläubiger Seele, aber wenig Urtheilskraft, wagten wohl so etwas“; er selbst hat solche „gesehen.“ Auch fehlte es nicht an schriftstellerischen Autoritäten, „die kein Bedenken trugen, in eigenen Schriften dazu zu rathen, so dass Einige auch diesen dritten Eunuchismus, ähnlich den beiden ersteren, leiblich an sich vollzogen.“ Er nennt solche Autoritäten: den Philo und den neu-pythagoreischen Philosophen Sextus. „Wir aber, wenn wir schon auch einmal Christus, den Logos Gottes, nach dem Fleisch und dem Buchstaben gefasst haben, jetzt freilich nicht mehr, können die Auffassung derer, welche den dritten Eunuchismus um des Himmelreichs willen, wie sie meinen, (leiblich) an sich vollzogen haben, nicht als eine wahre und gute anerkennen.“ Aus diesen Worten hat man eine indirekte Beichte einer ehmaligen Verirrung herauslesen wollen; wir finden darin das gerade Gegentheil. Allerdings anerkennt O. eine Periode seines Lebens, in der er die Schrift noch nicht durchgängig pneumatisch, noch mehr oder weniger buchstäblich aufgefasst habe; aber so weit, will er sagen, sei er doch nie gegangen, um einer solchen Verirrung zu huldigen. Doch hören wir ihn weiter. Um recht eindringlich davor zu warnen, erinnert er nicht blos an den menschlichen Spott, dem man sich dadurch aussetze, sondern auch noch an einige göttliche Aussprüche, gegen die man sich dadurch verfehle, oder denen man verfalle. Nach Lev. 19, 27 solle man den Bart wachsen lassen; nun aber beraube sich, wer sich entmanne,

des Bartschmuckes; nach Deut. 25, 11. 12 solle die Hand abgehauen werden, die des Mannes Zeugungsglieder berühre, warum also nicht auch „der, welcher aus Unkunde des (sittlich-geistigen) Weges, der zur Keuschheit führt, sich selbst eines solchen Unheils schuldig gemacht?" Nach Deut. 23, 1 endlich solle kein Gebrochner noch Verschnittner in die Gemeinde des Herrn kommen.

In dieser Weise warnt O.; wer aber eine solche Sprache führt, der kann sich nicht selbst entmannt haben, nicht aus eigener Erfahrung so reden. Oder wie hätte er mit Deut. 23, 1 warnen und doch zugleich Presbyter in der Kirche bleiben und eben diese Worte in einer öffentlichen Ansprache an die Gemeinde vorbringen können? Wie hätte er mit Berufung auf Deut. 25, 11 gleichsam über sich selbst ein Vertilgungsurtheil sprechen, wie mit Beziehung auf Lev. 19, 27 seine Bartlosigkeit, im Fall er bartlos gewesen, als Strafe seiner Entmannung signalisiren können? In der That er hätte, um dies thun zu können, ein ganz ausgeschämter Mensch sein müssen. Auch die Weise, wie er sich sonst ausspricht, reimt sich nur gar nicht damit. So sagt er einmal: „Die Athener haben einen Oberpriester, der die Geschlechtstheile mit Schierling einreiben muss;... dagegen unter den Christen finden sich Viele, die keines Schierlings bedürfen, um Gott rein und unbefleckt zu dienen. Das Wort des Herrn ist ihnen das Mittel, alle Lüste zu dämpfen'."

' c. Cels. 7, 48.

Was uns Euseb erzählt, erscheint somit lediglich als eine Sage, deren Entstehung sich nicht schwer erklären lässt. Offenbar hatte die strenge Aszese und Enthaltsamkeit des jungen Katecheten Aufmerksamkeit und Bewunderung erregt; selbst an seinen Umgang mit Jungfrauen und Frauen, die seine Lehrvorträge zu hören kamen, wagte sich die Verläumdung nicht. Später dann aber, viele Jahre nachher, als der von fremden Bischöfen zum Presbyter Ordinirte mit seinem Bischofe in Konflikt gerieth, haben, scheint es, seine Feinde, deren ein hervorragender Mann immer nur zu viele hat, und insbesondere die Agenten des Bischofs unter der Hand das Gerücht verbreitet, er habe sich als Jüngling Gewalt angethan. Es war das ein Schlag, mit dem sie auf Einmal viel

trafen: es sollte dem Jüngling der aszetische Glorienschein vom Haupte gerissen, dem Manne die Presbyterwürde wenn nicht gerade unmöglich gemacht, doch verbittert und vergiftet, kurz, er sollte dem öffentlichen Spott und Hohn preisgegeben werden. Das Gerücht muss Glauben gefunden haben, wie denn die Masse so gerne genejgt ist, auf gemeine, natürliche Gründe Erscheinungen zurückzuführen, die in ihrer reinen Geistigkeit oder Sittlichkeit ihr zu hoch oder zu ferne stehen; und um so eher konnte dieses Gerücht Eingang finden, als man ja von ähnlichen Verirrungen schon öfters gehört hatte. Mit der Zeit hat es sich dann zu einer Art Sage verdichtet, die auch der unkritische, leichtgläubige Euseb in guten Treuen hinnahm, ohne zu bedenken, in welche Widersprüche er sich dadurch mit sich selbst verwickelte.

Die eigentlich katechetische Thätigkeit des O.

Bis jetzt ist das seelsorgerische und aszetische Moment in der Thätigkeit des jungen Katecheten in Vordergrund getreten, — eine natürliche Folge der Noth der Zeit, durch welche jenes, und der jugendlichen Begeisterung, durch welche dieses hervorgerufen ward. Indessen das Geschäft eines Katecheten schloss doch recht eigentlich das lehrhafte und wissenschaftliche Element in sich, und dies ist es denn auch, was von nun an den bleibenden Charakter und den Schwerpunkt in dem Katechetenamt des O. bildet.

In dieser Thätigkeit geht eine Reihe von Jahren dahin, still und geräuschlos; wir vernehmen nichts Näheres von ihr, aber die Schule wächst und auch O. wächst. Jene wird so zahlreich besucht, dass O. findet, er für sich allein reiche nicht mehr aus, und eine Theilung der Arbeit als eine Nothwendigkeit erkennt. Er nimmt den Heraklas, der ein Bruder jenes Märtyrers Plutarchus und einer seiner ersten Schüler war, und nachmals, nach des Demetrius Tode, Bischof von Alexandrien geworden ist, zu seinem Gehülfen; ihm übergibt er die Jüngern oder Schwächern, die Anfänger; sich selbst behält er die Fortgeschrittenen vor. Ueber die Art und Weise und den Umfang seines katechetischen Unterrichts haben wir eine eingehende Schilderung von einem seiner begeistertesten Schüler; sie datirt aber aus einer viel späteren Zeit seines Lebens, wo sie daher erst ihren Platz finden kann.

Auch bedurfte es wohl einer Reihe von Jahren, Erfahrungen und Uebungen, bis er seinen Unterricht zu diesem systematischen Cyklus, wie wir ihn später werden kennen lernen, abgeschlossen hatte. Doch werden wir kaum irren, wenn wir annehmen, dass seine dermalige katechetische Unterweisung wesentlich in 2 Stücken bestand, einerseits in Auslegung der h. Schriften, anderseits in Zusammenfassung der auf diesem Wege gewonnenen religiösen Wahrheiten zu einem Ganzen. Ein Drittes, das fühlte er jetzt mehr denn je, sollte noch hinzukommen: das philosophische Element.

Die neuplatonischen Studien des O.

Dreierlei ist es, was ihn hiefür entschied. Einmal eben die Theilung der Schule, welche ihm die Fortgeschrittenen zuwies, und damit zugleich die Pflicht auferlegte, den gesteigerten Anforderungen dieses ausschliesslich höhern Unterrichts ein Genüge zu thun und sich aller der Mittel zu bemächtigen, die dafür erforderlich waren; auch mochte ihm jetzt mehr Zeit und Musse übrig bleiben, an seiner Weiterbildung zu arbeiten. In der Beschaffenheit der Schüler, die sich zu seinen Füssen setzten, lag dann ein weiterer Grund für ihn; es befanden sich nämlich darunter bereits Männer von philosophischer Bildung so wie Häretiker. Um diesen die Dignität des kirchlich christlichen Glaubens vor den heidnischen Philosophemen und vor den Häresien darthun zu können, musste er doch von eben diesen Philosophemen und Häresien eine genaue Kenntniss haben. Nicht, dass er nicht auch schon früher sich mit der Philosophie bekannt gemacht hätte, die von seinen klassischen Studien (s. o.) gewiss nicht ausgeschlossen war; aber er fühlte, dass der Stand seiner diesfälligen Kenntnisse weder für seine gegenwärtige Aufgabe hinreiche, noch überhaupt seinem wissenschaftlichen Drang genüge. Der Vorgang des Pantänus und des Heraklas hob endlich die letzten Bedenken. Doch hören wir ihn selbst, wie er sich in einem Brief, von dem ein Fragment auf uns gekommen ist, hierüber ausspricht. „Als ich dem Worte Gottes oblag, und der Ruf von meiner Kenntniss darin sich verbreitete, kamen zu mir theils Häretiker theils hellenisch-wissenschaftlich, besonders philosophisch-gebildete Männer. Da fand ich es denn für gut, sowohl die Lehrsätze der Häre-

tiker zu erforschen, als auch das, was die Philosophen von der Wahrheit zu lehren versprechen. Hierin folgte ich nicht nur dem frühern Vorgang des Pantänus, der in diesen Dingen eine nicht geringe Kenntniss besass und auf gar Viele segensreich gewirkt hat, sondern auch dem des Heraklas, der jetzt im Presbyterium zu Alexandrien sitzt. Dieser war bei dem Lehrer der philosophischen Wissenschaften schon 5 Jahre Zuhörer gewesen, ehe ich anfing, dessen Vorträge zu hören. Er legte desswegen sogar die gewöhnliche Kleidung, die er bisher getragen hatte, ab und nahm den Philosophenmantel an', den er auch bis jetzt beibehielt; auch hört er nicht auf, die Werke der Griechen mit allem Fleiss zu studiren'". Wer dieser sein Lehrer gewesen, sagt uns O. hier nicht; er nennt ihn nur den „Meister der philosophischen Wissenschaften;" wir wissen es aber von Porphir; es war Amonius Sakkas, der gefeiertste Lehrer der Philosophie jener Zeit in Alexandrien, der Stifter des Neuplatonismus, ein Mann, der zwar selbst nichts Schriftliches hinterlassen hat, dessen Grösse aber seine späteren Schüler Plotinus, Longinus, Herennius bekunden.

s. Justin I. 1. S. 109.
'Euseb 6. 19

Dass O. gerade diesen philosophischen Meister wählte, ist nicht ohne Bedeutung. Die neuplatonische Philosophie war gleichsam der Abschluss der philosophischen Systeme des Alterthums; sie war die eigentliche Zeitphilosophie; auch schien sie noch am meisten Verwandtschaft mit dem Christenthum zu haben. Möglich auch, dass die Jünglinge und Männer, welche die Katechetenschule besuchten, um Näheres über das Christenthum zu hören, zu einem guten Theil eben erst aus der Schule des Ammonius herkamen.

Es mag zwischen 210 und 215 gewesen sein, als O. den Ammonius hörte; kaum früher, wenn er doch schon, wie er selbst sagt, einen Namen sich erworben hatte. Darauf deutet auch die Notiz über Heraklas hin, der, ein Zuhörer des Ammonius schon 5 Jahre lang vor O., im Jahr 204 oder 205 (s. o.) noch Katechumene war. Endlich kann auch die Lehrthätigkeit des Ammonius, die bis ins Jahr 250 hineinreicht, wohl kaum früher begonnen haben; auch dann war er noch ein junger Mann und kaum viel älter als O., der sich gleichwohl

ebensowenig schämte, zu seinen Füssen zu sitzen und von ihm griechische Weisheit zu lernen, als so mancher griechisch und philosophisch gebildete Mann, von O. in das Verständniss des Christenthums sich einführen zu lassen. Wie lange er des Philosophen Schule besuchte, wird uns nirgends gesagt; wenn wir aber von Heraklas auf ihn schliessen dürfen, so können wir immerhin einen Zeitraum von mehreren Jahren annehmen, was ihn aber in der ununterbrochenen Leitung seiner katechetischen Schule nicht hinderte.

Von den Fortschritten, die er in der Philosophie gemacht, gibt der Neuplatoniker Porphir, Plotins Schüler, der in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts lebte und blühte, Zeugniss. „Den O., sagt dieser, habe ich in meiner Jugend wohl gekannt; ein Schüler von Ammonius hat er grosse Fortschritte in der Philosophie gemacht; er gehörte aber jener barbarischen und anmassenden Sekte (dem Christenthum) an und verfälschte so wieder Alles, was er Treffliches gelernt hatte, indem er in seiner Lehre von Gott und den Dingen zwar hellenisirte, aber dies Hellenische ausländischen Mythen unterschob.' *

* Euseb 6, 19.

Dieses Studium der griechischen und besonders der neuplatonischen Philosophie ist von grosser Bedeutung für die weitere Entwicklung des O. und für seine Auffassung des Christenthums geworden. Er hatte sich an dasselbe gemacht, um die philosophischen Gegner des Christenthums desto eher auf ihrem eigenen Boden bekämpfen zu können, um ferner für die Vertheidigung des Glaubens desto schärfere Waffen sich zu holen, endlich wohl auch, um in der heidnischen Weisheit geeignete Anknüpfungspunkte an das Christenthum zu finden. Aber diese Philosophie hat sich nach und nach unmerklich seiner eigenen innersten Gedanken bemeistert und ist eine Macht über ihn geworden. In der That Porphir hat nicht so ganz Unrecht, wenn er dem O. eine Mischung des Christenthums und der Philosophie vorwirft; nächst Philo ist es ganz besonders die platonische und neuplatonische Philosophie, deren Spuren wir überall in seinem System begegnen werden. Was übrigens den Stand seiner allgemeinen philosophischen Bildung anbelangt, so hat er es wohl zu einer ziem-

lichen Kenntniss der verschiedenen Philosopheme gebracht; zu einem objectiven Verständniss der hellenischen Philosophie ist er aber so wenig gekommen als irgend ein anderer Kirchenvater; das war für einen Christen jener Zeit noch ein unmöglich Ding (s. u.).

Sein Studium der hebräischen Sprache.

Noch eine andere Lücke in seinen Kenntnissen, die ihm immer fühlbarer wurde, je mehr er sich in seinen Gedanken mit einem grossen vergleichenden Bibelwerke (den späteren Hexaplen) beschäftigte, suchte er jetzt auszufüllen; wir meinen die Erlernung der hebräischen Sprache, in der er bei einem Rabbiner Unterricht nahm. Nichts ist seltener als die Kenntniss dieser Sprache bei den alten Kirchenvätern, die sich für das A. Testament der Septuagintaübersetzung bedienten, welche sie für ebenso inspirirt hielten, als den hebräischen Urtext; um so mehr Anerkennung verdient die Ausnahme, die O. macht. Gleichwohl können wir diesem Studium keinen so grossen Werth beilegen, als man erwarten möchte; denn weder ist es aus der Einsicht hevorgegangen, dass man, um das A. Testament recht zu verstehen, auf den Urtext zurückgehen müsse, noch ist es ein so gründliches gewesen, dass O. das A. Testament im Urtext gründlich verstehen gelernt hätte (s. u.).

Die Reisen des O.

Diese Jahre lang fortgesetzte stille aber segens- und ruhmreiche Thätigkeit ward nur hie und da durch zeitweilige Entfernungen unterbrochen.

Wir gedenken zunächst einiger Reisen. Die erste machte O. nach Rom. Offenbar folgte er hier einem eigenen innersten Drange, die christliche Welt auch in der Ferne zu sehen und den Kreis seiner Anschauungen zu erweitern. Er habe, so sagt er selbst, gewünscht, die römische Gemeinde, als die älteste, zu sehen.' Es war dies zur Zeit, als Zephyrinus Bischof daselbst war, etwa um's Jahr 215. Indessen hielt sich O. nicht lange in Rom auf. Nach Alexandrien zurückgekehrt trat er sein katechetisches Lehramt von Neuem an, von dem Bischof Demetrius, wie Euseb sagt, dringend dazu aufgefordert, woraus man fast schliessen möchte, er habe sich vorübergehend mit dem Gedanken getragen, das Amt abzugeben und sich zurückzuziehen, vielleicht eben um seiner

Ibid. 6, 14.

philosophischen Studien willen, die in diese Zeit fallen mögen.

Andere Reisen machte O. in Folge von Berufungen, die von Aussen her an den um seiner christlich-wissenschaftlichen Bildung willen bereits in hohem Ruf stehenden Mann ergingen. Einmal kam ein Militärbeamter vom Statthalter oder Kommandirenden Arabiens mit Briefen an den Bischof Demetrius und an den damaligen Präfecten Aegyptens, an welche das Ansuchen gestellt wurde, den O. unverzüglich zu ihm zu schicken, da er von ihm unterrichtet zu werden wünsche. O. reiste nach Arabien und scheint vollkommen den Erwartungen entsprochen zu haben. Nach kurzem Aufenthalte kehrte er wieder nach Alexandrien zurück'. Ein ander Mal liess ihn Julia Mammäa, die Mutter des Kaisers Alexander Severus', als sie in Antiochien war, dahin kommen; eine suchende Seele, wie sie war, wollte sie auch mit dem hochgefeierten Christenlehrer sich besprechen. Es erschien eine Truppenabtheilung in Alexandria, welche O. nach Antiochien geleitete. Hier blieb er einige Zeit, und sicherlich wird er es an Nichts haben fehlen lassen, um die edle Frau von der Herrlichkeit des Christenthums zu überzeugen. Nachdem er seines Geschäftes sich entledigt, kehrte er wieder nach Alexandrien zu seinen alten Arbeiten zurück. Diese Reise mag in den Anfang der zwanziger Jahre fallen.

' Ib. 6, 19.

' vergl. I. e. S. 057.

Zwischen diese Reisen, die wir der Gleichförmigkeit wegen an einander gereiht haben, fällt eine Entfernung anderer Art, sofern ihre Ursache keine freiwillige war. Sie gewinnt aber dadurch ein besonderes Interesse, dass das Terrain, auf dem wir hier dem O. begegnen, dasselbe ist, das später seine zweite Heimat wurde, und dass, was jetzt sich abspielt, ein Vorspiel von dem ist, was anderthalb Jahrzende später einen Wendepunkt in seinem äussern Leben herbeiführte. Die Veranlassung zu dieser Entfernung waren, wie Euseb' sagt, Kriegsunruhen, die in Alexandrien ausgebrochen waren. Näheres gibt er nicht an; man nimmt aber an, es seien dies die Schreckensscenen gewesen, als der Kaiser Karakalla bei seiner Anwesenheit in Alexandrien im Jahre 216 gegen die Alexandriner wüthete, wobei er es insbesondere auch auf die Gelehrten abgesehen

' 6, 19.

hatte. Doch wie dem sei, O., der keine Sicherheit mehr für sich sah, fand es gerathen, Alexandrien und Aegypten zu verlassen. Er war nicht mehr der Jüngling von 17 Jahren, welcher der Verfolgung entgegen ging; wenn er es aber auch gewesen wäre, hier handelte es sich weder um eine Christenverfolgung, noch um ein Christenbekenntniss. Er wandte sich nach Palästina, wo ihm befreundete Bischöfe lebten: in Jerusalem Alexander, sein Jugendfreund, als Confessor hoch angesehen; in Cäsarea Theoktistus. Hier in Cäsarea nahm er seinen Aufenthalt. Es sollte dieser aber, so meinten es die beiden Bischöfe, nicht fruchtlos für die Gemeinde vorüber gehen, sondern aus den grossen Gaben des berühmten Gastes Gewinn gezogen werden; sie forderten ihn daher auf, Lehrvorträge in der Kirche zu halten, und O. entsprach bereitwillig ihrem Wunsche. Er war bis jetzt noch einfacher Katechete, noch nicht Presbyter; dies hinderte aber die palästinensischen Bischöfe nicht, ihn in der Kirche Vorträge halten zu lassen. Um so mehr Anstoss nahm daran der alexandrinische Bischof Demetrius, als es zu seinen Ohren kam; er beschwerte sich darüber heftig bei den palästinenischen Bischöfen, dass sie seinen Katecheten hätten predigen lassen. Seinen Brief besitzen wir zwar nicht mehr; von der Antwort der letztern aber ist ein interessantes Bruchstück auf uns gekommen. „Ihr habt, heisst es in demselben, in Euerem Briefe Euch geäussert, es sei etwas Unerhörtes, auch bis jetzt noch nie vorgekommen, dass ein Laie in Gegenwart von Bischöfen einen Vortrag gehalten. Wie habt Ihr aber nur eine solche offenbare Unwahrheit sagen können! Denn wo sich Männer fanden, die tüchtig waren, um Segen zu schaffen, die sind auch immer von den heiligen Bischöfen ersucht worden, Vorträge an das Volk zu halten'". Es zeigt sich hier der ganze Unterschied zwischen der urchristlichen Sitte, wie sie noch von den palästinensischen Bischöfen anerkannt wurde, wonach das Lehrgeschäft noch nicht nothwendig mit dem Gemeindeamt verbunden, sondern noch mehr oder weniger frei war, und zwischen der spätern katholischen, deren Repräsentant Demetrius ist; und „wenn nach dem Briefe der palästinensischen Bischöfe die Gegenwart, d. h. die Erlaubniss und Gewährlei-

'Euseb 6, 19.

stung des Bischofs als Bedingung der Ausübung jenes Rechtes der Laien erscheint, so folgt dies nur aus der Stellung der Bischöfe als Leiter und Ordner der Gemeinde und ihrer gottesdienstlichen Zusammenkünfte, welche der Grundcharakter des bischöflichen Amtes ist." Die heftig geführte Korrespondenz brachte es zu keiner Ausgleichung; der alexandrinische Bischof war nicht der Mann, um seiner und seiner Kirche vermeintlichen Würde etwas vergeben zu lassen. Er forderte seinen Katecheten durch Briefe, welche Diakone überbrachten, zur unverweilten Rückkehr auf, und O. leistete Folge.

Erste schriftstellerische Thätigkeit des O.

Bis jetzt fanden wir die Thätigkeit des O. auf sein katechetisches Lehramt beschränkt, — eine höchst fruchtbare, die aber nur so weit reichte, als das lebendige Wort. Dass er nun darauf sich nicht beschränkte, sondern auch die schriftstellerische Bahn betrat, um das mündliche Wort durch das schriftliche zu ergänzen, das begreift sich von einem Manne, der ebensosehr von dem Reichthum der göttlichen Offenbarung im Christenthum, als von dem Trieb und Drang, nach Kräften denselben der Welt aufzuschliessen, erfüllt war.

Dazu kamen noch direkte Aufforderungen von Aussen, von seinen Schülern; von Einem wenigstens wissen wir dies ganz bestimmt, von Ambrosius. Dieser Ambrosius war ein reicher, angesehener und, was noch mehr, auch für ideale Güter empfänglicher und sie fördernder Mann, wahrscheinlich aus Alexandrien. Früher einer gnostischen Sekte, Euseb sagt der valentinischen, zugethan, war er wie noch so mancher Andere durch des O. Vorträge für das Christenthum in der kirchlichen Form gewonnen worden. Von nun an hatte er kein sehnlicheres Verlangen, denn die h. Schrift immer besser verstehen zu lernen; Niemanden aber hielt er für tüchtiger, diese Begierde zu sättigen, als eben jenen O., dem er seine „Erleuchtung" zu danken hatte. Daher lag er ihm unaufhörlich an, den Sinn der h. Schriften ihm aufzuschliessen. Was er sodann durch O. und an ihm gefunden, sollte zu Nutz und Frommen aller Gläubigen fruchtbar gemacht werden. Ein reich begüterter Mann, wie er war, bot er nämlich die Mittel dar zu manchen kospieligen Untersuchungen und Arbeiten, bei denen wir vor allen an die Hexapla zu denken haben. Sieben

Schnellschreiber besoldete er ihm, welche abwechselnd die Diktate aufnahmen, und ebenso viele Abschreiber, welche jene zu kopiren, und Mädchen, welche die Aufsätze zierlich in's Reine zu schreiben hatten'. Scherzend pflegte ihn O. zuweilen seinen „Werktreiber" zu nennen. Es war wie eine Art Uebereinkunft zwischen beiden; und kaum ist eine gewissenhafter gehalten worden. Wie treu und unermüdet hat nicht O. gearbeitet, wie eifrig ihn sein Freund dazu angetrieben, selbst auch mitgeholfen! Die frühesten wie die spätesten Werke des O., unter Andern die Widerlegung des Celsus, haben den Grund ihrer Entstehung in diesem Verhältniss, das erst durch den Tod des Ambrosius, der vor O. starb, gelöst wurde.

Euseb 6, 18; 23.

Als O. als Schriftsteller auftrat, mochte er ungefähr in der Mitte der Dreissiger stehen. Man kann somit nicht sagen, dass er voreilig oder zu früh sich auf ein Feld begeben habe, auf dem er nachher so überaus fruchtbar war.

Es ist aber die Art und Weise seiner schriftstellerischen Thätigkeit ganz entsprechend seiner katechetischen, von der sie gewissermassen nur eine Fortsetzung und Weiterführung in grösserm Style ist. Sie ist daher wesentlich zunächst einerseits eine exegetische, anderseits eine gnostisch-dogmatische. Vielleicht aber hat O. mit den Hexaplen begonnen; wenigstens hätte er seine exegetischen Arbeiten nicht würdiger einleiten können (s. u.), wiewohl dieses grosse Unternehmen ihn Jahrzehnde hindurch noch in Anspruch nimmt. Gewiss ist jedoch, dass wie zu seinen letzten so zu seinen ersten Werken exegetische Arbeiten über Bücher der h. Schrift gehören. Er hatte es überhaupt auf das Ganze der h. Schrift abgesehen, die er mit seinen Erklärungen umfassen wollte, und hat diesem Ganzen von nun an auch sein ganzes Leben gewidmet; wenigstens gibt es keine Periode von jetzt an, in der er nicht sei es an diesem oder jenem Buche der h. Schrift gearbeitet hätte. Diese Auslegungen geben ihm das Recht, als der Erste in der Reihe der Schriftausleger zu gelten. Zwar finden wir selbstverständlich schon vor ihm Schriftauslegungen von Barnabas an bis auf Tertullian und Klemens; aber sie sind nur in anderweitige Arbeiten verwoben, bilden

nicht eine eigene Arbeit für sich, sind sich nicht Selbstzweck; erst mit O. beginnt das, was man Schriftauslegung, Exegese nennt, als eine besondere Disciplin für sich.

Der Erstling dieser Kommentare ist der über das Evangelium Johannes; unmittelbar nach seiner Rückkehr von Antiochien hat er sich an diese Erstlingsarbeit gemacht. In Alexandrien selbst schrieb er aber von dem Werk, das nach und nach mehr denn 32 Bücher umfasste, deren Abfassung in verschiedene Zeiten fällt, nur die 5 ersten. Auch die Genesis, die Psalmen, die Klagelieder hat er in Alexandrien angefangen zu kommentiren.

Die exegetischen Arbeiten, die O. in Alexandrien verfasste.

Ausser diesen Commentarien verfasste er auch dogmatische Abhandlungen über Punkte, die ihm besonders wichtig waren; so 2 Bücher über die Auferstehung, von denen nur noch Bruchstücke vorhanden sind, und ein Werk unter dem Titel: „Vermischte Abhandlungen."

Wichtiger als alle diese Arbeiten, unstreitig mit der Schrift „gegen Celsus" die wichtigste, wiewohl an Umfang nicht so gross, denn O. wollte hier kurz sein, ist das Werk „über die Principien," das er um diese Zeit in Alexandrien verfasst hat. Es ist der erste Versuch, das Ganze des christlichen Glaubens gnostisch-wissenschaftlich darzustellen, oder, wie man heut zu Tag zu sagen pflegt, eine wissenschaftliche Glaubenslehre zu schreiben, und O. ist der Erste in der Reihe der christlichen Dogmatiker, wie wir ihn auch schon als den Ersten auf dem Gebiete der Schrifterklärung haben kennen lernen. Man hat über die Bedeutung des Titels, der allerdings dunkel und zweideutig gehalten ist, gestritten; wenn man aber den Inhalt des Werkes selbst betrachtet, so kann kein Zweifel mehr darüber walten, was O. unter den Principien verstanden hat. Sie bedeuten nicht die Grundlehren des Glaubens, die nach der Vorrede vorausgesetzt werden und auch nicht der eigentliche Inhalt des Buches sind; vielmehr sind es die Principien: Gott, Welt, Seele oder Freiheit, und Schrift, nach denen O. das Ganze in eben so viele Bücher, nämlich in 4, getheilt hat. Im Einzelnen lässt aber die Anordnung des Werkes Vieles zu wünschen übrig; denn es behandelt nicht jedes Buch ausschliesslich seinen Gegenstand,

Das dogmatisch-gnostische Werk: „über die Principien."

sondern in jedem derselben werden die verschiedenen Gegenstände der Gnosis zur Sprache gebracht, nur unter verschiedenen Gesichtspunkten. Auch fehlt es nicht an Unbestimmtheiten und Schwankungen, an Wiederholungen, ungehörigen Einschaltungen, vorgreifenden Erörterungen. Schon den kirchlichen Glauben in seinen einzelnen Artikeln hat O. in der Vorrede gar nicht in der geordneten Reihenfolge eines Irenäus und Tertullian gegeben; aber auch in der Ausführung selbst hält er sich nicht einmal an die anfängliche Beschreibung. Wenn so nun zwar die klare Ordnung und Folge des Zusammenhangs Noth leidet, so fehlt doch der Zusammenhang in den Gedanken und dem System nicht. Eine bestimmte Veranlassung zur Abfassung kennen wir nicht; doch lag sie wohl in innern wie in äussern Gründen. Es mochte für O. Bedürfniss sein, seine vielfach neuen und ihm eigenthümlichen dogmatischen Anschauungen, die er in seinen exegetischen Werken nur stückweise niederschrieb, für sich heraus und zusammen zu stellen zu Einem zusammenhängenden Ganzen; er mochte aber auch in seiner Stellung als Katechet und zu seinen Schülern sich um so mehr dazu gedrungen fühlen. Doch findet sich im Werke selbst hievon keine Andeutung. Leider ist dieses (einige Fragmente und das 4. Buch, das sich in der Philokalie findet, ausgenommen) in der Urschrift nicht mehr auf uns gekommen; wir besitzen es nur in der lateinischen Uebersetzung, welche der Presbyter Rufin im Jahre 397 zu Rom gemacht hat. Diese Uebertragung unterliegt dem Verdacht grosser Untreue. Wahr ist es: sie ist, wenn man sie mit den vorhandenen Ueberresten des griechischen Originals vergleicht, nicht wortgetreu, sondern umschreibend und ungenau; doch gibt sie im Allgemeinen den Sinn des Grundtextes wieder. Was dann im Einzelnen die Aenderungen betrifft, die sich der Uebersetzer im orthodoxen Interesse erlaubte, so beziehen sich dieselben fast nur auf die Lehre von der Trinität, und selbst diese sind theils nicht sehr erheblich, theils leicht zu erkennen und im origenistischen Sinne zu rektifiziren. Zu einer genauern Ermittlung des wahren Sinnes dienen dann noch besonders die Fragmente, die uns Hieronymus in seiner Epistel an den Spanier Avitus[1], zum Theil in wortgetreuer

[1] Ep. 94.

lateinischer Uebertragung, und Justinian am Ende seines berühmten Erlasses an den Patriarchen von Konstantinopel (Epist. Justin. ad Mennam bei Mansi: Sacrorum Consiliorum nova Coll. T. IX) im Original aufbehalten hat. Wenige Abschnitte ausgenommen, kann somit das Werk auch in der Gestalt, in welcher es uns vorliegt, als treue, obschon freiere Nachbildung dessen gelten, was O. geschrieben hat.

Ein Wendepunkt im äussern Leben des O.

Bereits ein Vierteljahrhundert hatte O. mit steigendem Erfolg und Ruhm als Katechet in Alexandria gewirkt; diese gesegnete Thätigkeit daselbst sollte nun bald ein Ende nehmen.

Es war ums Jahr 228, als O. in „Kirchenangelegenheiten" nach Achaja berufen wurde, wie Euseb' ohne nähere Angabe sagt; man vermuthet zu einer Streitverhandlung mit Irrlehrern. Er nahm seinen Weg über Palästina. Hier, in Cäsarea, das ihm schon von früher her lieb war, ward er von dem Bischof Theoktistus unter Zustimmung des Bischofs Alexander von Jerusalem zum Presbyter ordinirt; — eine Auszeichnung, die nachher für ihn verhängnissvoll geworden ist. Was für die Bischöfe das Motiv hiezu war, wissen wir nicht. Vielleicht hatten sie den O. aufgefordert, wieder wie das erste Mal kirchliche Vorträge an die Gemeinde zu halten, und als dieser, eingedenk des Missfallens seines Bischofs, dies abgelehnt, geglaubt, ihn durch die Ordination zum Presbyter auch nach alexandrinischer Kirchenordnung hiezu befähigen zu sollen. Was letzteren bewog, die Würde anzunehmen, — Eitelkeit und hierarchischer Hochmuth war es gewiss nicht; nichts lag dem demüthigen, nur in dem Reiche der Ideen lebenden Manne ferner; auch ist Ehrgeiz das Allerletzte, was seine Gegner ihm vorwarfen. Aber er mochte glauben, er habe kein Recht, sich dem Zureden geachteter Bischöfe entziehen und eine Stellung abweisen zu sollen, die er nicht gesucht und von der sie ihm eine so grosse Erndte für die Kirche Gottes in Aussicht stellten. Freilich, weder er noch seine Freunde hatten dabei die hierarchische Reizbarkeit des alexandrinischen Bischofs, die sie von früherher hätten kennen sollen, und die durch den vermeintlichen oder wirklichen Eingriff in seine Rechte nur gesteigert werden konnte, bedacht.

[1] 6, 23.

Ruhig setzte O. seine Reise nach Achaja fort. In Athen hatte er eine Disputation mit einem Häretiker, deren Akten, wie er sich später beklagte, bald in verfälschten Abschriften in Umlauf kamen. Das ist Alles, was wir von seinem Aufenthalte in Griechenland wissen.

Im Jahr 230, nach etwa zweijähriger Entfernung, kam er nach Alexandria zurück. Hier fand er eine veränderte Stimmung; er muss allerlei Beeinträchtigungen und Anklagen zu erfahren gehabt haben. Er fühlt, dass ein Sturm herannahe, und er beschliesst, demselben auszuweichen. Er hatte in der letzten schon gewitterschwangern Zeit noch immer an der Erklärung des Evangeliums Johannes, am 5. Buche gearbeitet, „indem Jesus den Winden und Wellen des Meeres gebot.“ Als es aber zu arg wurde, „zogen wir hin und wichen aus Aegypten, indem der Herr, der sein Volk aus demselben geführt hat, auch uns errettete.“

In Joh. tom. 6, 1.

Nach seiner Entfernung entlud sich das Gewitter. Leider ist der Bericht hierüber, wie er im 2. Buch der Apologie des Pamphilus zu lesen war, verloren gegangen. Wir besitzen nur noch einen Auszug daraus bei Photius. „Eine Synode von Bischöfen und einigen Presbytern ward (von Demetrius) gegen O. versammelt, und diese beschloss, ihn aus Alexandrien zu vertreiben und ihn hier weder ferner wohnen noch lehren zu lassen, der Presbyterwürde ihn jedoch nicht zu entsetzen. Demetrius aber mit einigen ägyptischen Bischöfen, deren Zustimmung er schon vorher sich versichert hatte, entsetzte ihn auch der Presbyterwürde.“ Hiernach hat die erste dieser Synoden, die wir am besten in das Jahr 231 verlegen, den O. des alexandrinischen Katechetenamts entsetzt und ihn aus der Gemeinde verwiesen, was für ihn gleich bedeutend mit Verweisung und Vertreibung aus Alexandrien war; genau zugesehen hat sie sich also begnügt, nur das bereits schon Thatsächliche zu ratifiziren, indem O. zuvor schon seine Lehrstelle aufgegeben und sich entfernt hatte. Ueber diese ihre Kompetenz ist sie nicht hinausgegangen. Als Theilnehmer dieser Synode werden die ägyptischen Bischöfe und einige Presbytern genannt. Dem Demetrius war aber dies lange nicht genug. Auch des Presbyteramts, das auf eine ihm so

widerwärtige Art dem O. zu Theil geworden, sollte dieser entsetzt werden; und dies geschah auf einer zweiten Synode, die Demetrius aus gleichgesinnten Bischöfen zusammenberufen hatte. Von Presbytern ist diesmal keine Rede, ein Beweis, dass der alexandrinische Klerus anders gegen O. gesinnt war als der Bischof und dessen Kollegen, und dass dieser auf jener ersten Synode gerade an den Presbytern, die jetzt bei Seite gelassen werden, einen Widerstand gegen seine weitergehenden Rachepläne gefunden haben muss. Was Demetrius so gereizt, das war, wie derselbe Photius nach Pamphilus sagt, dass sich O. ohne die Einwilligung und Zustimmung seines (des alexandrinischen) Bischofs, also auf eine ungehörige Weise zum Presbyter habe erheben lassen; er konnte dies um so weniger verschmerzen, als er schon früher, vor langen Jahren, sich durch dieselben Bischöfe, die jetzt in seine Rechte eingegriffen hatten, aus Anlass dieses selben O. so empfindlich verletzt worden war. In dieser seiner Auffassungsweise liess er sich weder durch die Betrachtung der eigenthümlichen Grösse des O., noch des Segens, den derselbe in seiner neuen Stellung der Kirche bringen möchte, noch viel weniger durch Rücksichten auf verhasste benachbarte Bischöfe stören. Massgebend für ihn waren allein hierarchisch-kirchliche und persönliche Rücksichten. Fast scheint es, dass die Entweichung des O. seinen Unwillen auf das Höchste gesteigert; er mochte darin statt der gehofften Unterwerfung und Verzichtleistung auf die unrechtmässige Würde nur ein Beharren in der Anmassung und einen Trotz gegen ihn erkennen. Man hat aus den frühern Aeusserungen des Euseb geschlossen, Demetrius habe den O. auch darum seiner Presbyterwürde entsetzen lassen, weil sich dieser in seinen jüngern Jahren entmannt habe, ein Entmannter aber nach schon bestehenden kirchlichen Gesetzen zu einem kirchlichen Amt unfähig sei. Wir haben aber schon bemerkt, dass, wo von der Entsetzung die Rede ist, bei Euseb wie bei Photius ganz andere Motive angeführt werden. Ob die Beschuldigung der Heterodoxie mituntergelaufen, wie man auch schon angenommen hat, ist wenigstens nicht mit Gewissheit zu sagen, so gewiss es ist, dass nicht bloss in späterer Zeit O. sich über

solche Anschuldigungen zu rechtfertigen, sondern sich schon damals über gefälschte Berichte und Urkunden seiner Disputationen zu beklagen hatte.

Der von der alexandrinischen Synode gefasste Beschluss gegen O. wurde den Bischöfen in Cirkularschreiben mitgetheilt, und von allen, mit besonderer Beflissenheit von dem römischen, anerkannt, mit Ausnahme der Kirchen von Phönizien, Palästina, Arabien und Achaja.

---

## II. Von der Entfernung des O. aus Alexandrien 230 bis zu seinem Tode 260: die palästinensische Periode.

O. siedelt sich in Cäsarea an.

Wohin hätte sich O., nachdem er aus Alexandrien und Aegypten entwichen, wenden sollen, als zu den palästinensischen Bischöfen Theoktistus von Cäsarea und Alexander von Jerusalem? „Es war der Wille Gottes," hatte ihm der letztere einmal geschrieben, „dass die Freundschaft, die uns schon von den Eltern her verband, unerschüttert blieb, ja vielmehr noch inniger und fester ward. Verehren wir doch auch in jenen seligen Männern, die uns vorangegangen sind und bei denen wir bald sein werden, in Pantänus und Klemens, welcher letztere mich vielfach unterstützt hat (s. S. 18), unsere gemeinsamen Lehrer." In der That, sie waren seine alten bewährten Freunde, sie waren theilweise mit Veranlassung zu der Katastrophe gewesen, die ihn getroffen; sie konnten nicht anders, als seine Sache auch zu der ihrigen machen; er durfte es sich sogar sagen, sie würden ihn mit Freuden aufnehmen und ihm eine Freistätte bieten, von der aus er seine alte Wirksamkeit mit neuer Kraft, neuem Glanz und neuem Segen fortsetzen könnte.

Er besuchte zuerst die heiligen Orte Palästina's und verweilte einige Zeit in Jerusalem, als suchte er Ruhe am Grabe des Herrn. Doch nicht hier liess er sich nieder, sondern in Cäsarea, das, wenn auch kein zweites Alexandrien, doch an Reichthum der Bildungsmittel diesem nicht so gar viel nachstand, und durch seine Lage am Meer, durch seine Bedeutung

als Sitz des Statthalters, überhaupt durch seinen jugendlichen Aufschwung jedenfalls Jerusalem, das jetzt kaum nur noch ein Schatten des alten war, weit überbot. Cäsarea ist ihm von nun an eine zweite Heimat geworden; hieher hat er sich, wenn er auch zeitweilig freiwillig oder unfreiwillig es verliess, doch immer wieder zurückgewandt; hier verfliesst die letzte Zeit seines Lebens. Nach Alexandrien ist er nicht mehr zurückgekehrt, obwohl Demetrius schon im nächstfolgenden Jahr 232 starb, und Heraklas, einst sein Schüler und dann sein Mitarbeiter an der Katechetenschule, Bischof wurde. Von einer Zurückberufung, die man erwarten möchte, lesen wir nichts; wir wissen nicht, ob es geschehen, und wenn, warum er es ausgeschlagen; noch, ob es unterlassen worden, und wenn dies, aus welchen Gründen. Die Sachlage änderte sich auch nicht, als Heraklas nach 16jähriger Verwaltung des Bisthums starb und Dionysius sein Nachfolger wurde, der dem O. ebenfalls befreundet und ein Schüler von ihm war. Den grössten Verlust erlitt unstreitig durch den Abgang des O. die Katechetenschule in Alexandrien; doch ist sie darum nicht eingegangen, wie sie auch nicht erst durch ihn war in's Leben gerufen worden, sondern vor ihm schon bestanden hatte.

Unterdessen war das Zirkularschreiben des Bischofs Demetrius, das den von den ägyptischen Bischöfen auf der alexandrinischen Synode gefassten Beschluss gegen O. enthielt und motifirte, auch in Cäsarea eingetroffen. Leider ist uns dasselbe nicht erhalten und wir kennen es somit nicht in seinem Inhalte; doch lässt sich von vorn herein annehmen, dass es, um den Gewaltschritt zu rechtfertigen, schwere Anklagen enthalten haben müsse, die wohl auch sich auf einige Lehrpunkte bezogen; gewiss ist, dass O., als er das Schreiben zu Gesicht bekam, aufs Höchste bewegt war. Er hat Mühe, sich zu fassen. „Der Feind," schreibt er im Eingang des sechsten Tomus seines Commentars zum Ev. Johannes, den er um diese Zeit begann, „der Feind ist auf's Heftigste gegen uns zu Felde gezogen durch ein in Wahrheit anti-evangelisches Schreiben; er hat alle Winde der Bosheit in Aegypten gegen uns losgelassen. Es gilt jetzt, sich in tiefster Seele zusammen zu nehmen, auf dass nicht böse Gedanken den Sturm

auch in unser Inneres zu bringen vermögen." Aehnlichen Empfindungen begegnen wir in einem Brief, den er um diese Zeit an seine alexandrinischen Freunde zur Rechtfertigung schrieb und von dem uns einige Bruchstücke erhalten sind. Seine ägyptischen Feinde gemahnen ihn an jene israelitischen Priester, Aeltesten und Obersten, gegen welche die Propheten so oft ihre Reden gerichtet haben; — eine alte und doch immer neue Geschichte. Er ruft seinen Freunden die Worte der Schrift in's Gedächtniss: „Niemand traue seinem Nächsten, Niemand verlasse sich auf die Führer"[1]; und „die Leiter meines Volkes kennen mich nicht; sie sind weise genug, unrecht zu thun, aber unweise, recht zu thun"[2]. Indessen ist er weit entfernt, mit dem gleichen Mass seinen Feinden zu messen, die ihn vor aller Welt verurtheilt haben. „Wir müssen sie mehr bemitleiden als hassen; für sie beten, nicht ihnen fluchen, denn um zu segnen sind wir geschaffen." Das Urtheil überlässt er mit Zuversicht Gott, besonders auch im Hinblick auf das, was Ep. Jud. V. 9 zu lesen.

[1] Mich. 7, 5.
[2] Jerem. 4, 22.

Welcherlei Art im Besonderen die Anklagen häretischer Lehrmeinungen waren, die gegen ihn erhoben wurden, wissen wir ebenfalls nicht; doch scheint eine derselben ihm zum Vorwurf gemacht zu haben, dass er gelehrt habe, es könne der Teufel dereinst noch selig werden; wenigstens rechtfertigt er sich hierüber in demselben Brief an seine Freunde. Die Sache war diese. In einer Streitunterredung mit ihm, wir wissen nicht wo, vielleicht war es zu Athen, hatte ein gewisser Kandidus, ein valentinischer Gnostiker, den Satz aufgestellt, der Teufel sei von Natur böse und es sei daher unmöglich, dass er je könnte selig werden. Es war dies ganz im Sinne der valentinischen Häresie, nach der die einen der geschaffenen vernünftigen Wesen schon von Natur so gut und vollkommen sind, dass es ganz unmöglich ist, dass sie schliesslich verloren gehen können, während die andern wieder von Natur so schlecht sind, dass sie unrettbar verloren gehen. Es verstand sich von selbst, dass, einmal einen Teufel angenommen, dieser nur in die Reihe der letzteren und zwar an die Spitze derselben zu stellen war. Zu den durchgreifendsten Eigenthümlichkeiten in der Lehre des O. gehört

nun aber die dieser valentinischen Meinung geradezu entgegengesetzte Ansicht, dass, im Unterschied von dem absoluten Gott, in dem das Gutsein von Natur und durch freien Willen wesentlich so zusammenfalle, dass er nicht anders als unwandelbar gut sein könne, alle geschaffenen vernünftigen Wesen ohne Unterschied von Natur weder unbedingt gut noch böse seien, dass vielmehr die Freiheit des Willens zu sittlich Guten oder Bösen mache, diese Freiheit aber eine unverlierbare sei und somit auch eine stete Möglichkeit des Gut- oder Böse-Seins und -Werdens in sich schliesse. Demgemäss bestritt er die Behauptung des Candidus und erklärte, man könne vom Teufel, sofern man von seiner Natur rede, nicht sagen, dass er nicht gerettet werden könne; denn er unterschied zwischen der Natur des Teufels, nach der derselbe ein Geschöpf Gottes sei, und zwischen dessen sittlichem Wesen, wornach derselbe aus sich selbst sei, was er als Teufel sei. Uebrigens selbst auch vom Standpunkt des freien Willens aus musste O. es bestreiten, dass der Teufel nicht selig werden könne; aber allerdings nicht als Teufel, und so lange er dies verbleibe; daher denn O. auch wieder sagen konnte, es sei ihm nie eingefallen zu lehren, der Teufel als solcher könne dereinst noch selig werden. Diese Distinktionen waren nun allerdings so fein, dass der gemeine Gläubige sie leicht übersah. Diesem war es genug, zu hören, O. habe gelehrt, der Teufel könne noch selig werden; und das klang ihm wie eine Blasphemie. Nichts destoweniger konnte sich O. in seinem Schreiben an seine alexandrinischen Freunde mit Recht darüber beklagen, dass man ihm eine Lehre zuschreibe, die kein Vernünftiger aufstellen könne. Auf die Akten der Disputation, die in Gegenwart Vieler gehalten worden, könne man nicht gehen, wenigstens nicht auf die Abschrift, die der Gegner verbreitet, der davon und dazu gethan habe, wie es ihm beliebte. „Sind es nun auch häretische Menschen gewesen, die so Etwas zu thun gewagt, so werden doch auch die, welche diesen Verdächtigungen Glauben schenken, dem Gerichte Gottes anheimfallen.“ Ein authentisches Exemplar der Verhandlung habe er übrigens seinen palästinensischen Freunden auf deren Verlangen zukommen lassen.

Auch noch über andere ähnliche Fälschungen beklagt sich O. in jenem Brief. So habe in Ephesus ein Häretiker, der auf jede Weise ihm aus dem Wege gegangen, eine fingirte Streitunterredung mit ihm aufgesetzt und verbreitet. Zu Antiochien, wo er ihn dann getroffen, habe er ihn zur Rede gestellt und verlangt, dass das Machwerk den Brüdern vorgelegt werde, „damit sie, die meine Schreibart und Lehrweise kennen, über die Aechtheit urtheilen.“ Da habe sich aber der Mensch geweigert und so sich als Betrüger selbst entlarvt. —

Man sieht, O. und die Häresie lagen im Kampf mit einander. Dass der grosse Kirchenlehrer seinen Mann stellte, wo es galt, „die falsche Gnosis“ zu bekämpfen, darüber ist sich nicht zu verwundern; auch darüber nicht, wenn diese letztere in einigen ihrer Vertreter sich an den gefeierten Kirchenlehrer machte und, mit welchen Waffen auch immer, über ihn so gerne triumphirt hätte. Doch hierüber hätte sich O. noch wegsetzen können. Man sieht aber aus jenem Briefe noch ein Anderes; das nämlich, dass diese häretischen Insinuationen von seinen Feinden in der Kirche begierig aufgenommen und verbreitet wurden und ihnen Glauben geschenkt ward; und das war es, was ihm weit mehr Mühe machte, ja die allermeiste.

Er nimmt hier seine alte schriftstellerische und Lehr-Thätigkeit wieder auf.

Diese Stürme konnten indessen den Grund seiner Seele nicht trüben, noch viel weniger erschüttern. Er blieb in Cäsarea derselbe, der er in Alexandrien gewesen war; auch seine Thätigkeit blieb dieselbe. Ihr war kein Ziel dadurch gesetzt worden, dass er aufhörte, Alexandrien anzugehören; nur der Wirkungskreis hatte sich verändert, und seine Feinde hatten eben durch seine Vertreibung nur zur weitern Ausbreitung desselben beigetragen.

Sobald er die nöthige Ruhe des Geistes gewonnen, machte er sich wieder an seine schriftstellerischen Arbeiten, zunächst an die Fortsetzung seines Commentars über das Evangelium Johannes.

Ebenso nahm er auch seine katechetische Thätigkeit hier wieder auf. Unter dem Schutz seines Freundes, des Bischofs Theoktistus, eröffnete er in Cäsarea eine gelehrte chrisfliche

Schule, welche bald mit der zu Alexandrien wetteiferte. Es sammelten sich um ihn heils- und lernbegierige Schüler in grosser Anzahl aus der Nähe und aus der Ferne.

Unter den letzteren nennen wir vor allen Gregorius aus Pontus, den nachmaligen berühmten Bischof von Neucäsarea.

Sein Schüler Gregorius Thaumaturgus.

Er hatte mit seinem Bruder Athenodorus die Schwester, deren Gatte als Präfekturbeamter nach Cäsarea versetzt worden war, aus dem fernen Pontus hieher geleitet, um sie ihrem Gatten, der sich bereits hier befand, wieder zuzuführen. Doch gedachte er hier nicht länger zu verweilen, sondern wollte nach dem benachbarten Berytus übersiedeln, um auf der dortigen Rechtsschule, dem berühmten Sitze römischer Rechtsgelehrsamkeit, das römische Recht zu studiren. Er hatte sich nämlich für „das Forum," d. h. für die Laufbahn eines Sachwalters, entschieden, doch weniger aus innerer Neigung, als von seinem bisherigen Lehrer der lateinischen Sprache biezu bestimmt. Früher hatte er blosser Rhetor werden wollen, was ihm wohl mehr zugesagt, wenigstens hat er auch später den Rhetor nie verläugnen können. Was seine religiösen Ueberzeugungen betraf, so war er zwar, von heidnischen Eltern geboren, selbst auch im Heidenthum aufgewachsen, aber seit dem Tode seines Vaters, den er 14 Jahr alt verlor, dem Christenthum zugewendet, oder, wie er sich selbst ausdrückt, „nicht ohne Verlangen nach der Erkenntniss des Wahren."

Wie doch die Wege der Menschen oft so wunderbar laufen! An nichts weniger hatte Gregor, als er seine Reise vom Pontus nach Cäsarea unternahm, gedacht, als an einen längern Aufenthalt in dieser letzteren Stadt; und doch sollte gerade dies Cäsarea ein Wendepunkt in seinem Leben werden. Es war offenbar, er selbst drückt es in diesen Worten aus, „sein guter Engel, der ihn hieher führte." Er führte ihn dem O. entgegen. Und nicht so bald hatte dieser den jungen Mann kennen gelernt, in dem er eine suchende Seele erkannte, als er auch die ganze Macht seines Wortes, seines Geistes, seiner christlichen Ueberzeugung, seiner edlen und herzgewinnenden Persönlichkeit aufbot, um ihn fest zu hal-

ten und für eine neue Lebensrichtung zu gewinnen. Der junge Mann konnte nicht widerstehen: er liess Berytus, das Rechtsstudium, die Sachwalterlaufbahn fahren und setzte sich zu den Füssen seines neuen Meisters. Er gab sich ihm mit ungetheilter Seele hin; er ward sein gelehrigster Schüler. „Wie ein Feuerfunke, der mitten in unsere Seele drang, ward die Liebe zu dem durch seine unaussprechliche Schönheit alle an sich ziehenden liebenswürdigsten heiligen Worte (Logos), wie zu diesem Manne, dem Freund und Ausleger desselben, in uns entzündet, so dass ich davon auf's Tiefste ergriffen mich um nichts mehr, was sonst mir wichtig war, nicht einmal mehr um meine trefflichen Gesetze, zu kümmern anfing, ja selbst nicht mehr um mein Vaterland und meine Verwandten, die anwesenden wie die fernen.“ Die Empfindung seiner Liebe für seinen Lehrer, der ihm war, was David dem Jonathan, hat Gregor auch mit den Schriftworten ausgedrückt: „Und es schmolz Jonathan's Seele mit David's Seele zusammen.“ Fünf Jahr lang blieb er sein Schüler. „Mit so gewaltigen Banden hat dieser David uns gebunden und hält uns noch immer und wird, auch wenn wir uns (leiblich) entfernen, unsere Seelen doch nicht loslassen.“ Kurz vor dem Ausbruch der Verfolgung des Maximin, welche den O. veranlasste, nach Kappadozien zu entweichen, muss Gregor Cäsarea verlassen haben, also etwa um's Jahr 235. Ist diese Annahme richtig, so wäre er bald nach der Ansiedlung des O. hier eingetroffen, worauf auch einige Andeutungen in seiner Abschiedsrede schliessen lassen, in denen der frische Eindruck jener Vorgänge, die den O. von Alexandrien nach Cäsarea geführt, nicht zu verkennen ist. Von den 5 Jahren dürfen daher das erste, in dem er kam, und das letzte, in dem er schied, nicht als voll gerechnet werden. Welche Jahre waren dies für Gregor! Eine Paradieseszeit, wie er selbst sagt. Als er schied, um nach seinem Pontus zurückzukehren, hielt er vor einer zahlreichen Versammlung und in Gegenwart des O. eine Abschiedsrede oder vielmehr eine Dank- und Lobrede auf diesen seinen verehrten Meister und Freund. Es ist ein Panegyrikus, wie solcherlei Reden jetzt häufig vorkommen, nicht ohne vielfache rhetorische Schnörkel, Zier-

athen und Uebertreibungen; aber zweierlei fühlt man durch: die Begeisterung, die O. einzuflössen gewusst, nicht nur für ihn, den Meister, sondern noch vielmehr für die idealen Güter, deren damaliger Vertreter und Lehrer er war, sowie den Schmerz des jungen Mannes, scheiden und in eine ihm fremd gewordene Welt eintreten zu müssen. Doch „wir tragen auch Saamen mit uns, den wir von dir empfiengen."

Was wir bisher von Gregor mitgetheilt, haben wir dieser Abschiedsrede entnommen.

So lange er um O. gewesen, hatte er ganz der Philosophie gelebt, oder, was dasselbe im Sinne der Kirchenväter ist, dem Christenthume, und von aller andern Beschäftigung abstrahirt. „Was anders wäre auch der Seele so eigen oder was ihrer so würdig, als für sich selbst zu sorgen und ihren Blick nicht nach Aussen zu richten und Fremdartiges zu thun?" Es war diess auch ganz im Sinne des O., dem es als das Höchste galt, in der idealen Welt zu leben. Als aber Gregor nach dem Pontus zurückgekehrt war, scheint er hier, vielleicht zunächst in Folge äusserer Verhältnisse, eine weltliche Laufbahn eingeschlagen oder doch längere Zeit in einem Schwanken gelebt zu haben. Wir schliessen dies aus einem Brief, den O. um's Jahr 240 an ihn schrieb. „Du könntest wohl," so lautet im Wesentlichen dieser Brief, der uns zugleich über die origenistische Auffassung des Verhältnisses der profanen Studien und Beschäftigungen zu den theologischen Aufschluss gibt, „du könntest wohl nach deinen guten Anlagen ein ausgezeichneter römischer Jurist oder auch hellenischer Philosoph aus einer von den bessern Schulen werden. Doch ich möchte viel lieber wünschen, dass du als Ziel dir das Christenthum setztest, worauf du deine ganze Geisteskraft hinlenktest, als Mittel dazu aber die enzyklischen und propädeutischen Wissenschaften der Philosophie benutztest: Geometrie, Musik, Grammatik, Rhetorik, Astronomie." O. meint, eben dies sei vielleicht auch angedeutet in dem Befehl Gottes an die Israeliten, von ihren ägyptischen Nachbarn goldene und silberne Gefässe und Kleider zu entlehnen. „Indem sie die Aegypter beraubten, sollten sie so den nöthigen Stoff zur

Herrichtung dessen, was zum göttlichen Kultus gehörte, erhalten; denn hieraus ist das, was dann im Allerheiligsten aufgestellt wurde, verfertigt worden. Das war der Gewinn, den die Israeliten aus ihrem Aufenthalt in Aegypten zogen, dass sie so kostbaren Stoff, den sie den Aegyptern entzogen, die ihn schlecht brauchten, sie selbst aber durch die Weisheit Gottes belehrt, für den Dienst des wahren Gottes verwandten, im Ueberfluss bekamen.“ Eine Deutung, die ächt origenistisch ist, doch auch schon bei Irenäus I. 1, S. 513 f. sich findet! So eifrig O. mahnt, das Christenthum als Ziel sich zu setzen und die profanen Wissenschaften als Hülfsmittel dazu zu benutzen, so dringend warnt er vor einem entgegengesetzten Verfahren. „Es pflegt die h. Schrift den Hinabzug der Kinder Israel aus dem gelobten Land nach Aegypten wohl auch als nicht gut darzustellen, hiermit andeutend, dass es für Einige vom Uebel sei, bei den Aegyptern, d. h. bei den weltlichen Wissenschaften sich noch aufzuhalten, nachdem man zum Gesetze Gottes und zur wahren israelitischen Frömmigkeit sich einmal bekannt. Und leider muss ich dir aus Erfahrung sagen, dass deren nur Wenige sind, die, wenn sie die Annehmlichkeiten Aegyptens gekostet, aus demselben ausgezogen sind, Viele dagegen, denen ihre griechische Bildung ein Fallstrick wurde, um häretische Meinungen zu erzeugen, die gleichsam goldene Kälber in Bethel, d. h. im Hause Gottes, errichteten. Du nun, mein Sohn, lege dich vor allem auf das Studium der h. Schriften, aber mit rechter Aufmerksamkeit, mit einem gläubigen Gemüth, mit einer Forschbegier, die den der Menge verborgenen Sinn sucht.“ Seinen Brief schliesst O. mit den Worten: „Es ist meine väterliche Liebe zu dir, die mich so hat sprechen lassen. Ob ich recht daran gethan, weiss Gott und sein Christus und der am Geiste Gottes und Christi Theil hat. Möchtest auch du dessen theilhaftig sein und es immer mehr werden, auf dass du nicht bloss sagen kannst, wir sind Christi, sondern auch, wir sind Gottes theilhaftig geworden.“

Der Brief scheint nicht ohne Wirkung auf Gregor geblieben zu sein; wenigstens hat er sich der juridischen oder philosophischen Laufbahn gänzlich entschlagen. Er ward später

Bischof von Neucäsarea in Pontus. Sein Leben und Wirken daselbst hat die Sage mit vielen Wundern verherrlicht, die ihm auch den spätern Beinamen Thaumaturgus (der Wunderthäter) eintrugen. Als er sein Amt antrat, so lautet eine dieser Erzählungen, habe er nur 17 Gläubige vorgefunden, sonst alles Heiden; als er zum Sterben kam und nach der Zahl der noch Ungläubigen in seiner Gemeinde nachfragen liess, seien derselben nur noch 17 gewesen, sonst alles Christen.

Dessen Lobrede auf O.

In seiner Abschieds- und Lobrede hat uns Gregor auch eine Schilderung von dem Wesen, dem Umfang und Stufengang gegeben, den im katechetischen Unterricht sein verehrter Meister befolgte.

Hiernach war dieser Unterricht zunächst ein philosophischer, und dessen dialektische Aufgabe, das Denken und die Urtheilskraft zu reinigen und zu schärfen. Wie aber schon Plato's Philosophie sich auf die 3 Haupttitel zurückführen lässt: Dialektik, Physik und Ethik, so schloss nach diesem Vorgang der philosophische Unterricht des O. auch die Physik, oder, wie man es damals nannte, die Physiologie, d. h. die Betrachtung der Natur und Welt (des Kosmos), ihrer Kräfte und Gesetze in sich; denn „an die Stelle des blossen Staunens nach Art der Thiere sollte eine vernünftige d. h. auf die Erkenntniss der Gesetze gegründete Bewunderung der h. Oekonomie des Weltganzen treten.“ Weitaus die wichtigste Stelle nahm aber die Ethik ein. „O. wollte uns zu Solchen bilden, die frei von Trauer und Empfindlichkeit für jede Art von Uebel, wohl geordnet und gelassen, gottähnlich und wahrhaft selig wären.“ Und nicht blos durch eigentliche ethische Betrachtungen, sondern auch durch psychologische, „welche der Seele gleichsam einen Spiegel vorhielten,“ suchte er ethisch zu wirken; ganz besonders aber durch sein eigenes Vorbild, „indem er selbst so sich darzustellen suchte, wie er den, welcher recht leben will, schilderte; und so zwang er uns gewissermassen, sittlich zu leben, durch das eigene Thun seiner Seele, der anzuhängen er uns beredete.“ Was die Kenntniss der verschiedenen philosophischen Systeme betraf, so wollte O. als Eklektiker, dass seine Schüler keines derselben von ihrem Studium ausschlössen; nur mit den Produkten der

Atheisten (der Epikuräer) sollten sie ihre Seelen nicht „beflecken." „Er führte uns nicht etwa nur in ein philosophisches System hinein, noch liess er uns darin festsitzen, sondern er führte uns durch alle, weil er wollte, dass wir mit keinem unbekannt blieben. Was nützlich und wahr bei jedem Philosophen war, das wählte er aus und legte es uns vor, was aber falsch war, sonderte er aus; so hielt er es besonders mit dem, was in die Sphäre der Gottesfurcht fiel."

Aus der theologischen Unterweisung, zu der O. von der philosophischen überging, hebt Gregor besonders 3 Punkte hervor: das Dringen darauf, dass man in der Lehre von Gott und göttlichen Dingen nur Gott selbst und seinem Zeugniss glauben solle, — ein indirektes Dringen auf die Anerkenntniss der göttlichen Autorität der h. Schriften der Christen, in denen eben dies Gotteswort und Zeugniss zu finden; dann die Meisterschaft, die in der Auslegung dieses Wortes Gottes O. entwickelte, — „der einzige unter den jetzt lebenden Menschen, die ich selbst kennen lernte oder von denen ich durch Andere hörte, der die göttlichen Aussprüche rein und klar versteht und Andern auszulegen weiss, in Kraft desselben Geistes, der die Propheten inspirirte; denn derselben Macht wie die Propheten bedürfen deren Ausleger; und Niemand wird wohl einen Propheten fassen und verstehen, dem nicht derselbe Geist, der die Prophetie eingegeben, auch das Verständniss geschenkt hat." Als Drittes endlich bezeichnet Gregor den Tiefsinn der Spekulation, den O. an den Tag gelegt und der sich vor Allem in seiner Logoslehre geoffenbart habe.

Die homiletische Thätigkeit des O. in Cäsarea.

Zu dieser katechetischen und literarischen Thätigkeit, die O. entfaltete, trat noch eine neue, dritte Art, die homiletische. Seit er nämlich in Cäsarea war, hielt er auch Vorträge an die Gemeinde in der Kirche, wozu ihn, wie wir wissen, schon früher die ihm befreundeten Bischöfe eingeladen hatten. Beide wohnten auch nicht selten diesen Vorträgen an; und hervorgehoben wird dabei, dass sie denselben nicht, wie sonst der Brauch war, etwas beifügten, etwa ein Schlusswort; sie überliessen ihm also das Ganze des Lehrens und Predigens[1]. Diese homiletischen Vorträge, die sich über einen grossen Theil der h. Schrift

[1] Euseb 6, 27.

verbreiteten, bilden einen ansehnlichen Bestandtheil der Werke des O.; ehe er sie hielt, pflegte er sie niederzuschreiben; seit seinem 60. Jahre, „nachdem er sich durch lange Uebung eine grosse Fertigkeit im Reden erworben hatte, gestattete er, dass Geschwindschreiber seine Homilien nachschrieben“ ', die er selbst also zuvor nicht niedergeschrieben, vielleicht nicht einmal genau meditirt hatte.

' Ib. 6, 38.

Die Verfolgung durch Maximin im Jahre 235 bis 237. O. entweicht nach dem kappadozischen Cäsarea.

Fünf Jahre ungestörten Wirkens hatte O. in Cäsarea hingebracht, als Maximin im Jahre 235 zum Thron gelangte. Der Hass gegen das Haus seines Vorgängers machte den neuen Kaiser zum Feind des christlichen Namens. Fast scheint es, als habe es die Verfolgung ganz besonders wieder auf die Männer abgesehen, welche den Uebertritt zum Christenthum vermittelten und beförderten; wenigstens sah sich O. im Falle, derselben aus dem Wege zu gehen. Eine Versuchung, das war der Grundsatz des besonnenen Mannes, die uns ohne unser Zuthun trifft, müssen wir muthig und getrost bestehen; verwegen ist es aber, wenn wir ihr ausweichen können, es nicht zu thun. In Cäsarea in Kappadozien, wo ihm der Bischof Firmilian, den wir schon in Cyprian's Leben kennen lernten, befreundet war, lebte er an die 2 Jahre in tiefster Verborgenheit im Hause einer christlichen Jungfrau, Juliana. Er fand hier reiche wissenschaftliche Hülfsmittel, in deren Besitz die Jungfrau als Erbin der Büchersammlung jenes Symmachus, der durch seine Uebersetzungen des a. Testaments bekannt ist, gekommen war: exegetische Arbeiten desselben und vielleicht auch ein Exemplar von dessen Bibelübersetzung, doch jedenfalls nicht das Autographon.

Seine Zuschrift an die eingekerkerten Ambrosius und Theoktistus: „Ermunterung zum Martyrium.“

Von hier aus erliess O. seine Zuschrift „Ermunterung zum Martyrium,“ an seinen Freund Ambrosius. Derselbe war mit einem cäsareensischen Presbyter Protoktetus, wir wissen nicht wo, vielleicht in Cäsarea, wohin er dem O. gefolgt sein mochte, festgenommen worden und sah im Gefängniss dem Tod entgegen. O. würde in ihm viel verloren haben nach innern wie äussern Beziehungen; das aber sah der edle Mann nicht, er sah nur die Herrlichkeit eines Martyrtodes. Hiezu wollte er ihn und seinen Leidensgefährten wie einst seinen Vater stark machen. Und er thut dies mit allen Motiven, die

er theils aus den allgemeinen Glaubensanschauungen der damaligen christlichen Welt, theils aus seinen eigenen und besonderen, theils aus den persönlichen Verhältnissen des Ambrosius nimmt. Sie alle aber belegt er entweder mit Bibelstellen oder leitet sie aus ihnen geradezu ab, so dass man wohl sieht, er habe seinen Freunden in ihrer ernsten Lage nicht Menschen- sondern Gotteswort reichen wollen. Aber freilich lässt er die Stellen der h. Schriften besonders des a. Testaments, die er nach den LXX zitirt, nicht selten etwas ganz Anderes sagen, als ihr richtig verstandener und ausgelegter Text lautet, worüber sich nicht zu verwundern, wenn wir seine Exegese werden näher kennen lernen (s. u.). Gleichwohl hat die Schrift ein erhöhtes Interesse; denn was er hier seinen Freunden schreibt, das wird ihm ohne Zweifel schon vorgeschwebt haben, als er in seinen Jünglingsjahren sich zum Martyrium hindrängen wollte; und ebendasselbe wird ihn gestärkt haben, da er als Greis dasselbe zu bestehen hatte und mit einem hohen freudigen Muthe bestand, wenn er auch nicht unmittelbar daran starb und also nach dem damaligen Sprachgebrauch der Kirche kein eigentlicher Märtyrer war, sondern nur ein Konfessor.

Inhalt dieser Zuschrift.

Was O. seinen Freunden in erster Linie vorhält, das sind die unvergleichlichen Güter, die der Preis des Martyriums seien und durch dasselbe so zu sagen „erkauft“ werden.

Und zwar ist es selbstverständlich zunächst die ewige Glorie und Seligkeit, auf die er seine Freunde hinweist. „So wir in der Zeit der Trübsal, wenn unsere Dränger unsere Seelen gleichsam pressen wollen, in unserer innersten und höchsten geistigen Kraft uns abkehren von der harten Gegenwart und hinblicken auf das, was um der in derselben bewiesenen Geduld willen allen denen, die in Christo recht gekämpft haben, durch die Gnade Gottes aufbewahrt ist, so gilt auch uns, was Paulus von der ewigen Herrlichkeit sagt;' und in um so reicherem Maasse, je mehr der Trübsal hienieden gewesen sein wird.'“

'Röm. 8, 18; II. Cor. 4, 17. 18.
'c, 2.

Als den Kern dieser Herrlichkeit bezeichnet er aber die ungehemmte und bleibende Gemeinschaft mit Gott und kraft derselben das Erkennen aller Wahrheit nicht mehr in ihrem

Räthsel und Spiegel, sondern in ihrem Wesen; hiezu zu gelangen sei aber nicht möglich, wenn nicht zuvor die Wand des materiellen Körpers durchbrochen werde, der den Geist verhindere, reiner Geist zu sein, und ihn von Gott scheide. In einer Reihe von Aussprüchen drückt O. diese Gedanken aus. „Was könnte es Seligeres geben für den kreatürlichen Geist, als das volle Sein in und mit Gott, dem absoluten Geist, mit dem unsere Seele nach ihrem logischen Wesen verwandt ist, denn beide sind intelligibel, unsichtbar und unkörperlich, und zu dem sie einen unvertilgbaren Zug hat, der selbst noch in denen, die in der Irre gehen, einige Spuren des göttlichen Willens aufzeigt und bewahrt! Oder wozu sollte der Schöpfer diesen Durst nach der Gemeinschaft mit ihm anerschaffen haben, wenn den vernünftigen Wesen nicht möglich wäre, das zu erlangen, wozu sie von Natur ein so gewaltiges Verlangen haben? Wie jedes unserer Glieder in einer eigenthümlichen Beziehung zu Etwas steht, z. B. die Augen zum Sichtbaren, die Ohren zum Hörbaren, so unser Geist (Nus) zu dem Intelligibeln und zu Gott, der noch über dem Intelligibeln ist. Was also zaudern und bedenken wir uns, den vergänglichen Leib, der uns nur ein Hinderniss ist, und das irdische Zelt, das unsere Seele beschwert und den Nus belästiget, abzulegen, und so von den Banden frei zu werden und den Wellen zu entrinnen, mit denen Fleisch und Blut zu kämpfen hat, um mit Jesu Christo die der Seligkeit zukommende Ruhe zu geniessen, schauend das Wort (Logos) selbst, das ganz durch das Ganze lebendig ist, genährt von ihm, und die in ihm mannigfaltigste und reichste Weisheit erfassend, gebildet von der Wahrheit selbst und in der Gemeinschaft mit dem wahren und unvergänglichen Lichte aller Gnosis am Geist erleuchtet, um das zu schauen, was durch jenes Licht nur immer geschaut werden kann von Augen, die das Gesetz des Herrn helle gemacht hat!'... Wahrlich noch Mehreres und Herrlicheres, als Paulus gehört, der in den dritten Himmel entrückt worden, werdet ihr sofort vernehmen und dann nicht mehr (wie Paulus) wieder herabsteigen müssen auf diese Erde, wenn ihr Jesu das Kreuz nachtraget, an dem wir einen Hohenpriester haben, der durch alle Himmel gegangen ist'.

c. 47.

Heb. 4, 14.

Wenn ihr daher Jesu nachfolget, werdet ihr durch die Himmel gehen, so nicht blos die Geheimnisse der Erde sondern auch der Himmel durch- und überschauend. Denn in Gott sind wie in einem unerschöpflichen Schatz noch viel herrlichere Schauspiele als diese (hienieden), die aber keine Kreatur fassen kann, bevor sie nicht von dem Leibe gelöst ist."' 'c. 13.

Nicht minder charakteristisch als diese Hervorhebung der Erkenntniss im Begriff der Seligkeit ist die origenistische Anschauung vom materiellen Körper als einer Schranke, Scheidewand und einem Hemmschuh des Geistes, daher als dessen Entfesselung die Entkörperung dargestellt wird. „An die Pforten des Todes geführt werden heisst geführt werden an die Pforten der Freiheit.... Wer aus dem Leibe wallt, ist daheim bei dem Herrn des Alls."' 'c. 22; 4. Doch meint es O. nicht so, dass schon „der gemeine, natürliche" Tod an und für sich dazu führe, sondern jener, durch den man seinen Gehorsam, seine Treue und Liebe gegen den einen wahrhaften Gott bezeuge und besiegle; „das ist jener Tod, von dem es Ps. 116, 15 heisst: der Tod seiner Heiligen ist köstlich in den Augen des Herrn."' 'c. 29. Wer aber freilich ein solches Maass von Liebe und Treue durch seinen Tod bewiesen, der dürfe dann auch versichert sein, dass ihm von Gott hinwiederum mit einem vollen gerüttelten Maasse werde zugemessen werden; „denn wahrlich über Verdienst der um seinetwillen bestandenen Kämpfe und Mühsale gibt Gott, der nicht karg ist, sondern gross und herrlich in seinen Gnaden gegen die, welche eine volle Liebe zu ihm bewiesen und in kraft derselben ihr irdenes Gefäss so viel möglich verachteten."' 'c. 2.

Wenn O. seinen Freunden die Segnungen des Martyriums vorhält, so spricht er wohl auch von einer sündentilgenden Kraft desselben. Es war dies eine Zeitanschauung, die wir schon von Tertullian her kennen;' 'I. 2, S. 478; 758. auch hätte ein sofortiges und unmittelbares Eingehen in die Seligkeit des Paradieses, was ja als eine Prärogative der Märtyrer galt, nicht angenommen werden können, wenn man nicht jene als vorausgehend sich gedacht hätte. Nach seiner Weise sucht O. auch eine biblische Begründung hiefür. Und er thut dies durch den Begriff der Taufe, „ohne welche Sündenvergebung nicht zu er-

langen sei." Nun aber werde das Martyrium vom Herrn als eine Taufe bezeichnet Marc. 10, 38; Luk. 12, 50; folglich dürfe man auch von dieser Bluttaufe dieselben Wirkungen annehmen, wie von der Wassertaufe; und da diese nach der Schrift nicht wiederholt werden dürfe, der Mensch aber auch nach erhaltener Taufe doch wieder sündige, so sei eben die Bluttaufe „gegeben". O. setzt nämlich voraus, dass die Wirkungen der Taufe mit Wasser und Geist sich nur auf Vergebung derjenigen Sünden erstrecken, deren man sich vor der Taufe schuldig gemacht.' 'c. 30.

Eine andere Zeitvorstellung, die O. ebenfalls theilte im Interesse der Verherrlichung des Martyriums, war die, dass dasselbe in seinen Wirkungen nicht bloss dem Märtyrer zu gute komme. „Vielleicht, wie wir durch das kostbare Blut Jesu Christi erkauft worden sind, werden so auch durch das kostbare Blut der Märtyrer Einige erkauft werden."' 'c. 50. Diese Vorstellung von einer sühnenden und reinigenden Kraft des Todes der Märtyrer, analog derjenigen des Todes Jesu Christi, nur dass sie hier eine universelle war, auf die ganze Welt ging, während sie dort eine partielle ist, auf „Einige" oder „Viele" geht, vermittelt sich O. durch den Priester-Begriff. Die Märtyrer sind ihm nämlich wahrhafte Priester. „Wie nun aber Jesus Christus als der rechte Hohepriester sich selbst als Opfer darbrachte, so bringen die Priester, deren Hohepriester er ist, sich selbst als Opfer dar, wesswegen sie auch um den Altar stehend erblickt werden als an dem ihnen zukommenden Ort.... Oder wer anders ist ein reiner Priester, der ein reines Opfer darbringt, als der, so fest am Bekenntniss hält, und Alles thut, was zu einem Martyrium gehört?... Und wenn die, welche nach dem mosaischen Gesetz den Altardienst versahen, durch das Blut der Stiere und Böcke Sündenvergebung, wie es schien, vermittelten, so werden doch wohl die Seelen der um des Zeugnisses Jesu Christi willen Hingerichteten nicht vergebens am himmlischen Altar stehen, sondern denen, die darum flehen, Sündenvergebung vermitteln'.... 'c. 30. Fürwahr die Märtyrer verdienen doch wohl mehr erhöht zu werden, als wenn sie blos Gerechte geblieben, und nicht auch Märtyrer geworden wären."' 'c. 50.

So unvergleichlich der Segen eines treuen Bekenntnisses und Martyriums, so gross, ja entsetzlich sei dagegen der Fluch des Gegentheils. Dies ist ein weiterer Hauptpunkt, den O. seinen eingekerkerten Freunden vorhält, und wodurch er sie ebensosehr vom Abfall abschrecken wollte, als er sie durch jene anderen Vorstellungen ermuthigte. Der römischen Staatsreligion und ihrem Kultus huldigen, den obrigkeitlichen Forderungen hiezu Folge leisten oder sich doch von ihren Drohungen und Gewaltmassregeln dazu bewegen lassen, das schliesse für einen Christen nichts anders in sich als eine Verläugnung seines Gottes, des einzigen wahren Gottes, ein sich Scheiden von demselben, der sich hinwiederum von dem scheide, der von ihm sich losgesagt habe. „Was für eine schlimmere Befleckung könnte es für eine (Christen-) Seele geben, als wenn sie irgend einen andern Gott bekennt und nicht den in Wahrheit einen und alleinigen Gott und Herrn!... Wer verläugnet, der erfährt eben durch seine Verläugnung wie durch ein zweischneidiges Schwert eine Abtrennung von dem, den er verläugnet, indem er sich scheidet von dem, den er verläugnet hat.“ O. erinnert an die Worte des Herrn Matth. 10, 32; 7, 2; „denn es folgt nothwendig und kann nicht anders sein, als dass, wer verläugnet, auch wieder verläugnet wird, dagegen anerkannt, wer bekennet“. (c. 10.) Nicht genug aber, fährt O. fort, dass man den wahren Gott verläugne, indem man den Göttern opfere; man verfalle auch durch den Götterkultus der Gewalt böser Mächte. „Die Götter der Heiden sind Dämonen, welche in dem dichten Luftraum, der die Erde umgibt, sich aufhalten, vom Opferdampf der getödteten Thiere und vom angezündeten Weihrauch leben und daher überall schauen, wo sie desselben theilhaft werden.“ (c. 45.) Den Heidengöttern opfern, heisse also diesen Dämonen, diesen Dienern der Bosheit, die Subsistenzmittel gewähren, und „wenn die, welche Räubern, Mördern und ausländischen Feinden des Kaisers Unterhalt und Unterschleif geben, als solche bestraft werden, die das öffentliche Wesen gefährden, mit um wie viel mehr Recht werden jene zur Rechenschaft gezogen werden, die, obwohl sie das Wort kennen: wer fremden Göttern opfert, soll ausgerottet werden, (Exod. 22, 20.) gleichwohl jenen, die an allem

Bösen auf der Erde schuld sind, opfern!" Genau zugesehen machten sie sich dadurch zu Mitschuldigen der Dämonen und seien daher um nichts weniger strafbar als diese. Noch mehr! ‚Wie der, welcher einer Hure anhängt, mit ihr ein Leib wird', so wird, glaube ich, der, welcher Einen bekennt, zumal in Zeiten der Verfolgung und der Glaubensprüfung, mit dem, zu dem er sich bekannt hat, Eins."'

I. Cor. 6, 16.

c. 10.

Die Zeitvorstellung, dass hinter den sog. Heidengöttern die Dämonen stecken, lernten wir am weitläufigsten aus Tertullian kennen, und in Cyprian's Leben' sahen wir, wie diese Anschauungen nicht am wenigsten dazu beitrugen, das Heidenthum und vor allem den Abfall zu demselben dem Christen jener Zeit als ein so Gräuelhaftes erscheinen zu lassen, ihm aber auch den rein sittlichen Standpunkt zu verrücken und seine Betrachtungsweise zu vermaterialisiren. Auch O. theilte mehr oder weniger diese Anschauung; so seltsam es an einem Manne erscheinen mag, der sonst gewöhnt ist, nur von Geist und geistiger Auffassung zu sprechen. Aber diese Mischung von Geistesfreiheit und Aberglauben, diese Vermischung von Geist und Geistern, worauf wir später noch werden zu reden kommen, gehört mit zu den Eigenthümlichkeiten dieses merkwürdigen Mannes, und zu dem Tribut, den er seiner Zeit zollt.

1. 2, S. 877.

Indessen doch lange nicht alle Christen liessen sich von diesen mythisch- phantastischen Anschauungen beherrschen. Ihnen waren die Heidengötter nichts mehr, nichts weniger als leere Idole; daher sie es, die Sache einmal ausschliesslich unter diesen Gesichtspunkt gestellt, für etwas „Indifferentes" erklärten', wenn man denselben opfere oder Weihrauch streue und so den Anforderungen des römischen Staates ein wenigstens äusserliches Genüge leiste; ebenso indifferent sei es, ob Einer sage: „Ich verehre den grossen Gott Himmels und der Erde oder den Zeus, ich ehre die Sonne oder den Apollo, den Mond oder die Artemis" u. dgl.; das alles berühre die Sache selbst nicht, es seien das nur Namen, die von Menschen aufgebracht seien, die aber selbst in keinem wesentlichen Zusammenhang mit den Dingen stünden, deren Namen sie seien. Es ist O. selbst, der uns mit dieser Auffassungweise bekannt macht, über die man sich um so weniger wundern darf, wenn

c. 45.

man einerseits bedenkt, in welch' einer grausamen Alternative die damaligen Christen im römischen Staat sich befanden, und anderseits, dass es zu einem guten Theil dogmatische Voraussetzungen waren, welche den Abscheu vor dem Heidenthum begründeten, und dass eben diese von jenen Christen, welche eine äusserliche und momentane Unterwerfung unter die römischen Staatsgesetze einem Martyrium vorzogen, nicht getheilt wurden, dass dagegen der letzte und höchste ja der einzig sichere und wahre Maassstab in dieser Sache, der ethische nämlich, in jener Zeit weit mehr als billig vor dem dogmatischen in Hintergrund trat.' Dass nun O. diese Ansichten, die wir auch schon durch die Polemik Tertullian's kennen gelernt haben, bekämpft und seine Freunde davor warnt, das hätte nichts Befremdliches, wenn es nur auf die rechte Weise geschähe; aber er thut dies nicht mit ethischen Gründen, sondern mit dogmatischen. Die so sprechen, sagt er, kenneten die Natur der Dämonen nicht, auch hätten sie keine Ahnung davon, in welchem innern Zusammenhang die Namen mit den Dingen stünden. „Es ist dies zwar eine dunkle und schwierige Materie; so viel aber wird Jeder, der darüber nachdenkt, einsehen, dass, wenn die Namen nur eine äusserliche Institution wären, die Dämonen und andere uns unsichtbare Mächte denen nicht gehorchen würden, die sie, wenn sie sie auch nicht näher erkennen, doch bei diesen ihren Namen nennen. Nun aber ziehen schon die ausgesprochenen Namen mit einer uns unbegreiflichen geheimnissvollen Naturmacht die Angerufenen herbei. Wenn es sich nun so verhält mit den Namen, so ist also der Gott Himmels und der Erde mit keinen andern Namen zu benennen als mit denen, die ihm sein Diener (Moses) oder die Propheten oder unser Herr und Erlöser selbst gegeben, wie: Zebaoth, Adonai, Saddai, Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs."' Dass aber die Dämonen ihre eigenen Namen auf den höchsten Gott übertragen, um als solcher verehrt zu werden, darüber sei sich nicht zu verwundern, das sei ganz in ihrer Art.

'vrgl. I 2, S. 754.

'Exod. 3, 15.

Es scheint, dass Andere, wenn sie vor den Behörden das Christenthum abschwuren, d. h. den Göttern opferten, diese Handlung dadurch zu rechtfertigen suchten, dass sie sagten,

es sei dies ja nur äusserlich von ihnen gethan, innerlich gehören sie noch immer dem Christenthum an. O. will das nicht bestreiten; er anerkennt, dass ein Unterschied sei zwischen innerlicher und äusserlicher Verehrung; denn es wäre kaum möglich, dass diejenigen, die einmal den wahren Gott erkannt, in einem Augenblick dazu gebracht werden könnten, in den Idolen göttliche Wesen zu verehren; „aber den Idolen wird doch eine (abgöttische) Verehrung erwiesen, indem man die Namen Gottes, des Herrn, für ein leeres und seelenloses Ding missbraucht."' Auch müsse die innere Glaubensüberzeugung und das äussere Bekenntniss zusammenstimmen; das eben gehöre zum Charakter eines wahren Christen. „Wie die Gesinnung, so das Wort. Diejenigen täuschen sich, die da glauben, es reiche, um das Ziel in Christo zu erreichen, hin, mit dem Herzen zu glauben, ohne mit dem Munde zu bekennen, entgegen dem Worte Pauli Röm. 10, 10. Vielleicht liesse sich sogar sagen, es könne noch mehr mit den Lippen Gott derjenige ehren, dessen Herz ihm noch ferner steht, als mit dem Herzen nur, wenn der Mund nicht auch bekennt, zur Seligkeit."'

'c. 6. 'c. 5.

Ebenso vom Uebel sei es, erklärt O., beim Glücke des Kaisers zu schwören, „dem allerwandelbarsten Ding der Welt" oder demselben eine göttliche Verehrung zu bezeugen. „Auf keine Weise soll dies Geschöpfen geschehen, da doch der Schöpfer (all-) gegenwärtig und Helfer genug ist für die Gebete Aller, ja ihnen zuvorkommt".'

'c. 7.

Seine Motive zum Martyrium hat indessen O. doch nicht blos aus den Vorstellungen der Seligkeit oder Unseligkeit, die auf ein Bekenntniss oder eine Verläugnung folgen, er hat sie auch aus der unmittelbar sittlichen Sphäre der Pflicht hergenommen: die Liebe gegen den, der uns zuerst geliebt, und die Dankbarkeit gegen ihn verpflichte uns zur Gegengabe. Welch eine reichere Gegengabe aber könnte es geben als das Martyrium! „In seinem Wetteifer und Wunsch, die Wohlthaten zu vergelten, mit denen Gott ihm zuvorgekommen, forscht der Christ, was er wohl dem Herrn thun könnte für Alles, was er von ihm empfangen; und nichts Anderes findet er, was den empfangenen Wohlthaten gewissermassen gleich-

kommend von dem dankbar gesinnten Menschen gegeben werden könnte, als im Martyrium zu sterben! Denn so steht geschrieben: Wie soll ich dem Herrn vergelten Alles, was er mir gethan? und unmittelbar darauf: Ich will den Kelch des Heils nehmen und den Namen des Herrn anrufen.' [Pslm. 116, 12. 13.] Das Martyrium wird aber gewöhnlich der Kelch des Heils genannt, wie aus Matth. 20, 21. 22; 26, 39 ersichtlich."' [c. 28.] Allerdings könne indessen immer nur uneigentlich von einer Gegengabe gesprochen werden. „Wohl hat Jesus für uns das Leben gelassen; und auch wir sollen es lassen, aber wenn wir es lassen, so thun wir diess, ich sage nicht sowohl für ihn als für uns und wohl auch für die, welche durch unser Martyrium gestärkt werden."' [c. 41.] Uebrigens habe man sich zur Treue im Bekenntniss schon bei der Taufe verpflichtet; denn, „als wir den Bund mit Gott geschlossen, haben wir denen, die uns unterwiesen, geantwortet: Wir (widersagen dem Teufel und) wollen dem Herrn dienen, denn er ist unser Gott.' [vgl. I. 2, S. 361.] Wenn nun derjenige, der den Vertrag mit Menschen nicht hält, als ein Mensch ohne Treue und Glauben alles Heiles baar gilt, was ist erst von denen zu sagen, die durch Verläugnen den mit Gott eingegangenen Bund aufheben und wieder zum Satan laufen, dem sie in der Taufe abgesagt haben!"' [c. 17. 18.]

Nicht blos als Christenpflicht, sondern recht eigentlich als eine Prärogative der Christen möchte O. das religiöse Martyrium angesehen wissen. Um manche Tugenden hätten auch die Heiden das Aeusserste gethan und gewagt; „aber für die Frömmigkeit kämpft allein das auserwählte Geschlecht, das königliche Priesterthum, das heilige Volk, das Gott angehört, während die andern Menschen auch nicht einmal nur dem Scheine nach zeigen, dass sie, wie viel auch des Antireligiösen sein mag, für die Frömmigkeit zu sterben sich vorsetzen und einen frommen Tod einem unfrommen Leben vorziehen."' [c. 5.]

Im rechten Lichte betrachtet ist daher in den Augen des O. die Zeit der Verfolgung für den Christen nichts Anderes, denn eine Zeit der Prüfung, ob sein Gehorsam gegen den, der gesagt: Ihr sollt keine andern Götter vor mir haben,' [Exod. 20, 3.] seine Treue, seine Liebe zu Gott und seine Sehnsucht nach der Gemeinschaft mit ihm von der rechten Art, ob das Haus auf

Felsen und nicht auf Sand gebaut, ob der Same in guten Grund gefallen sei.' „Von ganzer Seele, glaube ich, wird Gott nur von denen geliebt, die sie (diese Seele) vor grossem Verlangen, in unmittelbare Gemeinschaft mit Gott zu treten, nicht blos vom irdischen Körper, sondern von allem Körperlichen überhaupt abziehen und scheiden, und denen es daher weder mit einigem Widerwillen, noch mit einigem Widerstreben zustösst, dass sie diesen Leib der Niedrigkeit ablegen, wenn der Augenblick gegeben ist, durch den sog. Tod den Leib des Todes auszuziehen. Wenn das aber Einem schwer vorkommt, oh! dann hat er noch nicht gedürstet nach dem starken lebendigen Gott, noch nicht verlangt nach ihm, wie es einen Hirsch verlangt nach den Wasserquellen!“' In einem vollen und ganzen Maasse werde jedoch diese Probe dann erst bestanden, „wenn wir die ganze Zeit der Prüfung hindurch keinen Raum dem Teufel in unsern Herzen geben, der uns mit bösen Gedanken der Verläugnung oder des Schwankens, oder was immer sonst dem Martyrium der Vollkommenheit entgegen ist, verunreinigen möchte; wenn wir uns nicht einmal mit einem bekenntnisscheuen Wort beflecken, wenn wir Alles ertragen: den Spott und Hohn der Gegner, ihr Gelächter, ihre üblen Nachreden und selbst ihr Mitleid, womit sie uns zu bemitleiden scheinen, indem sie uns für Verirrte oder Narren halten oder Betrogene nennen; wenn wir uns selbst nicht von der Liebe zu unsern Kindern oder ihrer Mutter, oder was sonst in der Welt uns für das Liebste gilt, abziehen lassen, so dass wir dem Besitz oder dem Leben anhingen, sondern von allem diesem abgekehrt, ganz Gottes sein wollen und des Lebens mit und in ihm, als die mit seinem Eingebornen und dessen Genossen ihr Theil haben werden: dann, ja dann erst werden wir uns sagen dürfen, dass wir das Maass des Bekenntnisses voll gemacht haben.“' Eine solche Probezeit, wenn sie bestanden werde, sei aber dann eine Zeit der Verherrlichung für den Christen und „des christlichen Rühmens und Trostes,“ nach den Worten des Apostels Röm. 5, 3. 4. 5; 2 Cor. 1, 5 und „nach dem Maasse“ wie man Theilnehmer gewesen sei des Leidens mit Christo, werde man auch Theilnehmer sein des Trostes und der Herrlichkeit.'

'c. 6; 48.

'c. 3.

'c. 11.

'c. 41; 42.

Diesen allgemeinen Betrachtungen, die durch geschichtliche Bilder, durch ausmalende Erinnerung an die Gesetzestreue eines Eleazar, der 7 Brüder und ihrer Mutter zur Zeit der Makkabäer unterstützt werden, geht eine besondere Ansprache zur Seite, in der jenes Allgemeine gewissermassen zu seiner Nutzanwendung kommt. Ambrosius hatte Weib, Kinder, grosse Güter, einen edlen Namen, — eben so viele Hindernisse eines standhaften Bekenntnisses, denn mit stärkern Banden konnte man sich nicht wohl an dieses Leben und diese Welt geknüpft fühlen. Anders fasst es O.; was bitterster Verlust zu sein scheint, weiss er als baaren Gewinn hinzustellen. „Du, mein frommer Ambrosius, wenn du die evangelischen Worte Matth. 19, 27—29 wohl erwägst, wirst leicht einsehen, dass kaum Einer einen so hohen Grad von Seligkeit erreichte wie du es wirst, wenn du den Kampf recht bestehst. Wie gerne möchte ich um dieser Verheissungen willen ebensoviel auf der Erde besitzen oder noch mehr, und dann in Christo Gott ein Zeuge werden, um dann um so viel mehr, oder, wie die Schrift auch sagt, um hundertfältig dafür zu empfangen! Wie gerne möchte ich, wenn ich zum Martyrium berufen würde, auch Kinder sammt Haus und Hof zurücklassen, um bei Gott, dem Vater unseres Herrn Jesu Christi, nachdem alle Vaterschaft im Himmel und auf Erden genannt wird, der Vater einer zahlreicheren und heiligeren Kinderschaft zu werden! Denn, wie diejenigen, welche Martern und Qualen erduldet haben, herrlichere Kraft im Martyrium bewiesen als die, welche in dieser Art nicht geprüft worden sind, so haben diejenigen, welche aus inniger Gottesliebe ausser der Liebe zum Leib und Leben auch noch jene starken Bande zerrissen, ebendadurch, dass sie diese Bande brachen und so sich Adlerflügel ansetzten, Macht bekommen, in die Wohnung ihres Herrn heimzukehren. Wie es daher billig ist, dass die, welche durch Martern und Leiden nicht geprüft worden sind, denen nachstehen, welche in der Marterkammer und im Feuer Geduld bewiesen, so müssten auch wir Armen, selbst wenn wir sterben würden als Zeugen, uns doch vernünftiger Weise beugen unter euch, die ihr aus Liebe zu Gott in Christo den Scheinruhm der Welt, den Viele so eifrig suchen,

und so grosse Güter und die natürliche Liebe zu den Kindern unter eure Füsse tretet."' 'c. 14; 15.

Diess ist der wesentliche Inhalt dieser Schrift, die O. mit den bescheidenen edlen Worten schliesst: „Solltet ihr, zumal jetzt als würdig, mehr zu schauen von den Geheimnissen Gottes, Besseres und Herrlicheres und Wirksameres wissen, als das, was ich euch geschrieben, und diess euch schwach und unreif erscheinen, so wäre das nur Etwas, was auch ich in Bezug auf euch wünschte; denn nicht das liegt uns am Herzen, dass ihr durch uns, sondern dass ihr vollendet werdet, auf was für eine Weise immer. Und möchte es nur geschehen durch die weiseren und göttlicheren und alle menschliche Natur übersteigenden Worte Gottes und seiner Weisheit!"' 'c. 50.

Wenn man diese Schrift liest, wird man unwillkürlich an die ähnlichen Arbeiten von Tertullian' und Cyprian'' erinnert. Manchen Anschauungen, die uns dort aufgestossen sind, begegnen wir auch bei O. wieder; z. B., dass wenn man den Heidengöttern opfere, man dadurch den Dämonen und ihrer Macht verfalle; dass sich nach der Grösse der erlittenen Trübsal das Maass der dadurch gleichsam erkauften Seligkeit richte, und so noch Anderes. Aber um wie vieles mehr hat doch unser Alexandriner die sittliche Pflicht des Bekenntnisses hervorgehoben, als die beiden Afrikaner; und wenn er auch die Motive der Seligkeit und Unseligkeit hervorgehoben hat, wie edler und geistiger fasst er doch die Seligkeit! Nichts von jenen Kronen und Kränzen, mit denen besonders auf eine so widerliche Weise Cyprian freigebig ist; vielmehr ist es das ungehemmte Sein bei Gott, das O. an die Stelle jener äusserlichen und sinnlichen Seligkeitsvorstellungen setzt. Freilich tritt hier dann die ihm eigenthümliche Idee von dem Körper herein, die ihn die Geistesgemeinschaft mit Gott nicht anders hoffen lässt als durch Entsinnlichung und Entkörperung.

'I. 2, S. 63 ff.; 752 ff.
''I. 2, S. 871 ff.

Welche Wirkung die Zuschrift auf die eingekerkerten Freunde ausgeübt, wissen wir nicht; ihr Schicksal nahm eine andere Wendung, als O. fürchtete; man hatte gemeint, sie würden nach Germanien geschleppt, dort vor den Kaiser gestellt werden und ihr Urtheil empfangen. Es ist anders ge-

kommen: sie wurden frei; vielleicht war der Tod des Kaisers inzwischen eingetreten.

Rückkehr des O. nach Cäsarea.

Sobald der Friede der Kirche wiederkehrte, kehrte auch O. nach dem palästinensischen Cäsarea zurück, und nahm hier seine katechetische und homiletische Wirksamkeit wieder auf. In seinen schriftstellerischen Arbeiten, welche die Verfolgung nicht unterbrochen hatte, fuhr er unermüdlich fort. Zunächst sind es Erklärungen einiger prophetischen Bücher des a. Testaments, die ihn jetzt beschäftigen. Vielleicht hat er auch in dieser Zeit das Schriftchen „über das Gebet" geschrieben, dessen Abfassungszeit jedenfalls vor 240 fällt.

Die Schrift „über das Gebet."

Es ist wieder sein Freund Ambrosius, der die Veranlassung zu diesem Traktate war. Derselbe hatte ihm von den Einwürfen, die gegen das Gebet und dessen Erhörung von gewisser Seite gemacht wurden, geschrieben und ihn um Lösung dieser Bedenken gebeten. Sie lauteten: „Wenn Gott das Zukünftige vorher weiss, und diess nothwendig geschehen muss, so ist das Gebet umsonst; und ebenso, wenn Alles nach dem Willen Gottes geschieht und dessen Beschlüsse fest sind, und Nichts von dem, was er will, geändert werden kann."[1]

[1] de orat. c. 6.

Die Lösung dieses Problems bildet einen wichtigen Bestandtheil der Schrift, die dem Ambrosius gewidmet ist.

Dass das Gebet „Nichts bewirke," das, meint O., könne nur die Meinung derer sein, „die entweder gar keinen Gott annehmen, oder doch nur dem Namen nach, indem sie ihm jede Vorsehung absprechen." Doch steht ihm diese Ansicht zu fern, als dass er näher auf sie einginge; sie hat ihm auch gar Nichts mit dem Christenthum gemein. „Bereits aber hat es die feindliche Macht versucht, auch dem Namen Christi solche unfromme Lehren anzudichten und so Einige zu überreden vermocht, dass es unstatthaft sei zu beten. Diese Ansicht wird von denen aufgestellt, die überhaupt von nichts Aeusserlichem und in die Sinne Fallendem (in der Religion) wissen wollen, weder Taufe noch Abendmahl zulassen, und so auch von der Schrift verläumderischer Weise aussagen, dass sie kein solches Beten wolle, sondern etwas ganz Anderes meine und lehre."[2] Es waren diess die Gnostiker, wenigstens eine Partei unter ihnen, die, in ihrem Spiritualismus und Idealismus

[2] c. 5.

konsequent, Nichts wissen wollten von einem besonderen Beten, so wenig als von Taufe und Abendmahl.'

'vrgl. Irenäus I. 1, S. 359.

Indessen ist sich O. der Instanzen, die sich vom Gesichtspunkte des göttlichen Vorherwissens und Vorherbestimmens gegen das Gebet und dessen Erhörung, im gewöhnlichen Sinne gefasst, erheben lassen, gar wohl bewusst. „Was es doch, könne man sagen, nöthig sei, zu Gott zu beten, wenn er doch, ehe wir bitten, wisse, wessen wir bedürfen! Und wie sollte der Vater und Werkmeister des Alls, der das, was er geschaffen, nicht hassen, sondern nur lieben kann, nicht für Jeden, auch ohne dass er darum bete, zu seinem Heile sorgen nach Art eines Vaters, der die Bitten seiner Kinder nicht abwartet, die entweder noch gar nicht bitten können oder aus Unwissenheit gar oft das dem wahrhaft Heilsamen und Nützlichen Entgegengesetzte empfangen möchten! Und erst nun gar, wenn Gott das Zukünftige nicht nur voraussehe, sondern auch voraus bestimme und anordne, so dass Nichts sich ereignet, was nicht zuvor von ihm bestimmt wäre, wozu dann noch ein Beten? Oder gälte Einer, der um den Aufgang der Sonne betete, nicht für einen Thor, wenn er das, was auch ohne sein Beten erfolgt wäre, als durch sein Gebet bewirkt glaubte? Ganz ebenso thöricht wäre, wer glaubte, dass um seines Gebetes willen geschehe, was doch auch, wenn er nicht gebetet hätte, geschehen sein würde. Ueber alles Maass aber thöricht wäre, wer glaubte durch Beten es zu vermögen, dass er von den Uebeln, die den Menschen nach dem Laufe der Natur treffen, verschont bleibe."'

'c. 5.

Auch das verbirgt sich O. nicht, dass sich in den h. Schriften Stellen genug für ein solches göttliches Vorausbestimmen anführen lassen. „Wenn die Sünder von Mutterleib an Gott entfremdet sind,' wenn der Gerechte von Mutterleib an ausgesondert ist,' so bitten wir vergeblich um Vergebung der Sünden oder dass wir den Geist der Kraft empfangen; denn wenn wir Sünder sind, so sind wir es, weil wir von Mutterleib an Gott entfremdet waren; und umgekehrt, wenn wir von Mutterleib an erwählt sind, so wird das Beste uns zu Theil auch ohne unser Beten. Welche Bitten hatte Jakob dargebracht, von dem, ehe er geboren ward, geweissagt wurde, dass er über Esau

'Pslm. 58, 4.
'Gal. 1, 15.

herrschen solle? Was hatte Esau verbrochen, dass er schon vor seiner Geburt ein Gegenstand des Hasses war 1 Mos. 25, 23; Röm. 9, 11? Und wenn uns Gott vor Grundlegung der Welt erwählt hat Ephes. 1, 4. 5, und wenn Gott die, so er voraus ersehen hat, auch prädestinirt, justifizirt und glorifizirt, Röm. 8, 29, so ist entweder Einer erwählt schon vor Grundlegung der Welt und kann nicht aus dieser Erwählung fallen und bedarf also auch nicht des Betens, oder er ist nicht erwählt, noch prädestinirt und betet dann umsonst." So gewiss also Gott unveränderlich sei und Alles vorher wisse und auf dem Vorherbestimmten bleibe, so gewiss sei es „unangemessen zu beten, in der Meinung, als könnte man Gottes Vorsatz und Willen dadurch beugen, wie wenn er nicht Alles voraus geordnet hätte, sondern das Gebet eines Jeden abwartete, um nach dem Gebet einem Jeden zuzuordnen, was ihm zukomme."

Diesen Einreden gegenüber glaubt O. für die Lösung seines Problems am sichersten von dem Nachweis der menschlichen Freiheit und deren Vereinbarkeit mit der göttlichen Providenz auszugehen.

Dass die Willensfreiheit oder die Macht, sich selbst zu bestimmen, dem Menschen wesentlich und unveräusserlich zukomme, ist ein Satz, den er nicht oft genug hat wiederholen können. Eben in dieser sittlichen Selbstbestimmbarkeit erkennt er die Dignität des Menschen vor den niederern Naturwesen, die „entweder nur von Aussen bewegt werden, wie die Steine, oder aus sich, wie die Pflanzen, oder von sich, wie die Thiere, aber nicht durch sich, was allein den mit Vernunft begabten Wesen eignet; denn was der eigenen Bewegung folgt, das heisst, durch sich selbst bewegt wird, das muss vernunftbegabt sein." Wer daher diese Willensfreiheit nicht zugeben wolle, dem bleibe nichts übrig, als „wohl oder übel zu sagen: wir seien nicht mit Vernunft begabt und dann: nicht einmal lebende Wesen, sondern werden von Aussen bewegt, nicht aber von uns selbst." Uebrigens wie es gewisse Sätze gebe, zu deren Anerkennung der Mensch nie und nimmer gebracht werden könne, wie viele Mühe man sich auch geben möge, sie zu beweisen, so sei es „unmöglich, dass Je-

mand von den menschlichen Dingen so denken könnte, als ob Nichts bei uns stünde."

„Wenn nun der freie Wille fest steht, vermöge dessen wir entweder zum Guten oder zum Bösen uns wenden, so muss derselbe noch vor seinem Sein mit allem Andern von Gott gewusst sein, wie er sein wird, von der Grundlegung und Schöpfung der Welt an; und mit Allem, was Gott voraus geordnet gemäss dem, wie er vorausgesehen, muss auch das vorausgeordnet sein, was, der jedesmaligen Richtung und Bethätigung unseres freien Willens entsprechend, von Seiten der göttlichen Vorsehung in der Entwicklung des Weltlaufs uns treffen wird. Doch nicht dass das Vorauswissen Gottes die Ursache wäre wie von Allem so auch davon, dass wir so oder so handeln werden; denn gesetzt auch, Gott wüsste das Zukünftige nicht voraus, so würden wir darum doch nicht mehr oder weniger frei sein in unserm Handeln."' So wenig, will O. sagen, unsere Autonomie dadurch begründet und gesichert werde, dass Gott etwa das Zukünftige nicht wisse, so wenig werde sie dadurch beeinträchtigt oder verneint, dass er das Zukünftige wisse. „Sollte man aber durch die Vorstellung beunruhigt werden, dass, da doch Gott das Zukünftige untrüglich vorauswisse, die Dinge so oder so mit Nothwendigkeit erfolgen müssen, so diene zur Antwort: eben auch das sei nothwendig von Gott und unwandelbar gewusst, dass nicht nothwendig und unwandelbar dieser oder jener Mensch das Bessere wolle, oder aber das Schlimmere so, dass er der Besserung unfähig wäre."' In Folge des göttlichen Vorherwissens aber geschieht es, „dass die Aeusserungen unserer Willensfreiheit in die Oekonomie des Ganzen aufgenommen und eingeordnet und für sie auf eine Weise verwendet werden, die der Ordnung der Welt frommt."'

' c. 6.

' c. 6.

' c. 6.

Auf diese Art glaubte O. die Frage über die Freiheit und wie sie mit dem göttlichen Vorherwissen und Vorherbestimmen zu vereinbaren sei, hiemit aber zugleich auch jene andere über die Berechtigung des Gebets und dessen Erhörung gelöst zu haben, denn eben als eine sittlich religiöse Aeusserung und Bethätigung unserer Freiheit, der somit von Seite Gottes, d. h. in dem auf diese Freiheit berechneten und an-

geordneten Weltlauf auch eine entsprechende Antwort und Wirkung folgen müsse, betrachtet er das Gebet. „Weiss Gott unsere freien Handlungen voraus, so weiss er auch voraus, was dieser oder jener beten wird und in welcher Gemüthsbeschaffenheit er sein wird; und wenn demgemäss jedem nach seinem Verdienen es geordnet ist, was ihm werden soll, so ist auch das geordnet, dass Gott diesen erhören wird, weil er recht beten wird, jenen aber nicht, weil er der Erhörung nicht würdig ist oder um Etwas beten wird, was zu empfangen ihm nicht heilsam, zu geben Gott nicht geziemend ist." Die Präordination der menschlichen Geschicke lässt, wie man sieht, O. stets durch die göttliche Präscienz bedingt sein, welche letztere das Vorherwissen um unsere Freiheit und deren Anwendung im Einzelnen in sich schliesst; diesem Gebrauch unserer Freiheit aber, der von Gott vorausgewusst wird, entsprechend lässt er dann eben so konsequent das Angemessene von Gott über uns geordnet sein und erfolgen.

„So wenig," schliesst O. seine Beweisführung, dass das Gebet nicht umsonst, ohne Wirkung und Erhörung sei, „so wenig Kinder erzeugt werden können ohne eine Frau und den geschlechtlichen Akt, so wenig wird dieser oder jener diess oder das erlangen, wenn er nicht so gebetet hat, in dieser Stimmung, mit diesem Glauben, und wenn nicht dem Gebete ein entsprechendes Leben vorangegangen ist." c. 8.

In seiner Anfrage war Ambrosius offenbar von einem Standpunkt ausgegangen, dem das Gebet nicht wesentlich eine Erhebung des religiös gestimmten Gemüthes zu Gott ist, und ebenso wenig die Gebetserhörung die in dieser Erhebung liegende innere Befriedigung, Beruhigung und Stärkung, gleichsam die unmittelbare göttliche Antwort im Innern des Betenden. Nichts aber ist schwieriger als eine Beantwortung jener Frage, wenn die Gebetserhörung im gewöhnlichen, gemeinen Sinne genommen wird. Wir kennen die Lösung, die O. versucht hat, indem er das vorliegende Problem unter das allgemeinere über die menschliche Freiheit und deren Vereinbarkeit mit der göttlichen Präscienz und Prädestination subsumirte.

Seine eigentlichen und innersten Gedanken hierüber

deutet er aber an, wenn er ausspricht, dass von Gebet und Gebetserhörung im gewöhnlichen äusserlichen Sinne nur gar nicht mehr unter Christen die Rede sein sollte; und diess ist das wahrhaft Charakteristische dieses Traktats, worin wieder die ganze Spiritualität und Idealität des Alexandriners zu Tage tritt, wie vielen Antheil daran auch die falsche Geringschätzung der äusseren Güter haben mag.

Sich in dieser Richtung mit aller Bestimmtheit auszusprechen, gaben ihm die Erzählungen von Gebeten und Gebetserhörungen Veranlassung, wie sie in einigen alttestamentlichen, besonders apocryphischen Schriften sich finden. Was von der Hanna, der Mutter Samuels,[1] von Mardochai und Esther, von der Judith, von den 3 Männern im Feuerofen, von Daniel in der Löwengrube, von Jonas im Bauche des Meerungeheuers erzählt wird, darin kann er nur Typen innerlicher und geistiger Vorgänge und Erlebnisse erkennen. Wenigstens habe es keine andere Geltung mehr „für den, der nicht mehr nach dem Fleische streitet,[2] und das, was der anagogische Sinn dieser Stellen den Forschenden bietet, für höhere Güter achtet, als die Wohlthaten, wie sie nach der wörtlichen Auslegung den Betenden hier geworden sein sollen."[3] „Beten sollen wir und arbeiten an uns, dass wir wie Hanna aufhören unfruchtbar zu bleiben, aber an der Seele; dass wir, wie Mardochai und Esther und Judith von den feindlichen Mächten befreit werden, aber den geistigen Mächten der Bosheit; dass wir wie jene 3 Männer unversehrt bleiben im Ofen dieser Welt von dem Feuer der irdischen Leidenschaften und Begierden."[4] In dieser Weise symbolisirt er jene alttestamentlichen Erzählungen.

Er erklärt es geradezu für einen Hauptzweck, den er bei Abfassung dieser Schrift im Auge habe, „diejenigen, denen das pneumatische Leben, das Leben in Christo, ein Herzenswunsch ist, von dem Gebet um kleine und irdische Dinge ab- und zu den mystischen hinzuziehen, von dem jene Geschichten die Typen sind."[5] Wenn das Aeusserliche, das Materielle, das Irdische sich zum Pneumatischen und Himmlischen wie „der Schatten zum Körper" verhalte, so sei hiemit auch schon gesagt, wie man zu beten habe in

[1] 1 König. 20, 2.
[2] 2. Cor. 10, 3.
[3] c. 13.
[4] ib.
[5] c. 13.

Bezug auf das Eine und in Bezug auf das Andere. „Das Vorzüglichere, das wahrhaft Grosse, das Himmlische“ solle Gegenstand der Bitte sein; was aber die Schatten betreffe, die jenem Vorzüglicheren folgen, so habe man das Gott zu überlassen.' Wenn das Wesentliche, der Körper, gegeben werde, so folge, dass wir auch seinen Schatten mitempfangen. Uebrigens wenn dessen auch jetzt mehr jetzt weniger folge, oder selbst wenn er auch ganz ausbleibe nach dem geheimen Rathschlusse dessen, der das Grosse gebe, genug, dass wir die Hauptsache, das Grosse bekommen. —

'c 17.

Hiemit haben wir aus der Schrift des O. das, was in ihr das Bedeutendste wie Eigenthümlichste ist, herausgehoben. Wir lesen dann noch Mancherlei über Ort und Zeit des Gebets, über die äussere Stellung und Richtung des Betenden, fast in ähnlicher Weise, wie wir es schon bei Tertullian' gefunden haben.

'I. 2, S. 22.

Die Frage, an wen das Gebet zu richten sei, beantwortet O. dahin. Es sei, wenn im eigentlichen und strengen Sinne genommen, an kein erschaffenes Wesen zu richten; „nicht einmal an Christus selbst, sondern allein an den absoluten Gott, zu dem auch unser Erlöser selbst gebetet und uns beten gelehrt hat; als man nämlich zu ihm sagte: Lehre uns beten, hat er nicht zu ihm beten gelehrt, sondern zum Vater in den Worten: Unser Vater im Himmel. Denn wenn der Sohn dem Wesen und der Person nach verschieden vom Vater ist, so ist entweder zum Sohn und nicht zum Vater, oder zu beiden, oder zum Vater allein zu beten. Das Erstere wird Jedermann als ungereimt abweisen; wäre aber das Gebet an beide zu richten, so hätten wir zu beten: gebet, vergebet, führet, erlöset, nicht: gib, vergib, führe, erlöse u. dgl.; nun aber wird man diess nirgends in der Schrift nachweisen können, wie es sich auch von vornherein als ungehörig erweist. Es bleibt somit nur übrig, zu Gott dem Allvater allein zu beten, doch nicht ohne den Hohenpriester, der vom Vater selbst mit einem Eide' dazu eingesetzt wurde.... Der Herr hat nicht gesagt: bittet mich; auch nicht: bittet nur einfach den Vater; sondern: wenn ihr etwas bitten werdet von meinem Vater, so wird er es euch geben.

'Psl. 110, 4.

in meinem Namen .... Was anders könnte auch im Sinne dessen sein, der gesagt hat: was heissest du mich gut? es ist Niemand gut, denn nur Einer, Gott, der Vater, als: was betest du zu mir? allein zum Vater musst du beten, zu dem auch ich bete, denn zu dem, der zum Hohenpriester und Vertreter für euch eingesetzt worden ist, sollt ihr nicht beten, wohl aber durch ihn, der Mitleid zu haben vermag mit eueren Schwachheiten, weil er versucht worden ist wie ihr, doch durch die Gnade des Vaters ohne Sünde geblieben. Und heisset ihr nicht Söhne Gottes und meine Brüder', die ihr vom Vater durch die Wiedergeburt in mir den Geist der Kindschaft empfangen? Dass aber zu einem (Mit-) Bruder die beten, so doch des einen Vaters wie jener gewürdigt sind, ist nicht vernunftgemäss. Zum Vater allein sollt ihr mit mir und durch mich euere Gebete senden."' Diess, meint O., wäre die wahre Sprache Jesu; man sollte daher über die rechte Gebetsweise nicht „getheilt" sein; „sind wir aber nicht getheilt, wenn wir, die einen zum Vater, die andern zum Sohne beten?" Die zum Sohne beten, sei es mit dem Vater, sei es ohne denselben, machten sich, sagt O. geradezu, weil sie in ihrer grossen Einfalt die Sache nicht prüften, der Sünde der Unwissenheit schuldig.

'Psl. 22, 28.

'c. 15.

In ähnlicher Weise hat sich über diesen Punkt O. auch noch an andern Orten, besonders in seinem Werk gegen Celsus (s. u. Gnosis) ausgesprochen.

Der zweite Theil der vorliegenden Schrift „vom Gebet" hat, wie die ähnliche des Tertullian,' die Auslegung des Vaterunsers zum Inhalt. Als charakteristisch heben wir die Erklärung der vierten Bitte heraus, die unser Alexandriner so wenig wie jener Afrikaner vom leiblichen Brod verstanden wissen will. „Wie hätte der, der gesagt, wir sollten nur um Himmlisches und Grosses bitten, dessen gleichsam uneingedenk, uns lehren können, um so Kleines und Irdisches zu bitten!" Vielmehr sei darunter, wie aus dem Ev. Johannes erhelle, jenes wahre Brod zu verstehen, das den wahren Menschen nähre, der nach dem wahren Bilde Gottes geschaffen sei, — der Logos, der in Jesus Fleisch geworden.'

'I. 2, S. 12.

'c. 27.

„Um dieses Brod sollen wir bitten, damit wir genährt durch diesen Gott-Logos, der bei Gott im Anfang war, vergottet werden."

c. 27.

Reisen des O. in dieser Periode:

Die Schrift über das Gebet war, wie wir annehmen, eine der ersten Früchte des abermaligen Aufenthalts in Cäsarea, der von nun an nur noch durch einige Reisen unterbrochen wurde, wie das schon mit der alexandrinischen Periode der Fall gewesen war.

nach Athen;

Eine dieser Reisen — es war bereits das zweite Mal — machte O. nach Athen, wo er sich längere Zeit aufgehalten zu haben scheint. Den Grund und die Veranlassung derselben kennen wir nicht. Es scheint auf dem Wege dahin gewesen zu sein, dass er eine Streitunterredung mit dem Häretiker Bassus hatte, welche dann zu der interessanten Correspondenz mit Julius Afrikanus (s. u.) führte.

nach Arabien. (Beryll von Bostra).

Wiederholte Reisen hatte O. in dieser Zeit nach Arabien zu machen; das eine Mal in Sachen des Bischofs Beryllus von Bostra, einer Stadt in Arabien, unfern den Grenzen Palästina's. Derselbe bestritt, dass der Erlöser, ehe er Mensch geworden, „schon präexistirt habe als eigenes persönliches Wesen für sich;" ebenso wenig hätte er (als er Mensch geworden) eine eigene Gottheit gehabt, sondern „nur die ihm einwohnende väterliche." Beryll war also Unitarier wie Praxeas; er konnte, ohne die Einheit Gottes aufzuheben, sich eine zweite göttliche Hypostase, einen „zweiten" Gott, wie ein solcher in der Kirche angenommen und mit Jesus schlechthin identifizirt wurde, nicht denken; er konnte also auch nicht zugeben, dass der Erlöser, ehe er Mensch geworden, als besondere göttliche Person existirt habe; und ebenso wenig, dass eine solche zweite besondere göttliche Hypostase in Jesu Mensch geworden sei, so dass dieser „eine eigene Gottheit" hatte. Andererseits wollte er doch aber Jesum nicht niedriger stellen als die herrschende Kirchenlehre, wenigstens nicht als gewöhnlichen Menschen fassen. Er erklärte daher, es sei in Jesu ein Göttliches gewesen, es habe die Gottheit in ihm „gewohnt"; diese Gottheit aber sei keine andere gewesen, als nur „die eine: die des Vaters." Wie sich Beryll dieses Einwohnen des Vaters in Jesu gedacht,

Euseb 6, 33.

I. 2, S. 564 f.

wissen wir nicht, auch nicht, ob als ein Permanentes und Unauflösliches.

Seine Meinung fand lebhaften Widerspruch; die Bischöfe der Provinz versammelten sich zu Bostra; sie versuchten aber umsonst, ihren Collegen von der Unrichtigkeit seiner Auffassung zu überzeugen. Da ward nebst Anderen auch O. eingeladen, um an den Verhandlungen Theil zu nehmen. Er erschien und besprach sich mit Beryll privatim und öffentlich, „überzeugte ihn durch Gründe von der Unhaltbarkeit seiner Ansicht, zeigte ihm die wahre orthodoxe Lehre und gewann ihn wieder für dieselbe." So sagt Euseb 6, 33 ohne nähere Angaben; und doch fügt er bei, man habe noch jetzt die schriftlichen Verhandlungen des Beryllus und der seinetwegen gehaltenen Synode, sowie die Sätze des O. wider ihn. Nun denn! Warum hat er nichts Näheres davon mitgetheilt? Die Sätze, die O. dem Beryll entgegengestellt, können wir uns zwar ganz gut denken; dass sie aber (wie wir sie unten werden näher kennen lernen) mehr Elemente der Wahrheit in sich gehabt hätten, als diejenigen des Beryll, wird man von unbefangenem Standpunkte aus nicht sagen können. Des Euseb Angabe, dass Beryll von O. eines Besseren belehrt worden sei, muss daher dahingestellt bleiben; sie klingt allzu panegyrisch. Jedenfalls kann von einer Bekehrung zum orthodoxen Glauben keine Rede sein, da die trinitarische Lehre des O., an der spätern Kirchenlehre gemessen, selbst nicht einmal korrekt ist.

Später hatte O. noch einmal diese Gegenden zu besuchen. Eine Partei judaisirender Richtung stellte die Behauptung auf,' dass die Seele zugleich mit dem Körper sterbe und verwese, einst aber in der Auferstehung mit ihm auch wieder aufleben würde. Wahrscheinlich war es die Lehre von einem Seelenschlaf, aus dem die Gestorbenen bei der Auferstehung der Körper wieder erwachen sollten; von einem Mitsterben und Verwesen hätte dann nicht eigentlich die Rede sein können. Auch in diesem Fall soll eine Synode Nichts ausgerichtet, O. aber, wiederum berufen, in den Streitunterredungen hierüber durch seine siegreichen Gründe auch diese Irrenden zur Anerkennung und Ablegung ihres Irr-

'Euseb 6, 37.

thums gebracht haben. Wenn diess, so konnte es nur gelungen sein, indem er sie von der ununterbrochenen Fortdauer des Seelenlebens überzeugte.

Bereits ein Sechziger war jetzt O; aber das Alter hatte seine Kraft nicht gebrochen. Fast täglich hielt er Homilien an das Volk. Ebenso setzte der Unermüdliche seine schriftstellerische Thätigkeit, die der Sache seines Christenthums geweiht war, mit ungeschwächter Energie fort.

O. schreibt sein Werk: „gegen Celsus."

'c. C. 3, 16.

Die reifste Frucht dieser spätern Lebenszeit und ein charakteristisches Denkmal derselben ist das grosse Werk „gegen Celsus." Es war, wie er selbst sagt,' „noch eine Zeit des Friedens und der Ruhe," deren sich die Christen zu erfreuen hatten, als er an dieser Schrift arbeitete; aber er fürchtet, sie werde nicht mehr lang dauern, „denn die das Christenthum auf alle Weise verläumden, geben schon wieder vor, die Unruhe und Verwirrung, die jetzt so hoch gestiegen, habe nur darin ihren Grund, dass die Zahl der Christen so stark angewachsen sei und die Obrigkeiten sich deren Befehdung nicht mehr so eifrig wie vordem angelegen sein lassen." Aus diesen Worten lässt sich schliessen, dass die Abfassung des Werks in die letzte Zeit der für die Christen so günstigen Regierung des Kaisers Philippus Arabs 244—249, auf den dann Dezius folgte, fällt.

Mit dieser neuen Arbeit betrat O., der bisher nur Werke exegetischen und dogmatischen Inhalts geschrieben, eine neue Bahn, die des Apologeten, die ihm indessen insofern nie eine fremde war, als er nach seinen eigenen Aeusserungen in den verschiedenen Zeiten seines Lebens Veranlassung genug gefunden hatte, in apologetisch-polemische Disputationen mit Juden und Heiden sich einzulassen. „Gegen Celsus" — so lautet der Titel der Apologie, deren Werth ein zweifacher ist, indem sie uns nicht blos mit den eigenen und eigenthümlichen apologetischen Gedanken des O., sondern zugleich auch mit den Ansichten eines Mannes bekannt macht, der, soviel wir wissen, als der erste und ohne Frage auch als der bedeutendste aller literarischen Bestreiter des Christenthums in der alten Welt erscheint.

Dieser Mann war der griechische Philosoph Celsus. Der-

selbe mag in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, nicht früher, denn sonst hätte er der verschiedenen gnostischen Sekten, besonders der Marcioniten als einer bekannten Christenpartei, nicht gedenken können,' aber auch kaum später, denn sonst hätte er dem O., als dessen Zeitalter näher gerückt, nicht so unbekannt und fremd sein können, seine denkwürdige Schrift gegen das Christenthum geschrieben haben, der er den prägnanten Titel: „Worte der Wahrheit" gab. Leider! ist sie verloren gegangen; aber seiner Widerlegung hat O. so zahlreiche und fortlaufende Bruchstücke aus seines Gegners Schrift einverleibt, dass wir über die religiös-philosophische Anschauung des Mannes wie über seine Bestreitung des Christenthums völlig im Klaren sind. Dagegen sind wir völlig im Dunkel über dessen persönliche Verhältnisse. Der Name Celsus war kein ungewöhnlicher in jenen Zeiten. Wir kennen einen Celsus, dem Lucian seine Schrift: „Alexander oder der Lügenprophet" (geschrieben zur Zeit des Commodus, 180—192) widmete, und der als ein Freund der Philosophie Epikur's und als ein Feind aller religiösen Gaukelei erscheint, und selbst auch gegen die Magie geschrieben hat. Wie O. vernommen, hat es zwei Epicuräer Celsus gegeben, einen zur Zeit des Nero (der hier aber als zu frühe gar nicht in Betracht kommen kann), einen zweiten „zur Zeit des Hadrian (117—138) und später."' Letzterer war Verfasser einiger epikureischen Schriften.' O. kannte ferner mehrere gegen die Magie geschriebene Schriften eines Celsus'. Wir müssen dahingestellt sein lassen, ob der Freund Lucian's, der Epikuräer zur Zeit Hadrian's und später, und der Verfasser der Schriften gegen die Magie ein und derselbe Celsus war, oder ob es verschiedene Celsus waren, die aber darin zusammentrafen, dass sie zur Partei der Aufgeklärten zählten. O. seinerseits will es unentschieden lassen, ob der Epikuräer auch der Verfasser der Schriften gegen die Magie gewesen;' wohl aber ist er geneigt, in dem Epikuräer Celsus den Verfasser der Streitschrift gegen die Christen zu sehen. Er kann sich freilich nicht verbergen, dass die Anschauungen des letztern platonisch sind; er meint daher, derselbe habe seinen Epikureismus hinter

'vergl. I. 1, S. 370.

'c. C. 1, 8.

'ib.

'1, 68.

'1, 68.

dem Platonismus versteckt, um mit mehr Gewicht gegen die Christen auftreten zu können. Es ist diess aber eine blosse Präsumption, für die er auch nicht den geringsten objektiven Beweisgrund beibringt. Im Verlaufe seines Werkes selbst wird er immer schwankender und bekennt die Möglichkeit, dass der Verfasser der Streitschrift dem Epikuräer nur gleichnamig, nicht dieser selbst gewesen sei.' '4, 54.

In der That, unser Celsus ist nichts weniger als ein Anhänger der epikureischen Philosophie, von der man freilich noch am ehesten einen solchen entschiedenen Angriff auf das Christenthum sich versehen konnte; er glaubt eine allwaltende Vorsehung, in der Seele liegt ihm ein Gottverwandtes, ein Zug zu Gott, von dem sie sich nie und auf keine Weise trennen soll, den man aber auch nur mit dem Auge des Geistes schauen kann; er nimmt ein ewiges Leben der Seele bei Gott an. So spricht kein Epikuräer; ein solcher würde das Christenthum auch ganz anders angegriffen haben; vielmehr ist das die Sprache eines vollbürtigen Platonikers, wie denn auch unser Celsus mit Vorliebe platonische Aussprüche citirt. Allerdings sollte man nun gerade von einem Platoniker eine so feindselige Stellung zum Christenthum am allerwenigsten erwarten; gilt doch unter allen antiken Philosophien der Platonismus für diejenige, welche noch am meisten Verwandtes mit dem Christenthum habe, und O. selbst ist ein Beispiel, wie geneigt man in einem Theil der Kirche war, das Christenthum mit platonischen Ideen zu versetzen oder auch diese in ein christlich-kirchliches Gewand einzukleiden. Mag man nun mit Recht hierin eine Trübung ebensowohl des reinen Platonismus wie des reinen Christianismus erkennen, soviel bleibt doch unbestritten, dass der Platonismus in dem idealen Zuge, der ihm vor allen andern Philosophien des Alterthums eigen ist, noch am meisten dem Christenthum sich nähert. Auch unserm Celsus ging dieses ideale Moment durchaus nicht ab, und dass es ihm ein Ernst mit der Sache der Wahrheit war, bezeugte schon der Titel, den er seiner Schrift gab, so wenig auch O. denselben gelten lassen will, da er, wie begreiflich, in dem Buch viel Unwahres und Verläumderisches findet. Ebenso wenig kann man sagen, dass er mit dem Christenthum seiner Zeit unbekannt gewesen

wäre; seine Kenntniss desselben ist für einen Heiden überraschend. Wenn Tertullian' klagt, dass die Heiden das Christenthum nicht kenneten und nicht kennen lernen wollten, weil sie sonst nichts dawider haben könnten; — bei Celsus ist diess nicht der Fall: er kennt eine oder einige unserer Evangelienschriften, ebenso die dogmatischen Anschauungen der Christen seiner Zeit, auch mit den Parteien unter denselben und ihren Schriften, besonders mit den Marcioniten und Ophiten, ist er vertraut; selbst mit den heiligen Schriften der Juden, die auch die der Christen waren, vor allem der Genesis mit ihrer Schöpfungsgeschichte hat er sich bekannt gemacht. Wie kommt es nun, fragen wir, dass solch ein Mann das Christenthum auf's Principiellste und zugleich mit solcher Bitterkeit hat angreifen können, dass er selbst die schärfsten Waffen des Spottes und Hohnes nicht sparte? Es scheint ihm nicht einmal an dieser einen Streitschrift genügt zu haben; wenigstens spricht O. noch von einer zweiten,' die zu der ersten mehr negativen eine Art positiver Ergänzung bilden sollte, und in welcher der Philosoph nachweisen wollte, wie „diejenigen leben müssten, welche ihm folgen wollten und könnten." ' Doch kennt er dieselbe nicht, ist überhaupt nicht gewiss, ob Celsus diese Schrift, die er versprochen, auch wirklich geschrieben habe.'

'I. 2, 8. 136.
'4, 36.
'8, 76.
'Ib.

Die Schuld dieser Verkennung des Werthes des Christenthums liegt nun allerdings zunächst in Celsus selbst, um nur an seine heidnischen Vorurtheile, an seine philosophische Selbstgenügsamkeit zu erinnern; sie liegt aber auch mit in dem Christenthum seiner Zeit, in dessen mythischen Umhüllungen und dogmatischen Bestimmungen, die den sittlichen und religiösen Kern verdeckten, gleichwohl damals schon wie fast immer in den Vordergrund gestellt wurden, aber auch zu allen Zeiten der eigentliche Gegenstand der Angriffe auf das Christenthum waren. So kam es, dass er blind auch für das Christenthum selbst wurde, blind für die sittliche und religiöse Herrlichkeit des geschichtlichen Jesus, blind für die Religion Jesu Christi als die Religion der Liebe Gottes und der Menschen, als die Religion der Menschheit, als die absolute Religion, blind für die weltregenerirenden Kräfte derselben.

Mehr als ein Menschenalter mochten „die Worte der Wahrheit“ schon ihren Lauf durch die heidnische und christliche Welt genommen haben, als O. auf Betrieb seines Freundes Ambrosius sich an deren Widerlegung machte; — ein Beweis, wie nachhaltig die Wirkung derselben auf heidnische und christliche Leser war. O. erklärt zwar seinem Freunde, die beste Vertheidigung des Christenthums sei das unsträfliche Leben der Christen, daher eine besondere Widerlegung und Rechtfertigung nicht von Nöthen sei, wie denn auch Christus im Bewusstsein seines Lebens und seiner Thaten, dieses offenbaren und lauten Zeugnisses seiner Göttlichkeit, seinen Verklägern und Richtern nur ein grossartiges Stillschweigen entgegengesetzt habe; auch glaube er nicht, dass dadurch irgend ein wahrhafter Christ wankend oder zum Abfall gebracht werde; gleichwohl wolle er seinem Freunde zu lieb die Widerlegung unternehmen, „nicht sowohl zum Dienst der wahren Gläubigen, als vielmehr zur Ueberzeugung derer, die den Glauben der Christen nicht kennen, sowie zum Besten derjenigen, die der Apostel schwach im Glauben nennt.“ (Vorrede). Dass übrigens die Schrift des Celsus ihre scharfen Spitzen habe, sieht sich O. im Verlaufe seines Buches an mehr als einem Orte einzuräumen im Falle, und bewiese, wenn er es auch nicht Wort haben wollte, schon die Art seiner Widerlegung. So schrieb er denn seine Apologie, die er in 8 Bücher eintheilte; — mit der Schrift „über die Principien“ weitaus sein bedeutendstes Werk und, von allem Andern abgesehen, schon darum für uns von unschätzbarem Werthe, weil es die einzige Arbeit ist, die ganz in ihrer ursprünglichen authentischen Gestalt auf uns kam, aus der wir daher auch allein mit voller Sicherheit die christlich philosophischen Anschauungen des berühmten Alexandriners schöpfen können.

Im Anfang ist O. kürzer, weil er die Absicht hatte, das kurz Entworfene später auszuführen; diesen Plan gab er aber auf, um Zeit zu ersparen, liess daher das Angefangene so wie es war, wurde dagegen in seiner weitern Arbeit von da an, wo er den Juden einführt, ausführlicher, — eine Ungleichheit, die er in der Vorrede entschuldigt.

Die Form, in der O. seine Widerlegung schrieb, ist diese: er folgt dem Celsus Schritt für Schritt; er verfällt dabei in den Fehler, jedes Wort desselben widerlegen zu wollen, wird so nicht selten kleinlich, hält sich an Nebensachen und übersieht die Hauptpunkte oder behandelt zum wenigsten die einen mit gleicher Ausführlichkeit wie die andern; daher er breit wird und sich, was übrigens theilweise auch die Schuld der Celsischen Schrift sein mag, öfter wiederholt. Er hätte offenbar besser gethan, die Hauptpunkte zusammen zu stellen, hervorzuheben und dann zu widerlegen, statt Satz für Satz des Gegners zu zergliedern und so ein breites, in lauter Detail sich verlaufendes Werk zu liefern, durch das man sich um so mühsamer hindurch arbeitet, als man den Faden des Celsischen Werkes in seinem originalen Zusammenhang nicht vor sich hat.

Was die Polemik unseres O. betrifft, so zeichnet sie sich vortheilhaft vor derjenigen der meisten andern christlich kirchlichen Schriftsteller aus; zwar übernimmt es ihn zuweilen, wenn er sein Höchstes so schonungslos angetastet findet, aber im Ganzen ist die Form seiner Polemik eine würdige. „Wir hüten uns, Etwas zu bestreiten, was Lob verdient, wenn es auch von denen kommt, die unseres Glaubens nicht sind, oder streitsüchtig zu sein, oder Lehren, die mit der gesunden Vernunft übereinstimmen, zu verwerfen." Wichtiger als die 7, 46. Form ist der Geist seiner Widerlegung. Ein unbefangener Leser muss gestehen, dass derselbe nicht immer der des reinen Christenthums ist; O. kämpft vielfach mit dogmatischen Präsumptionen, supernaturalen Voraussetzungen, exegetischen Lieblingstheorien; der Heide erscheint nicht selten scharfsinniger als der Christ. Schliesslich aber ist es doch jene unwiderlegliche Instanz der an jedem Herzen sich bewährenden und von Tag zu Tag sich offenbarenden sittlichen uud religiösen Kraft und Wirkung des Christenthums, auf die er als die alles entscheidende Apologie sich zurückzieht. Doch — wir wollen das mehr bekannte als gekannte Werk in seinen Hauptpunkten dem Leser in einem besondern Abschnitte vorführen (s. u. O. als Apologete).

Seine Einkerkerung in der dezianischen Verfolgung 250.

Wie er geahnt und es in seiner Schrift gegen Celsus ausgesprochen, nahmen die friedlichen Tage, deren sich die Christen zu erfreuen gehabt, schnell ein Ende. Er selbst sollte in seinen alten Tagen wie in seinen jungen seinen Glauben bewähren. Im Jahre 250 brach die dezianische Verfolgung' aus, in der es, wie wir wissen, ganz besonders auf die Vorsteher und Lehrer der Christen abgesehen war. Auch O. ward ergriffen; ob in Cäsarea oder in Tyrus, wo er starb, wird uns nicht bemerkt. Vielleicht dass er schon vor Ausbruch der Verfolgung Cäsarea, den Sitz der römischen Prokuratoren, verlassen hatte; doch konnte er auch in Tyrus nicht verborgen bleiben. Was er zu erleiden hatte, beschreibt Euseb' näher so: „Er ward in einen finstern Kerker geworfen, ein schweres Halseisen ihm angelegt, seine Füsse wurden viele Tage lang in den Folterblock bis zum vierten Loche gespannt, mit dem Feuertod wurde er bedroht.“ Der Richter gab sich alle erdenkliche Mühe, dem Charakter der dezianischen Verfolgung gemäss, ihm mit allen Mitteln zuzusetzen, um ihn zum Abfall zu bringen, ohne doch den Tod über ihn zu verhängen oder ihn bis zum Tode zu quälen. Der 65jährige Greis ertrug mit grossem Muth und Geduld, was über ihn verhängt wurde, und überlebte die Verfolgung. Sie hatte aber seinen Geist so wenig beugen können, dass er gerade jetzt Reden ausgehen liess zu Nutz und Frommen für trostbedürftige Seelen.'

'I. 2, S. 858 ff.

'K. G. 6, 39.

'Euseb 6, 39.

Sein Tod in Tyrus 254.

Im Jahre 254, im 70. Jahr seines arbeitsvollen Lebens, starb O. zu Tyrus. Sein Grab wurde noch lange daselbst gezeigt.

## B. Origenes als Apologete.

Die heidnisch philosophische Bestreitung des Christenthums im zweiten Jahrhundert und die christliche Vertheidigung desselben im dritten, wie sie durch Celsus und Origenes, zwei in ihrer Art so bedeutende Männer, geführt wurde, ist gewiss ein Gegenstand von höchstem Interesse. Zwar haben wir früher auch schon grosse Apologeten kennen lernen, Justinus' und Tertullianus''; ihre Apologien aber, welche sie an die höchsten Spitzen des Staates gerichtet, hatten zunächst den Zweck, das Christenthum in politischer, sozialer, religiöser und sittlicher Beziehung zu rechtfertigen und nachzuweisen, dass es auf eine rechtliche Existenz in der bürgerlichen Gesellschaft gegründeten Anspruch machen dürfe. Einen ganz andern Charakter trägt das Werk des Origenes, das gegen einen Philosophen gerichtet ist, welcher das Christenthum seiner Zeit mit kritisch-historisch-philosophischen Waffen bekämpft, und das sich demgemäss auf eben diesem Boden bewegt. Die politische Frage spielt hier nur eine untergeordnete Rolle.

'I. 1, S. 135 ff.
''I. 2, S. 129 ff.

Die Hauptpunkte in der Polemik des Celsus und in der Apologie des Origenes: 1) Die evangelische Geschichte.

Seinen ersten Hauptangriff hatte C. auf die evangelische Geschichte gerichtet, welche, kritisch angesehen, ein ganz anderes Bild von der Person und dem Leben Jesu gebe, als von den Christen geglaubt werde und sie selbst beabsichtige. Diesen Schlag führt er aber nicht direkt aus; es ist ein Jude, dem er diese Rolle überträgt; denn in seiner umfassenden Bestreitung des Christenthums hatte er sich auch mit der jüdischen Polemik bekannt gemacht, wenn es ihm auch allerdings nicht ganz gelingt, wie diess O. oft genug bemerkt, die Rolle des Juden konsequent durchzuführen. Dass er aber einen Juden einführte, das that er offenbar, um die neue Religion des Christenthums durch das Heidenthum nicht blos,

sondern auch durch das Judenthum verdammen zu lassen, welches letztere, wie verachtet es sonst auch von ihm war, doch immerhin den Vorzug hatte, dass es eine altgeschichtliche Religion war, somit eine berechtigte Existenz hatte. Fein genug aber hat er nicht die Kritik des Charakters und der Ideen des Christenthums, die er für sich, den Philosophen, vorbehielt, sondern die der geschichtlichen Entstehung desselben dem Juden in den Mund gelegt; denn wer hatte hierüber mehr ein berechtigtes Wort zu sagen, als das Judenthum, das der anerkannt geschichtliche Mutterschooss des Christenthums war?

Mit der Widerlegung dieses ersten Hauptangriffs beschäftigt sich O. in den ersten zwei Büchern seines Werkes.

Wir wollen nun die wesentlichen Punkte aus dieser Kontroverse herausheben.

Den ersten Angriff erleidet die s. g. evangelische Vorgeschichte. Dass Jesus vom Geiste Gottes sei gezeugt, von einer Jungfrau geboren worden, das gemahnt den Juden des Celsus an die Erzählungen der Griechen von der Danae, der Menalippe, der Auge und der Antiope.' In Wirklichkeit habe sich aber die Sache so verhalten: „Der Zimmermann, mit dem die Mutter Jesu verlobt gewesen, hat sie verstossen, da sie überwiesen ward, dass sie die eheliche Treue gebrochen, und sich von einem Soldaten, Namens Panthera, hatte schwängern lassen;" ' eine Beschuldigung, die C. aus einer schon damals unter den Juden gangbaren Tradition genommen zu haben scheint. Ebenso wenig begründet, fährt er fort, sei, was von der Flucht Jesu nach Aegypten als einer göttlichen Veranstaltung erzählt sei. „Wozu war es nöthig, dass man das Kind Jesus, wenn es Gott und Gottessohn war, nach Aegypten schleppte, um ihn vor dem Morde zu sichern? Ein Gott weiss ja von keiner Furcht. Freilich es kam ein Engel vom Himmel herunter mit der Mahnung, die Flucht zu ergreifen; allein sollte denn der grosse Gott, der Jesu wegen schon zwei Engel herabgesendet, den eigenen Sohn zu Hause nicht haben schützen können?" ' Auch hier sei der Sachverhalt ein ganz anderer als nach dem evangelischen Berichte. „Jesus war schlecht und obscur erzogen, nahm

'1, 37; vrgl. I. 2, S. 811.

'1, 32.

'1, 66.

nachher in Aegypten Dienste und lernte daselbst einige geheime Künste; als er darauf in sein Vaterland zurückkehrte, gab er sich mit Hülfe derselben für einen Gott aus." ' '1, 38.

In seiner Widerlegung dieses Abschnitts macht O. mit Recht bemerklich, dass sein Gegner, statt in die evangelische Geschichte tiefer einzugehen, „etwas ganz anderes fingire" und an die Stelle derselben setze.' '1, 38. Er begnügt sich aber hiemit nicht; er versucht auch nachzuweisen, dass die gegnerische Ansicht sich selbst aufhebe, sowohl vom Standpunkt des offenbarungsgläubigen Juden als von dem des philosophisch gebildeten Heiden, dass dagegen der evangelische Bericht, wie er von den Christen geglaubt werde, ganz der Sache entsprechend sei. „Den Juden, wenn er anders der Prophetie Glauben beimisst, verweise ich auf Jes. 7, 10—14, wornach aus einer Jungfrau der geboren werden sollte, dessen Name mit seinen Thaten übereinstimmte und aus dessen Geburt kund werden sollte, dass Gott mit den Menschen wäre.... Sollte aber ein Jude über die Bedeutung des hebräischen Wortes Almah, welches die LXX mit Jungfrau übersetzten, mit mir streiten und behaupten wollen, jenes Wort bedeute eine junge Frau, so verweise ich ihn auf Deut. 22, 23. 24, wo das Wort eine Jungfrau bedeutet. Uebrigens nicht blos das Wort, sondern auch die Sache selbst spricht für die Bedeutung: Jungfrau. Wäre es ein Zeichen oder ein Wunder gewesen, das doch Gott dem Ahas versprochen, wenn ein junges Weib, das keine Jungfrau mehr war, einen Sohn geboren hätte? Wendet man aber ein, es seien diese Worte doch zu Ahas gesprochen worden, so frage ich, was denn für eine Jungfrau zu den Zeiten jenes Königs einen Sohn geboren habe, dem man den Namen Emanuel oder Gottmituns habe geben können? Findet sich keine solche Jungfrau, so ist gewiss, dass jene Worte an Ahas zugleich an das ganze Haus Davids gerichtet waren, weil der Heiland dem Fleische nach aus dem Samen Davids sollte geboren werden." ' '1, 34. 35; vrgl. I. 2, S. 681. Diesem auf der „Wahrheit der Prophetie," in der That aber auf einem Missverständniss der betreffenden Jesajanischen Stelle beruhenden Beweise für die Jungfrauschaft der Mutter Jesu,

von dessen Kraft O. so sehr überzeugt ist, dass er meint, C., der in der Rolle des Juden diese Stelle nicht wohl habe ignoriren dürfen, habe sie absichtlich übergangen, weil sie zu beweiskräftig sei, lässt er einen andern, mehr philosophisch sein sollenden, für die Heiden folgen. „Der die Seelen der Menschen in die Leiber senkt, sollte er nicht einmal aus rechtmässiger Ehe, sondern in grösster Schmach und Unehre den haben lassen geboren werden, der so Grosses vollführen, so Viele unterweisen und aus dem Strom der Unsittlichkeit herausziehen sollte? Ist es nicht viel vernünftiger, anzunehmen, — ich rede hier nach der Meinung des Pythagoras, des Plato, des Empedokles, welche Celsus so oft anführt, — dass jede Seele aus gewissen geheimen Gründen in einen solchen Leib gewiesen werde, dessen sie sich durch ihr vergangenes Verhalten würdig gemacht? Und sollte nun eine Seele, die dem Menschengeschlechte so segensreiche Dienste leisten sollte, nicht einen Leib verdient haben, der nicht nur vor den menschlichen Leibern einen Vorzug hätte, sondern auch vollkommener wäre, als alle (Leiber überhaupt)?... Ist es wahr, dass die Seelen je nach Verdienst und Würdigkeit verschiedene Leiber erhalten, deren Natur und Beschaffenheit daher bald mehr bald weniger der Aufnahme der Vernunft entspricht und ihr als Organ dient, warum sollte es nicht auch eine Seele geben, die einen ganz ungewöhnlichen Leib empfing, einen Leib, der zwar mit den andern menschlichen Leibern etwas Gemeinsames hat, um mit den andern Menschen verkehren zu können, aber anderseits auch wieder etwas Besonderes und Ausgezeichnetes, damit die Seele von der Sünde unberührt zu verbleiben vermöchte?... Dagegen aus einer so unreinen Gemeinschaft, wie C. Jesus geboren werden lässt, wie hätte da nicht vielmehr ein Unsinniger, ein Verderber der Menschheit, ein Lehrer der Unmässigkeit, Ungerechtigkeit und anderer Laster, nicht aber der Mässigkeit, Gerechtigkeit und der übrigen Tugenden geboren werden sollen?" ' Eine Beweisführung, welche, wie man sieht, auf einer Reihe von Voraussetzungen beruht, die ganz und gar unerwiesen sind! Um darzuthun, dass Jesus aus einer

'1, 32; 33.

Jungfrau habe geboren werden müssen, nimmt O. an, dass die Seelen ihrer frühern Würdigkeit gemäss einen Leib erhalten, der das entsprechende Gefäss für ihre geistigen Eigenschaften und Bethätigungen wäre, dass also die Seele Jesu, dieses grössten Wohlthäters des Menschengeschlechts, auch einen entsprechenden Leib müsse erhalten haben, dass dieser reine Leib aber nicht anders als auf eine reine Weise habe können erzeugt und geboren werden, während das Erzeugniss eines unreinen Beischlafes nur ein unreines habe sein können. Diese Begründung wird nicht verstärkt durch die weitere Bemerkung des O., es sei ohne Zweifel angemessener gewesen, dass der Emanuel nicht nach dem gemeinen Laufe der Natur, d. h. von einem Weibe, das einem Manne beigewohnt, sondern auf eine neue und ausserordentliche Weise, d. h. von einer reinen und unberührten Jungfrau zur Welt gebracht würde; noch weniger durch die Hinweisung, wie es unter den Thieren Weibchen gebe, „die sich nie mit einem Männchen vermischen, und gleichwohl ihr Geschlecht fortpflanzen, wie die Geier, und wie hiemit der Schöpfer den Beweis geleistet, dass es ihm möglich gewesen, so bald er nur wollte, das, was er an Einer Thiergattung that, auch an den andern und auch an den Menschen selbst zu thun.“' '1, 37.

Wie in ihren Anfängen, so unterwirft C. in der Rolle des Juden auch in ihrem Fortgange die evangelische Geschichte seiner Kritik. Und zwar thut er diess in der Weise, dass er die einen Erzählungen, nämlich solche, die zur Verherrlichung Jesu dienen sollen, als unverbürgt, sich widersprechend, unwahrscheinlich und geradezu unwahr verwirft, andere dagegen, in denen das Menschliche Jesu hervortritt, anerkennt, aber nur, um in ihnen nichts als Gemeines und eines Gottes, als den doch die Christen Jesum verehrten, ganz und gar Unwürdiges zu finden. Gegen eine solche Kritik protestirt nun freilich O. als eine rein willkürliche; „eins von beiden: entweder muss man Alles verwerfen oder Alles annehmen.“' '2, 33.
Von der Ansicht ausgehend, dass die Evangelien von den Aposteln und deren Schülern, deren Namen sie tragen, geschrieben seien, begründet er die durchgängige Glaubwürdig-

keit ihrer Berichte durch die Hinweisung auf die ehrwürdige Persönlichkeit ihrer Verfasser: „Es waren Männer, welche Zeugen der Wunderthaten Jesu waren, welche die stärksten Proben von ihrer Ehrlichkeit und redlichen Gesinnung gaben, wie man das aus ihren Schriften, so weit es aus Schriften möglich ist, erkennen knnn;... dass es ihnen ein Ernst mit der Wahrheit ihrer evangelischen Berichte war, dass sie nicht dazu angethan waren, Dinge, die nie geschahen, von ihrem Meister zu erzählen, das folgt schon aus ihrer reinen und treuen Gesinnung gegen denselben, die sich dadurch sattsam bewies, dass sie um seiner Lehre willen Alles erduldeten."' Gerade auch das zeuge für die Aufrichtigkeit der Evangelienschreiber, dass sie Nichts von allem dem, was, wie C. meine, Grund zum Tadel biete, verschwiegen.'

3, 24; 2, 10. — 2, 24.

Solche evangelische Erzählungen nun, so weit sie rein Menschliches enthalten, erkennt, wie schon bemerkt, C. als geschichtlich an, aber nur, um das, was ihr Inhalt, „das armselige Leben Jesu" als ein (eines Gottes) ganz und gar Unwürdiges darzustellen. „Wie die Sonne, die, während sie alles Andere beleuchtet, zuerst sich selbst offenbart, so hätte es der Sohn Gottes machen sollen.' Jesus aber, nachdem er zehn oder elf Männer aus den niedrigsten Schichten und von der schlechtesten Sorte an sich gezogen, streifte mit ihnen von einem Ort zum andern und suchte sein Brod kümmerlich und schimpflich'.... Was hat er Grosses und Herrliches gethan, daraus man erkennete, dass er ein Gott wäre? Hat er seine Feinde verachtet, ihre Anschläge gegen ihn verlacht und zu Schanden gemacht?'... Den alten Mythen von den Göttersöhnen, von einem Perseus, Amphion, Eacus, Minos, schenken wir zwar keinen Glauben; indessen damit sie wenigstens nicht aller Wahrscheinlichkeit baar seien, berichten sie von ihren Helden lauter grosse, wunderbare und mehr als menschliche Thaten; dagegen Jesus hat nichts dieser Art gethan, obwohl die Juden ihn aufforderten, er solle sich durch ein klares und energisches Zeichen als Sohn Gottes erweisen."' — Ebenso unwürdig findet C. das elende Sterben Jesu. „Wenn je, so hätte er jetzt wenigstens seine Gottheit zeigen sollen. Warum wälzt er die ihm angethane Schmach

1, 30. — 1, 62. — 2, 33. — 1, 67.

nicht ab, warum rächt er sich nicht an denen, die gegen ihn und seinen Vater freveln?'... Wie kann man den für einen Gott halten, der nicht nur von dem, was er verheissen hatte, Nichts leistete, sondern auch, als ihn die Juden überführten, verurtheilten und des Todes würdig erachteten, sich schändlich zu verbergen suchte und auf der Flucht fest genommen und von seinen eigenen Jüngern verrathen wurde! Ein Gott hätte doch nicht sich flüchten, nicht gebunden hinweggeführt werden und am allerwenigsten von denen verlassen und verrathen werden sollen, die seine Tischgenossen waren, ihn für ihren Meister und Lehrer hielten und in vertrauter Gemeinschaft Alles mit ihm theilten'.... Und was ist das für ein Heulen und Winseln! Warum bittet er Gott so kläglich, dass doch der Schrecken des Todes an ihm vorübergehen möge: mein Vater, ist es möglich, so gehe dieser Kelch vorüber!' Man sage aber nur nicht, dass er gelitten habe, weil er selbst habe leiden wollen. Denn hat er freiwillig und darum gelitten, um seinem Vater gehorsam zu sein, so würden die Uebel, die ihm als einem Gott und zwar mit seinem Willen zugefügt wurden, ihm keine Pein und Unlust haben verursachen können." ' C. schliesst wieder mit den Worten: „Wenn sie (die Christen) ihre Lust zu Neuerungen nicht hätten zügeln können, wie viel besser hätten sie gethan, einen von denen, die dem Tode grossherzig entgegen gingen, etwa einen Herkules, Esculap sich zu ihrem Haupte auszuersehen!" '

'2, 35.

2, 9.

'2, 24.

'2, 22.

'7. 53.

Aber die Herabkunft des h. Geistes, die himmlische Stimme? die Wunder, Vorhersagungen, die Auferstehung Jesu? In allen diesen Erzählungen, die den Gott in Jesu darthun sollen, sieht C. nichts als Unwahrscheinliches, Unverbürgtes, Unmögliches, mit einem Wort hinterher Erdichtetes. „Wo ist z. B. ein unverdächtiger Zeuge, der jene Erscheinung in Gestalt eines Vogels gesehen? Wer hat ausser Jesu und etwa einem noch von denen, die nachmals ebenso verurtheilt wurden wie jener selbst, die Stimme gehört, durch die Gott ihn für seinen Sohn erklärt haben soll?" ' Die Wunder Jesu anlangend, so stellt sie C. in Eine Linie mit den Künsten der damaligen Goeten und Gaukler, „die um wenige Heller auf den Marktplätzen ihre

'1. 41.

Tausendkünste feil bieten, Dämonen von den Menschen austreiben, Krankheiten wegblasen, Seelen verstorbener Helden erscheinen lassen,' reichliche Mahlzeiten und Tafeln, die mit den feinsten Speisen besetzt zu sein scheinen, es aber nicht sind, vorzaubern, Thiere sich bewegen lassen, die aber nur Bilder von Thieren sind, gleich als wenn sie lebendig wären."' Ebensowenig halten, meint C., die sogenannten Vorhersagungen Jesu die Probe. Sie lösen sich in sich selbst auf. So die Vorhersagung seines Todes; oder „welcher Gott, welcher Dämon, welcher besonnene Mensch, der vorher sieht, dass ihm so etwas zustossen würde, würde sich da hinein stürzen und nicht vielmehr Alles anwenden, demselben zu entgehen?"' So die Vorhersagung von dem Verrath des Judas und der Verläugnung des Petrus; „wenn nämlich Jesus diess vorher gesagt, warum haben sich denn Judas und Petrus nicht vor ihm als vor einem Gott gefürchtet, so dass der eine seinen Verrath und der andere seine Verläugnung unterlassen hätte? Wenigstens wenn ein Mensch die Nachstellungen durchschaut, die man ihm bereitet, und das seinen heimlichen Feinden in's Gesicht sagt, so werden diese von ihrem Vorhaben abgeschreckt und nehmen sich in Acht. Wer nun kann es für möglich halten, dass Solche, die vorher gewarnt waren, sich nicht hätten sollen abhalten lassen, ihn zu verrathen und zu verläugnen? Man darf also mit Recht schliessen: weil diese Dinge wirklich geschehen sind, so ergibt es sich als falsch, dass er sie vorhergesagt; nicht aber, darf man meinen, seien diese Dinge desswegen geschehen, weil sie vorhergesagt worden; denn diess ist unmöglich."' Die Annahme einer solchen Vorausverkündigung an Petrus und Judas findet C. auch vom Standpunkte dessen aus, der sie gethan haben soll, unhaltbar. „War derjenige, der diese Dinge vorhersah, Gott, so hat das, was er vorhergesagt, schlechterdings geschehen müssen; und so hat denn ein Gott seine Jünger und Propheten so weit gebracht, dass sie treu- und gottlos wurden, er, der doch allen Menschen, zumal aber seinen Tischgenossen, nichts als Liebes und Gutes hätte erzeigen sollen. Es ist schon unerhört, dass ein Mensch einem andern, dessen Tischgenosse er ist, Nachstellungen bereitete; hier aber, was noch ungereim-

'vrgl. I. 2, S. 657.

'vergl. I. 2, S. 194. c. C. 1, 68.

'2, 17.

'2, 18. 19.

ter, arbeitet der Gott selbst an dem Verderben seiner Tischfreunde und macht sie zu Verräthern und Abtrünnigen."' '2, 20.
Wie mit Jesu Vorhersagungen von seinem Leiden und baldigen Sterben, von dem Verrath des Judas und der Verläugnung des Petrus, so verhalte es sich auch mit denjenigen von seinem leiblichen Wiederauferstehen. „Wie viele Andere haben schon ganz wie dieser Jesus dergleichen von sich ausgegeben, um die Einfältigen, die es hörten und glaubten, zu berücken und sich auf Kosten ihrer Leichtgläubigkeit zu heben! So Zamolxis, der Sclave des Pythagoras, bei den Scythen; so Pythagoras selbst in Italien; so Rampsinit in Aegypten; so bei den Odrysiern Orpheus, in Thessalien Protesilaus, Herkules zu Tenarus und Theseus."' Die Sache, lässt C. seinen '2, 55.
Juden sagen, sei die: die Jünger hätten alle diese Vorhersagungen hintenach erdichtet, um den üblen Eindruck der Thatsachen zu verwischen; „da sie an einer offenbaren Sache nichts mehr verheimlichen konnten, so verfielen sie darauf, vorzugeben, ihr Meister habe alles das, was ihm begegnete, vorhergesehen und vorausverkündigt, und so betrogen sie die Welt."' Zuletzt ist es Jesu Auferstehung selbst, deren '2, 13. 15.
Glaubwürdigkeit C. angreift. „Wer hat den Auferstandenen gesehen? Ein halb verrücktes Weib, wie sie selbst anerkennen, und wenn sonst noch Einer aus dieser Gauklerbande, dann ein solcher, der das geträumt hat gemäss seiner damaligen Gemüthsverfassung, oder, was schon Tausenden begegnet ist, sich das, was seines Herzens Wunsch war, in trügerischem Wahn vorgespiegelt hat, oder, was noch wahrscheinlicher, durch solche Wundermähr die Masse hat in Erstaunen setzen, andern Gauklern aber Anlass zu ähnlichem Betrug bieten wollen."' Jesu Tod am Kreuz „hatte unzählige Zeu- '2, 55.
gen, seine Auferstehung kaum einen oder zwei; umgekehrt, so hätte es sein sollen'.... Wenn er seine göttliche Macht der '2, 70.
Welt wahrhaft zeigen, seine Gottheit erweisen wollte, so hätte er sich seinen Feinden, dem Richter, der ihn zum Tod verurtheilte, überhaupt Allen sich zeigen,' oder mit einem Mal '2, 63.
vom Kreuz verschwinden sollen."' Nicht blos unbeglaubigt, '2, 68.
sondern auch an und für sich unwahrscheinlich ja unmöglich findet C. eine solche leibliche Wiederauferstehung; „denn

es ist eine grosse Frage, ob Einer, der wirklich gestorben, in
-2, 55. demselben Leibe je wieder auferstanden ist." Somit erscheint dem C. wie das ganze Leben, so insbesondere auch das Lebensende Jesu in einem sehr bedenklichen Lichte. „Wie möget daher ihr (Christen), die ihr, was ihr derlei von Andern höret, für Mythen erkläret, euch einbilden, eurer Komödie von Jesu einen schönen und glaubwürdigen Schluss gegeben zu haben in dem Geschrei am Kreuz, als er verschied, in dem Erdbeben und in der Sonnenfinsterniss? wenn ihr uns versichert, wie der, der sich doch im Leben nicht hat helfen können, als Todter wiederum auferstanden sei und die
-Ib. Male seiner Strafe an seinem Leibe gezeigt habe?"

Hören wir nun, wie O. diesen Angriffen begegnet; zunächst denen auf das Leben Jesu. Wenn C. meinte, mit der Erscheinung Jesu, wenn er Gott wäre, hätte es sein sollen wie mit der aufgehenden Sonne, die, indem sie Alles beleuchte, sich selbst offenbare, so verweist O. auf die Weltlage zur Zeit der Geburt des Herrn und findet in diesem Zusammentreffen nicht blos nicht ein zufälliges, sondern von seinem teleologischen Standpunkte aus geradezu ein providentielles Geordnetsein des Einen (der Weltlage) für das Andere (das junge Christenthum), so dass sich Jesus allerdings wie die Sonne dargestellt habe, sobald er in die Welt gekommen sei. „Die Gerechtigkeit ging ja auf in seinen Tagen, und die Fülle des Friedens kam gleich anfangs mit seiner Geburt. Gott, der die Völker für seine Lehre vorbereiten wollte, ordnete alles so, dass sie dazumal unter die Herrschaft des einen römischen Kaisers zu stehen kamen, damit es den Aposteln desto leichter fallen möchte, den Auftrag, den ihnen Jesus mit den Worten gegeben: gehet hin und lehret alle Völker, zu vollziehen. Sie würden viel mehr Schwierigkeit gefunden haben, wenn die Völker viele Beherrscher gehabt und daher in Misstrauen und Feindschaft zwischen einander gelebt hätten. Geboren wurde ja Jesus unter Augustus, der die Vielheit der Völker sozusagen in eine Einheit versammelte. Ein Hinderniss für die Verbreitung der Lehre Jesu durch die ganze Welt wäre die Vielheit der Reiche auch noch darum gewesen, weil dann die Völker zur Vertheidiugng ihres Vaterlandes be-

ständig Krieg hätten miteinander führen müssen, wie vor Augustus diess der Fall war. Wie hätte eine Friedenslehre, die nicht einmal das Unrecht am Feinde zu rächen erlaubt, Raum finden können, wenn nicht die Welt bei der Erscheinung Jesu schon überall in's Friedlichere und Mildere umgeändert gewesen wäre!" Wenn C. in dem Leben Jesu, so weit es von ihm als beglaubigt anerkannt wurde, nichts, als was eines Gottes unwürdig, fand, so sieht O. das gerade Gegentheil, Lehre wie Leben Jesu gleich Gottes würdig. „Wie könnte man es bestreiten, dass er sich als Muster eines edelsten und tugendhaftesten Lebens der Welt dargestellt habe, auf dass sie, belehrt, wie man leben müsse, in allem ihrem Thun nur das im Auge habe, dem allerhöchsten Gott zu gefallen!"... Einer Lehre, welche nach einer neuen bisher noch nicht gekannten Weise die Menschen von so vielen Uebeln befreit, sollten doch wohl gerade die, die so grosse Freunde des gemeinen Besten sein wollen (wie C.), den höchsten Dank wissen, und ihr wenn nicht die Wahrheit, doch wenigstens den Preis der Gemeinnützigkeit zuerkennen." Wenn nach C. die Göttersöhne der alten Mythen um ihrer Grossthaten willen noch mehr Recht auf Anerkennung ihrer göttlichen Würde haben sollten als Jesus, der nichts dergleichen gethan, so verlangt O., man möge ihm „doch das so grosse, herrliche, der fernen Nachwelt noch segensreiche Thun und Leben derselben nachweisen, dadurch sie sich in Wahrheit als göttlicher Abstammung legitimirten." Wenn endlich C. in verächtlichem Tone von der Zahl und Beschaffenheit der Jünger spricht, die allein Jesus für sich zu gewinnen vermocht habe, wie es übelberüchtigte, verworfene Menschen gewesen seien, so weiss zwar O. nicht, woher sein Gegner diess hat, wenn nicht etwa aus einer Stelle im Briefe des Barnabas, oder aus Bibelstellen, wie Luk. 5, 8 und I. Tim. 1, 15; aber zugegeben, — „wäre es denn etwas so Ungereimtes und Verkehrtes, wenn Jesus, um der Welt zu zeigen, wie kräftig seine Lehre sei, die Seelen zu heilen, Menschen, die zuvor ungerecht und schlecht gewesen, zu seinen Zeugen erwählt und dann aber soweit gebracht hätte, dass sie denen, die durch sie zum Evangelium Christi geführt wurden, ein Muster reinster Sittlichkeit wa-

2, 30.
1, 68.
1, 64.
1, 67.

schauer dahin zu bringen, dass sie sittlich besser werden und Gott fürchten; Keiner sucht sie zu bewegen, als solche zu leben, die dereinst Gott Rechenschaft abzulegen haben. Sie thun das nicht, weil sie es nicht können oder den Willen dazu nicht haben, da sie selbst mit den schändlichsten Lastern behaftet sind. Unser Jesus dagegen hat durch das Ausserordentliche, was er that, die Zuschauer seiner herrli-
1, 68. chen Thaten nur zur sittlichen Besserung führen wollen."

Den kritischen Bedenken des C. gegen die Wahrheit der evangelischen Berichte von dem Vorherwissen und den Vorherverkündigungen Jesu glaubt O. nicht unschwer die Spitze brechen zu können. Er bemerkt nämlich unter Anderem: „Sokrates wusste gar wohl, dass, wenn er den Giftbecher trinken würde, er dann auch sterben müsse; er hätte auch, wenn er dem Rathe des Crito folgte, aus dem Gefängniss entfliehen und sein Leben retten können; allein er wählte das, was ihm der Vernunft angemessen schien, und wollte lieber wie ein weiser Mann sterben, als wie ein unweiser leben... Ist sich nun zu verwundern, wenn Jesus, obschon er vorhersah, was ihn treffen würde, dennoch diesem nicht auswich,
2, 17. sondern sich freiwillig hineinbegab?" Ebenso „kennt man Viele, die sich dadurch nicht haben zurückhalten lassen, Andern nachzustellen, dass man ihre schlimmen Anschläge durchschaut und an's Licht gezogen hat." Was solle man also zu dem Schluss des C. sagen: nicht darum, weil es vorausgesagt worden, sei dieses oder jenes auch geschehen? „Wir sagen vielmehr, dass diese Dinge geschahen, weil sie möglich waren, und weil sie geschahen, so erweist sich die Vorhersagung als wahr, denn die Wahrheit der Weissagungen wird durch
2, 19. den Ausgang und die Erfüllung bewiesen." Uebrigens „wenn Jesus als Gott diese Dinge vorhersah, so war es auch nicht möglich, dass sein Vorherwissen trügte, und es konnte nimmermehr geschehen, dass derjenige, den er als seinen Verräther voraus erkannt, ihn nicht verrieth, und derjenige ihn nicht verläugnete, dem er diess zum voraus vorgehalten. Denn wenn er den Verrath des Judas vorhergesehen, so hat er zugleich in das böse Herz desselben, aus dem der Verrath kommen würde, und das durch das Vorherwissen kein anderes

wurde, hineingeblickt; und ebenso, wenn er vorhergesehen, dass ihn Petrus verläugnen würde, so hat er auch das schwache Herz durchschaut, aus dem die Verläugnung entspringen sollte.'... Darum aber darf man nicht glauben, dass eine Sache, die vorausgesagt wurde, desswegen habe geschehen müssen, weil sie vorausgesagt worden; denn der, welcher etwas voraussagt, ist darum nicht auch die Ursache dessen, was erfolgt; vielmehr gibt, wie wir glauben, das was erfolgen soll und erfolgen wird, mag es vorher verkündet sein oder nicht, dem, der es vorhersieht, Veranlassung und Gelegenheit, es auch vorher zu verkünden."' In den Wundern und Weissagungen, nicht blos denen Jesu, erkennt O. überhaupt „den Beweis des Geistes und der Kraft," der dem Christenthum eigenthümlich sei und auf den wir ihn weiter unten noch ausführlicher werden zurückkommen sehen. '2, 18. '2, 20.

Die Zweifel an der Thatsache der Herabfahrt des h. Geistes in Gestalt einer Taube, der Stimme vom Himmel (bei der Taufe Jesu) als schlecht bezeugt, glaubt O. am besten dadurch zu beseitigen, dass er diese Vorgänge dem Bereich der gemeinen Sinneswahrnehmungen entrückt. „Das ist die Weise der göttlichen Stimme, dass sie nur von denen gehört wird, von denen der, so redet, gehört und verstanden sein will. Dabei muss ich erinnern, dass eine solche himmlische Stimme durchaus nicht bewegte oder erschütterte Luft ist, noch sonst Etwas der Art, was von der Natur des Lautes gesagt zu werden pflegt. Und das ist die Ursache, dass sie nur von dem vernommen wird, der mit einem reineren Gehör als das gemein-sinnliche, mit einem göttlicheren begabt ist, und dass, wenn der, so redet, nicht will, dass seine Stimme aller Welt kundbar werde, nur der, der jenes höhere Gehörorgan besitzt, Gott hört, während die Andern, die taub an der Seele sind, nichts hievon vernehmen."' '2, 72.

Die Möglichkeit der leiblichen Auferstehung Jesu sucht O. durch Hinweisung auf ähnliche Vorgänge zu stützen. „Man weiss von Vielen, die nicht nur am Tag der Beerdigung, sondern erst am folgenden Tag noch aus ihren Gräbern hervorgegangen sind."' Als ob — die Wahrheit dieser Fälle vorausgesetzt — solche Wiedererstandene nicht Schein- '2, 16.

todte gewesen wären! O. dagegen glaubt hierin Beispiele von zeitweiliger Abwesenheit und Rückkehr der Seele in den Leib erkennen zu sollen. „Was Wunder nun, wenn der, der so vieles Aussergewöhnliche und Uebermenschliche gethan, auch in seinem Ende etwas Ausserordentliches hatte, und wenn seine Seele, die ihren Leib freiwillig verlassen, wieder in denselben nach ihrem Gefallen zurückkehrte, nachdem sie Einiges ausser demselben verrichtet hatte?"' Dass aber Jesus nach seiner Auferstehung sich nicht so allgemein wie vor derselben gezeigt, das dürfe keinen Zweifel an ihrer Wahrheit erregen; „vielmehr bin ich versichert, dass hierin etwas Grosses und Wunderbares liegt.' Nachdem er nämlich die Fürstenthümer und Gewalten ausgezogen und nicht mehr an sich hatte, was die Augen der Masse fassen konnten, waren nicht mehr alle, die ihn vordem gesehen hatten, im Stande, ihn zu sehen; dass er sich daher nicht allen Menschen, nachdem er von den Todten auferstanden, gezeigt, das hat darin seinen Grund, dass er ihrer schonte.... So wenig Recht man hat, Jesus desshalb zu tadeln, dass er nicht alle seine Jünger, sondern nur die dreie mit sich auf den hohen Berg genommen, da er sich verklären wollte, so wenig hat man Ursache, sich daran zu stossen, dass er sich nach seiner Auferstehung nicht der ganzen Welt gezeigt, sondern nur denen, deren Augen er für fähig erkannte, ihn in seiner Auferstehung zu sehen.'... Im Uebrigen scheint mir das ein starkes und klares Zeugniss von Seiten der Jünger (für ihren Glauben an die Wahrheit der Auferstehung Jesu), dass sie sich einer mit so vielen Gefahren verbundenen Lehre ergaben, die sie, wenn sie die Auferstehung Jesu von den Todten erdichtet hätten, nimmermehr mit solcher Freudigkeit und Unerschrockenheit gelehrt hätten, so dass sie nicht nur andere tüchtig machten, den Tod zu verachten, sondern auch selbst diess thaten."' — Ueber die Beschaffenheit des Leibes des Auferstandenen sagt O.: „derselbe war ein Mittelding zwischen der Dichtigkeit des Leibes, den er vor seinem Leiden hatte, und zwischen der Erscheinungsweise der Seele, wenn sie solch' eines Körpers ledig ist."'

'Ib. '2, 63. '2, 64. 65. '2, 56. '2, 62.

Diess ist im Wesentlichen die Celsische Kritik sowie die

Origenische Apologie der evangelischen Berichte. Um jene vollkommen zu begreifen, müssen wir übrigens festhalten, dass, wie das überall hervortritt, C. in ihr nur darauf ausgeht, nachzuweisen, dass nach den evangelischen Erzählungen selbst, wenn sie nur recht geprüft würden, der Stifter der christlichen Religion nichts weniger denn als das erscheine, wofür sie selbst ihn so gerne ausgeben möchten und die Christen allgemein ihn erklärten: als (ein) Gott, der Mensch geworden. Mit bestimmten Voraussetzungen und Tendenzen hat sich also C. an die evangelischen Berichte gemacht; aus diesen eine objectiv historische Anschauung von der Person und dem Leben Jesu zu gewinnen, das liegt ihm fern. Man kann ihm diess mit Recht zum Vorwurf machen; aber die grössere Hälfte der Schuld fällt doch auf die Christen selbst, welche bereits fast allgemein von Jesu als Gott sprachen und allen historischen Boden verloren hatten, dem sie den dogmatischen substituirten. Der Gegensatz hiezu hatte nun den C. so weit getrieben, dass ihm Jesus nicht blos kein Gott, sondern nicht einmal mehr ein edler Mensch war. Wie viel auch an dem berechtigt sein mag, was er über die Geburtsgeschichte, über den Wunder- und Weissagungsbeweis, über die leibliche Auferstehung und u. s. w. sagt, für die eigenthümliche Herrlichkeit der Person Jesu (wie für die der christlichen Religion) hat er keinen Sinn, wenn er den Wandel des Herrn in Knechtsgestalt und wie er den Menschen diente, ein armseliges Leben nennt, wenn er dessen Leidenskampf und Beten am Oelberg als ein unwürdiges Heulen und Winseln qualifizirt, mit einem Wort, wenn er für das, was an Jesu so ächt menschlich und doch so rein ist, nur Worte des Spottes hat. Jesus ist ihm ein Mensch, „und zwar ein solcher, wie ihn die Vernunft und Wahrheit selbst zeigen,“ '2, 79. nämlich „ein gottverhasster und elender Goete“ '1, 71 und seine Werke nichts anders als „Goetenkünste.“ Aehnlich urtheilt er von den Jüngern Jesu, die, nachdem ihr Meister, dem sie sich angeschlossen, mit Recht den Tod habe erleiden müssen, mit allerlei Fabeln und Erdichtungen, die sie hintenach ersonnen, um die Autorität des Gekreuzigten zu retten, denen

sie aber „nicht einmal den Schein der Wahrscheinlichkeit zu geben vermocht,“ die Welt betrogen hätten.' 2, 26.

Treffende Widerlegungen in einzelnen Zügen gibt O. Sein Standpunkt ist aber nicht der kritisch-historische, d. h., alle evangelischen Berichte, die einen wie die andern, nimmt er ohne alle Kritik als historisch wahr und treu an; zugleich geht er von der dogmatischen Voraussetzung aus, dass Jesus das Wort Gott sei. Da er nun aber zu geistreich ist, um die Angriffe des C. einfach durch Hinweisung auf den nackten Buchstaben der Evangelien und auf die Allmacht des Gottes in Jesu abzuweisen, so sucht er, wie im Punkt der Jungfrauschaft der Maria, der Stimme vom Himmel, der Auferstehung, nach Vermittlungen, in denen er glaubt, etwas recht Tiefes und Absonderliches zu geben, die sich aber in einem Zwielicht bewegen, das sich allem realvernünftigen Denken entzieht.

---

Nachdem C. nachzuweisen versucht, dass die ganze Erscheinung des Stifters der christlichen Religion, wie sich aus den christlichen Berichten selbst, wenn sie mit offenen Augen gelesen würden, ergebe, ihn nichts weniger denn als einen menschgewordenen Gott oder Gottessohn darstelle, ist das Nächste, wozu er übergeht, zu zeigen, dass auch die Idee an und für sich, welche diesen Glauben an Christus voraussetze, die Idee nämlich einer Menschwerdung Gottes, eine gänzlich unhaltbare sei. Und hatte er jenen Nachweis durch einen (in der Rolle eines) Juden vollziehen lassen, der gewissermassen noch die Voraussetzung theilte, wenigstens die, dass der (Gott) Messias kommen werde, und nur das bestritt, dass er nicht in Jesus gekommen sei, so tritt von jetzt an der Philosoph Celsus selbst hervor, d. h., es beginnt jetzt die eigentlich philosophische Bestreitung des Christenthums.

2) Die Idee der Menschwerdung Gottes.

Es ist das vierte Buch „gegen Celsus,“ das die Kontroverse über die Idee der Menschwerdung Gottes hauptsächlich zum Inhalt hat.

Dass Gott Mensch werden sollte, dafür kann sich C. — diess ist sein erster Einwurf — weder einen hinrei-

chenden Grund, noch einen vernünftigen Zweck denken. „Musste Gott etwa darum auf die Erde herabkommen, um zu erfahren, was unter den Menschen vorgehe? Weiss er denn nicht Alles? Oder war es seiner göttlichen Macht nicht möglich, zu bessern, was unter den Menschen zu bessern war, wenn er nicht Jemand eigens dazu absandte?' '4, 3.
Oder war er vielleicht unter den Menschen nicht gekannt und glaubte daher, es gehe ihm etwas ab, und hat sich ihnen desshalb bekannt machen und erproben wollen, wer unter ihnen gläubig wäre oder nicht? Aber heisst das nicht, Gott eines gemeinen Ehrgeizes beschuldigen und ihn wie einen jener Parvenü's darstellen, die mit ihren neu gewonnenen Gütern und Ehren zu prahlen pflegen?... Gott bedarf es ja nicht um seinetwillen, dass ihn die Menschen kennen; vielmehr bezweckt er unser Heil, wenn er sich uns zu erkennen gibt.... Und wie? sollte es Gott jetzt erst nach so vielen tausend Jahren eingefallen sein, das Leben der Menschen gerecht und tugendhaft zu machen, und sollte er vorher sich gar nicht darum bekümmert haben?'... Und wenn er, nach- '4, 6. 7.
dem er endlich aus seinem langen Schlaf, wie dort Jupiter in der Komödie, erwacht war, das menschliche Geschlecht von seinen Uebeln erlösen wollte, warum hätte er denn jenen Geist, von dem ihr redet, blos in Einen Winkel der Erde gesandt? Jener Komödienschreiber, der den Jupiter aufwachen und den Merkur an die Lacedämonier und Athenienser abfertigen lässt, will dadurch die Zuschauer nur zum Lachen reizen. Und ihr (Christen) sehet nicht, dass ihr uns noch mehr zu lachen gebt, wenn ihr uns versichert, der Sohn Gottes sei an die Juden herabgesendet worden?" ' '6, 78.

Was antwortet O. hierauf? Ihm ist der ganze Standpunkt, von dem aus C. diese Einwürfe erhebt, ein verkehrter, abstrakter, atomistischer. Was solle z. B. das Gerede, ob denn Gottes Macht nicht zugereicht habe zur Besserung der Menschen? „Meint etwa C., es komme die Besserung den Menschen so, wenn Gott in einem Augenblick alle Sünde aus ihren Herzen herausreissen, die Tugend dagegen hineinpflanzen und sie mit Einem Male mit neuen Gedanken und Regungen erfüllen würde? Gesetzt, dass diess möglich wäre,

wie stünde es dann mit dem freien Willen? Und könnte nicht ein Anderer, der in des C. Fussstapfen träte, weiter gehen und fragen, war es denn Gott nicht möglich, kraft seiner göttlichen Macht von Anfang an die Menschen so gut und vollkommen zu erschaffen, dass sie gar keiner Besserung bedurften? Die Antwort ist für die, welche die Natur der Dinge erkannt haben, keine schwere; diese wissen, dass die Tugend mit der Freiheit so wesentlich zusammenhängt, dass, wenn man diese nähme, es mit ihr selbst auch ein Ende

4, 3. hätte.“ Um Grund und Zweck der Menschwerdung Gottes oder des Wortes recht zu begreifen, müsse man die ganze Geschichte der Menschheit als eine stete und fortlaufende göttliche Führung und Erziehung fassen, deren höchster Zweck sei, die Menschen zu Kindern Gottes zu machen, und deren höchstes und letztes Mittel die Menschwerdung des Wortes, das von Anfang an dem Menschengeschlechte nahe gewesen sei.“ Jesus hat zwar aus weisen Gründen erst zu seiner Zeit den Rathschluss der Menschwerdung vollzogen; allein das menschliche Geschlecht hat er zu allen Zeiten mit seinen Wohlthaten begnadet; niemals ist den Menschen anders et-

6, 78. was Gutes widerfahren als durch dieses Wort.... Von jeher und zu allen Zeiten hat Gott sein Wort in gewisse heilige Seelen gesendet und durch dasselbe die Propheten und seine Freunde ausgerüstet, damit sie die, so willigen Herzens wären, bekehren und bessern möchten.... Man findet in unsern göttlichen Schriften die, welche in den verschiedenen Weltaltern heilig waren und den Geist Gottes empfingen und dann an der Besserung ihrer Mitmenschen mit allen Kräften arbeiteten.... Aber sie alle übertrifft in diesem Werke Jesus weit, der nicht etwa nur die Einwohner eines kleinen Winkels der Erde hat heilen und bekehren wollen, sondern,

4, 3. 4. so viel an ihm war, alle Menschen aller Orten.“ Um zu begreifen, warum das Wort Gottes erst zu der und der Zeit und an dem und dem Orte Mensch geworden, müsse man, bemerkt O., weiterhin festhalten, dass die göttliche Menschenerziehung ein organisches Ganze sei, das sich durch verschiedene Stufen und Phasen bewege, die aber unter einander zusammenhängen, und wo alles seinen Ort und

seine Zeit habe, aber aller Zeit und aller Welt diene. „Es ist diess ein hohes und geheimnissvolles Stück, das nicht Jedermann fasst. Wollten wir die Frage des C. wegen der Ankunft Christi: ob es denn Gott erst nach so vielen tausend Jahren eingefallen sei, das Leben der Menschen gerecht zu machen, gründlich beantworten, so müssten wir zuerst von der Theilung der Völker handeln und nachweisen, warum der Allerhöchste, da er die Völker theilte und der Menschen Kinder zerstreute, die Grenzen der Völker nach der Zahl der Engel Gottes setzte,' und warum des Herrn Theil sein Volk sei und Jakob die Schnur seines Erbes;... warum aber nachmals der Vater zu unserm Herrn gesprochen: heische von mir, so will ich dir die Heiden zum Erbe geben und der Welt Ende zum Eigenthum? Denn die Verschiedenheit in der Führung der menschlichen Seelen hat ihre bestimmten und zusammenhängenden Ursachen, die aber schwer zu erkennen sind."' Ebensowenig „ist es etwas, was zu belachen, wenn wir sagen, dass der Sohn Gottes an die Juden, bei denen einst die Propheten waren, sei gesandt worden, um von hier aus dem Leibe nach seinen Lauf nehmend in Geist und Kraft allen Seelen der Erde aufzugehen, die nicht länger Gottes beraubt sein wollen."'

'Deut. 32, 8. 9.

'4, 8.

'6, 79.

Eine Menschwerdung Gottes hielt C. aber auch für unvereinbar mit der Idee Gottes als des absoluten. „Gott hätte sich verändern und zwar aus einem vollkommenen Zustand in einen unvollkommenen übergehen müssen. Er, der Gute, Schöne und Selige, hätte den Zustand seiner Vollkommenheit und Seligkeit mit einem unseligen und verderbten vertauschen, er, der Unsterbliche, hätte, was doch allein der sterblichen Natur eignet, sich verändern und verwandeln müssen; nun aber bleibt, was unvergänglich ist, stets so wie es ist. Es ist also nicht möglich, dass Gott sich auf solche Weise verändern könnte.'... Ferner wenn Gott selbst zu den Menschen herabkäme, so müsste er ja derweil seinen Thron ledig stehen lassen."' Wenn nun nicht möglich, „dass Gott wirklich in einen sterblichen Leib sich verwandelte, wie sie sagen," so bleibe, fährt C. fort, wenn man doch eine Menschwerdung Gottes festhalten wolle, nur noch jene andere An-

'4, 14.

'4, 5.

nahme übrig, zu der ein anderer Theil der Christen (die Marcioniten) greife, dass zwar Gott bleibe wie er sei, aber mache, dass die, welche ihn sehen, glauben, er habe sich verwandelt. Indessen „Schein und Täuschung und Trug ist immer böse und Gottes unwürdig. Zwar mögen sich zuweilen dieses Mittels die Menschen wie einer Arznei bedienen, um ihren kranken oder geistesverstörten Freunden wieder zur Gesundheit zu verhelfen oder um dadurch den Nachstellungen ihrer Feinde zu entgehen; Gott aber hat ebensowenig Kranke und Geistesverstörte zu Freunden, als Feinde zu fürchten."' '4, 18.

Was O. auf diese Einwürfe zu sagen weiss, ist wenig geeignet, das Gewicht derselben zu heben. „C. kennt die Macht Gottes nicht, er weiss nicht, dass der Geist des Herrn den Umkreis der Erde erfüllt'; 'Weish. 1, 7. er fasst nicht, was der Herr von sich selber sagt: Bin ich es nicht, der Himmel und Erde erfüllt'? 'Jer. 23, 24. er erkennt nicht, dass nach der christlichen Lehre wir, wie Paulus zu Athen lehrte, in Gott leben, weben und sind.' 'Ap. Gsch. 17,28. Wenn daher auch Gott nach seiner Macht mit Jesu in das menschliche Leben sich herab begab, wenn das Wort, das im Anfang bei Gott war, selbst auch Gott ist, zu uns kam, so hat er darum seinen Thron nicht ledig stehen lassen müssen. Gott räumt nicht einen Ort, um einen andern, wo er vorher nicht gewesen wäre, zu erfüllen; seine Macht und Gottheit fährt, wohin sie will und wo sie eine Stätte findet, und doch wandert sie nicht von einem Ort zum andern und lässt einen Ort nicht leer stehen, um einen andern einzunehmen. Und wenn wir zuweilen sagen, dass Gott einen Ort verlasse und einen andern erfülle, so verstehen wir diess nicht von einem Ort, sondern wir wollen damit sagen, dass die Seele des Nichtswürdigen und im Bösen Verhärteten von ihm verlassen, die Seele dessen aber, der das Gute will, oder schon darin vorgeschritten ist und dem gemäss lebt, von ihm erfüllt oder des göttlichen Geistes theilhaft werde.'... '4, 5. Wenn die Schrift sagt, dass Gott zu den Menschen sich herablasse, so erleidet er desswegen keine Veränderung, noch viel weniger wird er aus einem vollkommenen ein unvollkommener, aus einem guten ein böser, aus einem seligen ein unseliger; er bleibt in seinem Wesen unwandelbar und lässt sich nur

durch seine Vorsehung und seine Regierung der menschlichen Dinge hernieder." Ganz wahr und rein gedacht! Aber, 4,14;5, 12. hätte C. dem O. antworten können, es trifft nicht den Punkt, auf den es hier ankömmt; du sprichst von der absoluten, Alles umfassenden und erfüllenden Macht Gottes, wie sie unräumlich und geistig zu denken sei; hier dagegen handelt es sich darum, wie dieser absolute Gott habe ein kreatürliches Wesen, Mensch, eine wahre menschliche Person werden können, ohne Beeinträchtigung weder des wahren und vollen Gottes- noch des wahren und vollen Menschenbegriffs; wenn du aber vermeinst, den Gedanken einer Menschwerdung Gottes und die Möglichkeit derselben begreiflicher zu machen durch das, was du über die Macht, die Vorsehung, den Geist Gottes sagst, so ist gerade das Gegentheil wahr; denn wenn Gott als der allmächtig-allgegenwärtige zu denken ist, und die Art, wie er diess ist, als eine unräumliche und geistige, so wird nur um so unbegreiflicher, wie er dann habe noch ein besonders kreatürliches Wesen werden können und sollen. Ist es aber so zu verstehen, dass Gott mit seinem Geiste die Seele Jesu erfüllt habe in der Weise, wie er die tugendhaften Seelen der Menschen erfüllt, nur in höherer Art als alle die andern, so ist zwar der Begriff des absoluten unveränderlichen Gottes gerettet, aber die Menschwerdung Gottes dann nur uneigentlich gefasst.

Um die Meinung des Celsus, dass Gott, wenn er Mensch werden wollte, nothwendig sich hätte verwandeln und etwas Anderes, ein Geringeres, werden müssen, zurückzuweisen und darzuthun, dass die Möglichkeit der Menschwerdung des Logos-Gottes weder durch die Natur des Logos, noch durch diejenige des Menschen ausgeschlossen, vielmehr in der einen wie in der andern gewissermassen angelegt sei, versucht O. noch einen andern Weg. Er deutet nämlich auf die eigentliche und wesentliche Natur der Menschenseelen hin, die ursprünglich reine Geister gewesen seien und es auch wieder werden sollen, auf ihre nach dieser Seite hin stattfindende Wesensgemeinschaft mit dem Logos-Gott. „Wenn Celsus wüsste, welches der Zustand der Seelen in dem künftigen, ewigen Leben sein wird, und was man von ihrem Wesen

und Ursprung zu denken hat, so würde er es nicht so lächerlich finden, dass der Unsterbliche in einen sterblichen Leib gekommen; vielmehr würde er dann den höchsten Erweis der Menschenliebe Gottes darin erkennen, dass derselbe herabkam, um die verlornen Schafe vom Hause Israel, wie die Schrift mystisch sagt, zu sich zurückzurufen; die Schafe, die, wie es in einigen Gleichnissen' heisst, von den Bergen herabgegangen waren, und deretwegen der Hirte herunter gestiegen ist, nachdem er die andern, die sich nicht verirrt, auf den Bergen zurückgelassen." '

'Luk. 15, 4.
'4, 17.

Auch auf die Persönlichkeit des Menschgewordenen, die eine reine und sündenlose gewesen, verweist O., um die Behauptung des C. zurückzuweisen, dass Gott, wenn er Mensch geworden wäre, nothwendig in einen schlechtern Zustand hätte übergehen müssen. „Wohl hat sich Gott aus Menschenliebe erniedriget, damit er von den Menschen könnte gefasst werden; darum aber ist ihm nicht eine Veränderung aus einem Guten in einen Schlechten widerfahren, denn er (Jesus) hat keine Sünde gethan' und von keiner Sünde gewusst''; auch ist er darum nicht aus dem Zustand der Seligkeit in den der Unseligkeit übergegangen; vielmehr war er nichtsdestoweniger selig, da er sich eben nur zum Heil und Segen des Menschengeschlechts erniedrigte; und ebenso wenig ist er aus einem Besten ein Bösester geworden; denn wie wäre Menschenliebe und Güte ein Bösestes? Könnte man da nicht eben so gut sagen, dass der Arzt, weil er Trauriges mit ansehen und Schmerzliches und Eckelhaftes berühren muss, um den Leidenden zu helfen, aus einem Guten ein Schlechter, aus einem Glücklichen ein Unglücklicher werde? Zwar ein Arzt, wenn er sehr viel Trauriges sehen und Eckelhaftes berühren muss, ist nicht ganz sicher vor Aehnlichem. Der aber die Wunden unserer Seelen heilt durch das Wort Gottes in ihm, war für jede Schlechtigkeit unzugänglich." ' Auch auf diese Weise glaubt O. dargethan zu haben, „dass der unsterbliche Gott-Logos, indem er einen sterblichen Leib und eine menschliche Seele annahm, darum nicht, wie Celsus wolle, sich habe verwandeln und eine andere Natur annehmen müssen; dass er vielmehr, auch als er zu den Menschen

'1 Petr. 2, 22.
''2 Cor. 5, 21.
'4, 15.

herabstieg, in der Gestalt Gottes war (verblieb)." Wer aber sieht nicht, dass, was O. hier sagt, sich nur auf das moralische Gebiet bezieht? Gesetzt daher auch, dass ein Mensch denkbar wäre, so absolut unsündlich, wie es von Gott gedacht werden muss, so dass nach dieser Seite hin Gott, indem er Mensch wurde, sich nicht verändern, nicht in einen geringern Zustand übergehen musste, wie steht es mit den sogenannten physischen oder metaphysischen Eigenschaften Gottes? Ist er auch nach dieser Seite hin, als er Mensch wurde, nichts destoweniger in der Gestalt Gottes geblieben? Und wie verhält es sich mit dem sterblichen Leib, den er annahm? Eine präcise Antwort auf diese Fragen gibt zwar O. nicht; indessen so viel ist gewiss, dass er, um die Konsequenz zu wahren und den Einreden des Celsus die Spitze zu brechen, auch das Aeusserste sich erlaubt. Er thut diess insbesondere auch in Beziehung auf den Leib des Menschgewordenen. Dass es dabei nicht abgehen kann ohne an Doketismus anzustreifen, oder vielmehr geradezu in denselben zu verfallen, liegt auf der Hand. Er selbst kann es auch nicht verbergen; sagt er doch geradezu: „der Logos, indem er sich zu denen, die nicht vermögen, seine Herrlichkeit und den Glanz seiner Gottheit zu schauen, herablässt, wird gleichsam Fleisch und spricht leiblich, bis diejenigen, die ihn als solchen (in seiner Erniedrigung) aufnehmen, von ihm bald so in die Höhe gezogen werden, dass sie auch seine wahre und eigentliche Gestalt, wenn ich so sagen soll, zu schauen vermögen." Dem spirituellen Alexandriner, der überhaupt den Buchstaben, die Geschichte zu verflüchtigen, zu verspiritualisiren, zum Träger und Sinnbild eines höheren Gedankens zu machen liebte, wenigstens diess für den geistigeren Standpunkt erklärte, war, wie man sieht, in seinen eigentlichsten Gedanken der Mensch Jesus als die menschliche Erscheinung des Logos nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zweck, die Menschen, zu denen er sich herabliess, zur Erfassung des Logos selbst zu führen. Bei dieser pädagogischen Anschauung kam es denn allerdings nicht so sehr auf Festhaltung der strengen Wahrheit der menschlichen Natur Jesu an, wenn nur seine Erscheinung

Philipp. 2, 6. 7.

Ib.

ihren Zweck erreichte (s. u.). Kein Wunder daher, wenn O. Jesu einen Leib zuschreiben konnte, der so ganz ein Organ, gleichsam ein durchsichtiges Gewand der Seele oder vielmehr des mit ihr verbundenen Logos ist, dass er schon auf Erden Theil an ihrer göttlichen Herrlichkeit hat, die aber freilich nur jenen allein offenbar wird, denen die Augen dafür aufgethan sind. „Das Wort hat so zu sagen verschiedene Gestalten und Erscheinungsformen, und gibt sich einem jeden von denen, die zu seiner Lehre herzutreten, so zu erkennen, wie es dessen Zustand entspricht.... Als er auf den hohen Berg stieg, zeigte es seine Gestalt ganz anders und als eine weit herrlichere, denn diejenige war, welche die, die unten zurück geblieben waren und ihm in die Höhe nicht hatten folgen können, geschaut hatten; denn die unten Gebliebenen hatten die Augen nicht, die vermocht hätten, die Umgestaltung des Logos in's Herrliche und Göttlichere zu schauen. Daher wurde von diesen über ihn gesagt': Er hatte keine Gestalt noch Schöne."' Einer jener Zwitter- und Zwielicht-Gedanken unseres Alexandriner's, in denen er sich die Miene gibt, etwas recht Geistreiches zu sagen, die es aber nicht sind, sondern nur so scheinen. Was er von einer s. g. verklärten Leiblichkeit als der göttlichen Gestalt des menschgewordenen Logos, und von der geistigen Unfähigkeit der gewöhnlichen Menschen, diese (leibliche) Verklärung zu schauen, sagt, darin spricht sich doch gewiss nur eine seltsame Vermischung von Geistigem und Physischem aus, welche der phantastischen Erklärung der evangelischen Erzählung zu Grunde liegt. Ueberhaupt aber beruht das, was er über die verschiedenen Gestalten, in denen sich das Wort den Menschen je nach deren Fähigkeiten zu erkennen gebe, sagt, und „dass Gott die Kraft seines Wortes, das die Seelen der Menschen nähren soll, nach deren Würdigkeit verändere,"' wesswegen es bald Milch, bald eine starke Speise genannt werde,' auf einer Vermischung des Wortes der Predigt mit dem persönlich gedachten Logos.

'Jes. 53, 2. '4, 16. 4, 18. 'I. Petr. 2, 2; Hebr. 5, 14.

Wir sehen so unsern O. zwei Wege einschlagen, um dem Einwurf des C. zu begegnen; bald schwächt er den Begriff des persönlichen Logos, der Mensch geworden sein soll, bald den der Menschwerdung. Zwar verwahrt er sich gegen den Do-

ketismus, den C. als einen Ausweg, eine Art Menschwerdung Gottes anzunehmen, ohne doch die Unveränderlichkeit desselben anzutasten, aber als eine Gottes ganz unwürdige Täuschung hingestellt hatte. „Mögen Andere dem C. es einräumen, Gott habe sich zwar nicht verwandelt, wohl aber bewirkt, dass diejenigen, die ihn sahen, glaubten, er habe sich verwandelt; uns trifft dieser Vorwurf nicht, die wir überzeugt sind, dass Jesus nicht dem Scheine nach, sondern in Wahrheit und Wirklichkeit unter den Menschen gewandelt sei." ' Und allerdings glaubte O. fern von Doketismus zu sein; '4, 19. seine Ansicht von den verschiedenen Offenbarungsgestalten des Logos schien ihm die Möglichkeit zu bieten, einerseits die Unwandelbarkeit desselben in seinem Wesen, anderseits dessen Herablassung zu den Menschen als Mensch zu retten. Dass es in Wahrheit aber nicht so ist, sondern die volle menschliche Natur und Persönlichkeit zur menschlichen „Erscheinung" herabgedrückt wird, liegt auf der Hand; und es ist charakteristisch, wie derselbe O., der den Doketismus von sich abweist, gleichwohl die Einwürfe, die gegen denselben von C. erhoben wurden, zu entkräften sucht und die Vertheidigung „Anderer" übernimmt. „Wenn man, um Andern zur Gesundheit zu verhelfen, Täuschung anwenden darf, wie sollte es so ungereimt sein, wenn etwas Aehnliches (in Bezug auf Jesus) geschehen wäre, sofern es nur zum Heile diente?" ' '4, 19.

Einen dritten Ausweg, um dem Einwurf des C. zu entgehen, dass Gott nicht Mensch werden könne, ohne der Veränderlichkeit anheim zu fallen, schlägt O. noch ein, wenn er sagt, das Wort, wenn es auch eine menschliche Seele und einen sterblichen Leib angenommen, sei „seinem Wesen nach doch stets Wort geblieben, ohne etwas von dem, was der Leib oder die Seele erlitt, zu erleiden." ' Allerdings ist '4, 15. hier weder der Begriff des Logos Gottes, noch derjenige der menschlichen Natur abgeschwächt; aber dafür hat es O. nicht zu einer Menschwerdung, zu einer einheitlichen Persönlichkeit gebracht.

Doch — wenden wir uns wieder zu Celsus, und hören wir, was er weiter vorbringt.

Eine Menschwerdung Gottes findet er auch unverein-

bar mit dem Gesetz und der Ordnung der Welt. Zunächst der natürlichen. „Denn wenn nur das Allergeringste in der Welt verrückt würde, so müsste Alles zusam-
'4, 5. menstürzen;"' um wie viel mehr, wenn Gott, die Alles tragende Macht, Mensch würde. Man müsse vielmehr festhalten, „dass die sterblichen Dinge vom Anfang bis zum Ende
'4, 67. in gleicher Weise verlaufen,"' dass die Natur so, wie sie von Anfang an angelegt und eingerichtet sei, ihren bestimmten Gang nehme, und dass „nach dem einmal geordneten regelmässigen Kreislauf der Dinge nothwendig immer dasselbe gewesen sei, sei und sein werde." Wie mit der natürlichen, so verhalte es sich auch mit der sittlichen Welt, wesshalb auch von diesem Gesichtspunkte aus eine Gottmenschwerdung ausgeschlossen werde. „Weder des Guten noch des Bösen wird in den sterblichen Dingen je mehr oder weniger sein; denn die Natur der Welt bleibt allezeit so, wie sie ist; daher kann zu einer Zeit nicht mehr Bö-
'4, 68. ses sein als zu einer andern'.... Was der Ursprung des Uebels ist, das ist zwar von dem Nichtphilosophen nicht leicht zu erkennen; es genügt aber, der Masse zu sagen, dass es von Gott nicht kommt, dass es der Materie an-
'4, 65. hängt und in den sterblichen Naturen wohnt'.... Uebrigens, wenn dir auch etwas böse zu sein scheint, so ist darum noch nicht ausgemacht, dass es auch wirklich böse ist; denn du kannst nicht wissen, ob nicht das, was du für böse ansiehst, entweder dir selbst oder einem An-
'4, 70. dern oder der ganzen Welt förderlich sei."' Von einem vernünftigen Standpunkte aus lasse sich daher auch gar nicht sagen, „es thue Noth, dass Gott seine Werke nach-
'4, 69. träglich korrigire und erneuere."' Diess ist die sittliche Weltanschauung des C., dem die sittliche Welt, wie sie ist, die beste ist, die Gott hat schaffen können, ja die allein mögliche. Er findet, dass sie wie die natürliche den bestimmten Gang gehe, auf den sie angelegt worden sei, dass sie keines unmittelbaren Eingreifens Gottes, keiner Korrektion bedürfe, dass das Böse, das Uebel in der Welt mit ihr nothwendig verknüpft sei als einer materiellen, aus der Materie (der platonischen Hyle) entsprungenen und in

endlicher Entwicklung begriffenen, dass aber nicht Alles, was übel scheine, auch wirklich ein Uebel sei, dass vielmehr Manches, was dem Einzelnen als ein solches erscheine, vom Standpunkt des Ganzen, in dem es ein Moment, anders sich darstelle, nämlich als zur Harmonie des Ganzen beitragend. Ihm ist somit das Uebel ein Ursprüngliches und Unausweichliches in der Weltentwicklung, er weiss nichts davon, dass es beweglich, sinkend und steigend auch verschiedene göttliche Gerichte und Gnadenerweisungen hervorrufe, nichts von einem Gerichte durch's Feuer am Ende der Tage. Nur einer beschränkten Betrachtung erscheint nach ihm die Welt voller Uebel und Strafgerichte, dagegen einem auf dem Ganzen ruhenden Blicke als ein ewig vollendetes und wandelloses Gebilde göttlicher Vorsehung.*

In seiner Entgegnung geht O. über den ersten Punkt nur kurz hinweg; er glaubt ihn durch seine Darlegung des Verhältnisses Gottes zur Welt, wie er sie oben gegeben, hinreichend abgethan zu haben. Wenn man aber von Veränderungen in der Welt „in Folge der Parusie der Macht Gottes und der Menschwerdung des Logos" reden wolle, so seien es nur moralische, in den Herzen der Menschen, „die, wenn sie das Wort Gottes in sich aufnehmen, aus Bösen Gute, aus Wollüstigen Keusche, aus Abergläubischen wahrhaft Gottesfürchtige werden."' Um so eindringender beschäftigt er sich mit dem andern Punkt, mit der sittlichen Weltanschauung des C. „Dass des Bösen (zu jeder Zeit) nicht mehr und nicht weniger, sondern dass es gleichsam in bestimmter Anzahl vorhanden sei," diess streitet ihm ebenso gegen den Glauben an die „Vorsehung", als gegen den „wohlbegründeten Satz, dass das Böse und das Uebel kein bestimmtes Maass habe, dass es seiner eigenen Natur nach unbegrenzt sei." Erfahrung und Geschichte lehren ebenfalls, dass des Bösen zu einer Zeit mehr, zu einer andern weniger sei; „von tausenderlei Uebeln, welche von der überfliessenden Schlechtigkeit in das Leben der Menschen hineingekommen sind, kann man wohl sagen, dass sie vordem nicht waren."' Auch im einzelnen

'4, 4.
'4, 63.

Menschen, wenn auch seine Natur immer dieselbe bleibe, sei doch vermöge seiner Entwickelung seine intellektuelle und sittliche Qualität nicht immer dieselbe. „Warum sollte man diess nun nicht eben so gut, ja mit noch mehr Grund von der Natur des Ganzen, der Welt sagen können? Gesetzt daher auch, dass sie im Allgemeinen dieselbe bleibe, so folgt daraus noch nicht, dass immer dasselbe, oder auch nur das Aehnliche sich ereigne, somit auch nicht, dass immer gleichviel Böses in ihr erzeugt werde."' Auch die Frage über Grund und Ursprung des Bösen entscheidet O. in anderer Weise als C. Nicht wie diesem ist ihm dasselbe ein Ursprüngliches und Nothwendiges; vielmehr ist es ihm ein durch die menschliche Willkür Hereingekommenes. „Dass das Böse nicht von Gott sei, darin sind wir ganz mit ihm einig; nicht aber darin, dass die den sterblichen Dingen innewohnende Hyle die eigentliche Ursache des Bösen sei; vielmehr ist das, was das Hegemonische' eines Jeden ist (der eigene freie Wille), Grund und Ursache des Bösen, das in ihm ist; und sonst nichts Anderes, wenn man genau reden will, ist für böse von uns zu achten."' Um „die Genesis des Bösen" zu erkennen, müsse man zugleich von dem s. g. Teufel und seinen Engeln berichtet sein: was derselbe gewesen, ehe er geworden, was er jetzt sei, wie er Teufel geworden und welches die Ursache gewesen, warum seine s. g. Engel mit ihm von Gott abgefallen seien. Auch von den Dämonen, ihrer ursprünglichen Natur, ihrem Fall und ihrem jetzigen Zustande müsse man recht unterrichtet sein.'

'4, 64. 'vrgl. I. 2, S. 636. '4, 66. '4, 65.

Mit einer solchen Auffassung des Bösen in der Welt schien unserem O. ein Eingreifen Gottes in dieselbe ebenso nothwendig gesetzt, als ein solches dem C. von seinem Standpunkte aus ungereimt und Gottes unwürdig erschien. „So gewiss es ist, dass Gott, als er die Welt schuf, Alles aufs Schönste und Beste machte, so gewiss ist anderseits, dass es für die an der Bosheit Krankenden, ja für die ganze von ihr wie angesteckte Welt der Heilmittel bedurfte. Gott hat es somit nie versäumt und wird es auch nie versäumen, zu einer jeden Zeit das zu thun, was zu thun in einer Welt, die so wandelbar und unbeständig wie die unsrige ist, ihm ge-

ziemt.... Wenn er daher die Welt durch eine Wasserfluth oder durch Feuer reiniget, so thut er das nicht wie etwa ein Künstler, der ein mangelhaftes Werk gemacht, oder dabei etwas versehen hat, und nun nachhelfen muss; sondern er steuert nur der Bosheit, die überhand genommen, auf dass sie nicht weiter um sich greife; ich glaube sogar, dass er sie zu der von ihm festgesetzten Zeit und wenn es dem Ganzen heilsam ist, gänzlich tilge. Ob dann, nachdem sie getilgt worden, sie gar nicht mehr wieder auflebe, oder aber, ob man Grund habe, das Gegentheil anzunehmen, ist eine Frage, die wohl eine besondere, eingehendere Untersuchung verdiente."' '4, 69. Ueberhaupt werde, erklärt O., der Begriff des Bösen von C. alterirt, wenn dieser den Satz aufstelle, dass nicht alles, was böse erscheine, von einem allgemeineren Standpunkte aus es auch sei, dass es vielmehr dem Ganzen diene. Hier werde angenommen, dass das Böse seiner Natur nach nicht absolut schädlich sei, da es möglich sei, dass dem Ganzen förderlich sei, was im Einzelnen als böse erscheine. „Allein es ist Gott, der, weil er den freien Willen der Menschen nicht aufheben oder einschränken will, sich der Schlechtigkeit der Bösen bedient zur Ordnung und zum Besten des Ganzen; nichts destoweniger aber bleibt der, so Böses thut, schuldig und strafbar und hört nicht auf, ein Greuel und Abscheu zu sein." ' — '4, 70.

Eine Menschwerdung Gottes ist nach C. endlich unvereinbar mit der Stellung des Menschen, der dafür nicht hoch genug stehe und auf den nicht die ganze Natur abzwecke. „Gott hat nicht Alles der Menschen wegen erschaffen. Sonnenschein, Donner und Blitz z. B. sind nicht in höherem Grade für die Menschen und ihre Erhaltung, als für die Kräuter, Bäume, Pflanzen und Dornen. Ebensowenig sind die Pflanzen, die Bäume u. s. w. zum Besten der Menschen allein." ' Auch die Seelen der (einiger) Thiere seien '4, 75. von gleichem Adel wie die der Menschen. „Was z. B. ist göttlicher als die Divination? Nun aber lernen diess die Menschen gerade von den Thieren und im Besondern von den Vögeln. Wenn nun die Vögel und andern Thiere, die für die Divination geschickt sind, das, was ihnen die Gottheit mitgetheilt hat, durch gewisse Zeichen uns kund geben, so müssen

sie gewiss mit ihm näher verbunden, ihm angenehmer und
4, 88. werther sein als wir." Eine, wenn ernstlich gemeinte, dann, wie auf der Hand liegt, extreme Behauptung, hervorgerufen durch die Aeusserungen von Christen, die er also sprechen lässt: „Wir sind diejenigen, denen Gott Alles zuvor kund thut und offenbart; wir allein sind diejenigen, auf welche Gott sieht; die ganze Welt sein lassend und den Himmelskreis und die Erde, wie gross sie auch sein mag, übergehend hat er auf uns allein sein Auge gerichtet; wir sind die, an die er seine Gesandten zu senden nicht aufhört, unablässig
4, 23. bemüht, dass wir immer bei ihm sein mögen." Dagegen ist nach C. das Eine so gut in der Welt wie das Andere, keines mehr, keines minder; Selbstzweck ist nur das Universum. „Damit diese Welt als ein Werk Gottes ein nach allen Theilen Vollendetes würde, sind alle ihre Theile so eingerichtet, dass sie sich auf das Ganze beziehen, der eine auf den andern aber nur sekundär, d. h. nur so weit, als er zugleich auf das Ganze sich bezieht. Das Ganze ist es, wofür Gott sorgt, ihm fehlt seine Vorsehung nie, es wird nie schlechter noch un-
4, 99. vollkommener." Die Harmonie des Universum's gilt somit dem C. als der höchste Zweck der göttlichen Vorsehung und nicht der Mensch, der sich nicht als den alleinigen Zweck in der Natur und alles Uebrige nur als Mittel ansehen darf, vielmehr gleich den andern Naturwesen dem höchsten Zweck, der Harmonie des Ganzen, zu dienen hat.

Den einen Theil dieser C.'schen Behauptungen hatte O. leicht zu widerlegen; der unendliche Vorzug des Menschen, seiner sittlichen und intellektuellen Natur vor den blossen Trieben und Instinkten der Thiere liess sich im Ernste nicht bestreiten. „C. würde z. B. nie sagen, dass die Störche mehr Pietät und natürliche Liebe hätten als die Menschen, wenn er bedächte, was für ein grosser Unterschied ist zwischen: etwas mit Vernunft thun oder aber durch einen blossen Trieb
4, 98. der Natur." Die Divination gewisser Vögel, von der C. — seltsam genug in dem Munde dieses aufgeklärten Mannes — so viel zu sagen weiss, erkennt — was nicht minder seltsam ist, doch die Bildungsstufe der damaligen Christen charakterisirt — O. gewissermassen an; nur dass er sie nicht von

einer Inspiration der Götter wie C., sondern der Dämonen herleitet. „Nicht von den Göttern werden die Vögel gesendet; vielmehr sind wir der Meinung, dass gewisse böse Dämonen, die, jenen Titanen und Giganten gleich, vom Himmel auf die Erde gestürzt sind, weil sie sich an dem wahren Gott und seinen Engeln im Himmel versündigten und jetzt in den schwersten und dicksten Leibern und in den unflätigsten Dingen dieser Erde sich herumtreiben, hierin ihr Wesen haben; weil sie nämlich keine irdischen Leiber haben, so können sie etwas von den zukünftigen Dingen erschauen; und das treiben sie, um die Menschen von dem Dienst des wahren Gottes abzuziehen', indem sie in die Leiber derjenigen Thiere, die gefrässiger, wilder und verschlagener als die übrigen sind, sich machen und sie, wohin und so oft sie wollen, lenken, oder auch auf ihre Einbildungskraft wirken, dass sie bald auf diese, bald auf jene Art fliegen und sich bewegen."' Den Unterschied aber zwischen Mensch und Thier findet O. so gross, dass selbst die schlechtesten Menschen nicht auf gleiche Linie mit den Thieren zu stellen seien, insofern sie „den Samen der Tugend und Vernunft, den sie nie ganz verlieren können", in sich haben; „die Vernunft aber, die von dem Logos, der bei Gott ist, stammt, erlaubt nicht, dass irgend ein logisches Wesen für Gott gänzlich entfremdet geachtet werde';... wie denn auch die Schrift sagt, der Mensch sei nach dem Bilde Gottes geschaffen worden, Gottes Bild aber ist sein Logos."' — Was den zweiten Punkt anbetrifft, so bestreitet O. zwar nicht, dass das Ganze der höchste Zweck der göttlichen Vorsehung sei; das schliesst ihm aber nicht aus, dass nicht „vornehmlich um der vernünftigen Wesen willen" das Ganze geschaffen worden, wie das auch die Stoiker annehmen.' „Ich denke von dieser Sache so: wie in den Städten die Aufseher über den Markt und die auf demselben feil gebotenen Lebensmittel für nichts Anderes besorgt sind, als nur für die Menschen, aber auch die Hunde und andere unvernünftige Thiere von dem Ueberfluss, den man der Fürsorge jener Männer verdankt, mit zu geniessen haben, so sorgt auch die göttliche Vorsehung zunächst und vornehmlich für die vernünftigen Geschöpfe; aber eben diess

'vergl. Tertullian I. 2, S. 193.

'4, 92.

'4, 25.

'4, 85.

'4, 99. 74.

'4, 74. kommt auch den unvernünftigen Thieren mit zu gute."' Unter den Menschen sind es nun aber allerdings die wahren Christen, die O. als den Höhepunkt der Menschheit und den vorzüglichsten Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens hinstellt. „Zwar wissen wir, dass Gott Alles liebt, was da ist, und nichts hasst, was er gemacht hat, und dass die Erde voll ist von der Güte des Herrn, und dass sein Gesalbter die Versöhnung nicht blos für unsere Sünden, sondern auch die der ganzen Welt ist;... wir wissen aber auch, dass wir, die wir das Wort aufgenommen haben, die gegründetsten Hoffnungen zu Gott haben in Kraft unseres Glaubens an ihn und unseres Lebenswandels, der uns, die wir von allem Bösen und aller Schlechtigkeit rein geworden, in die Gemeinschaft Gottes '4, 27. einzuführen vermag."'

---

3) Das Prinzip des Christenthums und

Ob Jesus Gott gewesen, als Gott sich erzeigt habe, ob überhaupt Gott Mensch werden könne, das war es, was im Bisherigen den Celsus beschäftigte. Es war diess allerdings nur ein einzelner Punkt, aber es war ein Hauptpunkt in dem Glauben der damaligen Christen und darum auch ein Haupt- 'vrgl. I. 2, S. 181. anstoss wie dem Bewusstsein aller gebildeten Heiden' überhaupt, so insbesondere auch dem C., und somit mit Recht von ihm in den Vordergrund seiner Polemik gestellt. Noch oft kommt er auf diesen Punkt zurück, der ihm Veranlassung gibt, den Glauben der Christen, die so hoher Dinge sich rühmen und doch einen Gekreuzigten als Gott verehren, mit dem Kultus der Aegypter zu parallelisiren. „Was bietet sich hier dem Eintretenden dar! Prächtige Tempel, heilige Haine, grosse Vorhöfe, geheimnissvolle Gebräuche! Wenn du aber bis in's Innerste dringst, so siehst du eine Katze, ein Krokodil, '3, 17. einen Affen, einen Bock, einen Hund göttlich verehrt."' Noch oft hebt er hervor, welch' eine Inkonsequenz der Christen es sei, derer zu spotten, die den Jupiter anbeten, weil sein Grab in Kreta gezeigt werde, und doch selbst einen '3, 43. Menschen anzubeten, der begraben worden sei'; es nicht gelten lassen zu wollen, dass ein Kastor, Pollux, Herkules,

Aesculapius, Bacchus aus Menschen Götter geworden seien, ob sie sich gleich durch viele Grossthaten um die Welt verdient gemacht hätten, und doch in Bezug auf Jesus dasselbe zu glauben, weil er, wie sie sagen, nach seinem Tode gesehen worden sei'; ebenso gut, ja mit noch mehr Recht könnten dann Aristeas von Proconnesus, der Hyperboräer Abaris, oder Hermotimus aus Klazomenä, die auch nach ihrem Tode an verschiedenen Orten wieder gesehen worden seien, göttlich verehrt werden, und doch halte sie kein Mensch für Götter.'

'3, 22.

'3, 26. 31. 32.

Ebenso oft macht aber auch seinerseits O. bemerklich, was für ein sittlicher Unterschied zwischen Jesus und jenen Männern sei. „Findet man in dem Leben derselben ein echtes Kennzeichen der ihnen zugeschriebenen Göttlichkeit?" ' Uebrigens seien es, genauer besehen, nur Fabeln; und „vielleicht haben einige böse Dämonen es dahin zu spielen gewusst, dass solche Dinge in der Welt ausgestreut wurden, damit das, was die Propheten von Jesu vorherverkündigt und was er selbst von sich gesagt, entweder als Erdichtungen von eben solcher Art ganz und gar verworfen oder doch als gar nichts Ausserordentliches angesehen würde." '

'3, 33.

'3, 32. vergl. I. 2, S. 192.

In seiner Polemik gegen das Christenthum beschränkt sich aber Celsus nicht auf diesen christologischen Punkt allein; sie wird umfassender und geht auch in's Allgemeinere; und so ist es denn Prinzip und Charakter der christlichen Religion, was den weitern Gegenstand derselben bildet.

Im 3. vornehmlich und theilweise im 5. Buch „gegen Celsus" findet sich diese Seite der C.'schen Polemik von O. mitgetheilt und widerlegt.

Wenn wir uns vergegenwärtigen, wie C. von Jesus und den Aposteln dachte, so werden wir auch sofort das Prinzip begreifen, das er der Entstehung der christlichen Religion unterlegt. Es ist ihm diess kein anderes als ein revolutionäres. Ohnehin hatten dem in den Anschauungen der alten Welt Befangenen nur die althergebrachten, die vaterländischen Religionen und Kulte eine berechtigte Existenz, — eine Anschauung, die auch dem Judenthum zu gute kam. Seine Philosophie ging nicht so weit, um ihn erkennen zu lassen, dass jede partikuläre Religion eben damit

schon aufhöre, die wahre Religion zu sein, und dass die höchste, ja die einzige wahre Berechtigung eigentlich nur der Religion, d. h. jener absoluten für die ganze Menschheit bestimmten zukomme, dass aber auch der Menschengeist einen unauslöschlichen Drang, bis zu dieser vorzuschreiten, und einen unvertilgbaren Zug zu ihr habe, und diess sein positivstes, am allerwenigsten revolutionäres Element und Werk sei. Hievon weiss C. nichts. Was nach ihm Jesus bewog, sich zum Stifter einer neuen Religion aufzuwerfen, und die ersten Jünger, sich ihm anzuschliessen, das war subjektivste Neuerungssucht, die sie von ihrer Väter Religion abfallen liess. „Diejenigen, welche Jesu anhingen und ihm als Messias glaubten, machten es mit den Juden ebenso, wie diese ehedem mit den Aegyptern; bei beiden war Grund ihrer 3, 5. Neuerung (in Religionssachen) ihr aufrührerischer Sinn.“ C. ist nämlich der Ansicht, dass die Juden ursprünglich Aegypter gewesen, die sich von ihrem Volk und ihrer Volksreligion losgerissen hätten. „Seit nun aber die Juden ein eigenes Volk geworden und sich eigene Gesetze gegeben, halten sie fest an denselben und an ihrer Religion, die, wie sie auch immer beschaffen sein mag, doch die vaterländische ist; und hierin thun sie nur wie die andern Menschen, die ihre vaterländischen Institutionen bewahren. In der That ist diess auch so ganz gut; nicht nur weil dem Einen diess, dem Andern jenes als Gesetz aufzustellen in den Sinn kommt, das aber, was bei einem Volk einmal als allgemein gültig festgesetzt worden ist, auch von allen Gliedern desselben beobachtet und aufrecht erhalten werden muss; sondern auch darum, weil, wie wahrscheinlich, die verschiedenen Theile der Erde, wie sie von Anfang an die einen unter diese, die andern unter jene Mächte als Aufseher vertheilt und ihnen zur Regierung übergeben wurden, so noch jetzt jede in dieser ihrer besondern Weise regiert werden; und ganz gut steht es mit jedem Volke, wenn seine Sachen so gehen, wie es jenen Mächten lieb ist; und es würde Frevel sein, wenn man das, was in einem jeden 5, 25. Lande von Anfang an eingeführt worden, abschaffen wollte.“ Dieses Frevels aber hätte sich der Stifter der christlichen Sekte schuldig gemacht, und machten sich seine Anhänger

schuldig. Aber, fährt C. in einer Weise fort, die einem modernen Ultrakonservativen alle Ehre machte, es räche sich auch an der Sekte selbst; denn derselbe Geist der Subjektivität und Neuerung, der sie in's Dasein gerufen, wirke noch fort und fort in ihr und zertheile und löse sie in immer neue Parteien auf. „Im Anfang, da ihre Zahl noch klein war, waren sie zwar noch einig; in dem Masse aber, wie sie sich vermehrten und ausbreiteten, fingen sie auch an, sich zu zertheilen und zu spalten, und, worauf von Anfang an ihr Absehen ging — ein Jeder will seine eigene Faktion haben; und eine jede schilt und verdammt die andere." 3, 10. 12.

Mit der Ueberlegenheit eines Christen, dem die Idee einer universellen, einer absoluten Religion aufgegangen, widerlegt O. zunächst den allgemeinen Satz des C. von der Alleinberechtigung der althergebrachten vaterländischen Religionen und Satzungen und deren unbedingter Verbindlichkeit für jeden einzelnen Bürger. Hiernach wäre Religion „nicht durch ihre Natur, sondern durch die Meinung und Feststellung der Menschen etwas Göttliches; denn bei dem Einen gilt es für religiös, ein Krokodil anzubeten, bei Andern, ein Kalb, wieder bei Andern, einen Bock. So würde also ein und derselbe Mensch religiös und irreligiös handeln können, religiös, wenn er nach der Weise dieses, irreligiös wenn er nach der Weise eines andern Landes handelt, was doch gewiss das Allerungereimteste wäre." Hiernach 5, 27. „würden die Scythen nicht Unrecht thun, wenn sie Menschen nach ihrer Väter Weise fressen, und die Völker Indien's, bei denen es für eine Sache der Frömmigkeit gilt, den Vater zu verzehren, handelten darin ganz vernünftig oder begingen doch nichts Unrechtes." Uebrigens stehe 5, 36. die Philosophie der Heiden selbst mit diesem Grundsatz bereits in Widerspruch; denn „diejenigen unter den Weltweisen, welche das Joch des Aberglaubens abgeschüttelt, halten sich nicht mehr an ihre väterlichen Satzungen und essen z. B. die Speisen, die durch die Gesetze ihres Landes verboten sind. Gibt nun die Philosophie solche Macht, warum sollten nicht auch die Christen, denen Ver-

nunft wie Religion gebietet, ihr Herz weder an die Bilder und Säulen (der Götzen) noch überhaupt an ein Geschöpf Gottes zu hängen, sondern über alles Geschöpfliche hinauszugehen und ihre Seelen zu dem Schöpfer selbst zu erheben, eben das ohne Vorwurf thun können, was die Welt-
'5, 35. weisen?"'

Ganz besonders hebt O. noch den Unterschied zwischen göttlichen und menschlichen Gesetzen, wie das auch andere christliche Schriftsteller schon gethan hatten, hervor, um den Satz des C. zu brechen. „Es gibt zweierlei Gesetze: das eine das der Natur, das Gott selbst gegeben, das andere das geschriebene der Städte und Staaten. Dass dieses letztere, so lange es mit dem Gesetze Gottes nicht in Widerspruch tritt, von allen Gliedern einer bürgerlichen Gesellschaft beobachtet und den fremden vorgezogen werde, ist nur recht und billig; allein wenn das Gesetz der Natur, das ist Gottes, etwas gebietet, was dem geschriebenen Gesetz zuwider ist, so fordert es die Vernunft selbst, dass man die geschriebenen Gesetze und das Ansehen der Gesetzgeber zurückstelle, Gott für seinen einzigen Gesetzgeber erkenne und nach dessen Willen sein Leben einrichte, wenn man auch allerhand Ungemach, Gefahr, Schmach und den Tod selbst darüber zu erleiden hätte. Ist diess der Vernunft gemäss in andern Stü-
'5, 37. cken, um wie viel mehr in den religiösen Dingen!'... Und so thun wir Christen: wir erkennen das Naturgesetz, das mit dem Gesetze Gottes identisch, als König aller andern an, richten darnach unser Leben ein und sagen den ungesetzli-
'5, 40. chen Gesetzen für immer ein Lebewohl."'

Zu dem besonderen Punkt übergehend erklärt O., dass das Christenthum, weit entfernt, auf einem Abfall vom Judenthum zu beruhen, vielmehr nur eine Weiterentwicklung und Vollendung des dort Angelegten, eine Enthüllung des dort mehr oder weniger noch Verborgenen, eine Verinnerlichung und Vergeistigung des dort noch Buchstäblichen und Aeusserlichen sei. „Ist das Abstehen von den leiblichen Ceremonien: von der Beschneidung, dem Sabbat, den Feiertagen und Neumonden, dem Unterschied der reinen und unreinen Speisen, — ist das Erheben der Seele zu einem solchen Verständniss des

Gesetzes, das Gottes würdig, das wahr, das geistlich ist, etwas Gottloses?'... Nicht wahr ist es, dass die Christen, welche (vom Judenthum zum Christenthum übergegangen und) in dieser Weise fortgeschritten sind, nun das, was im Gesetze steht, verachten; sie erhöben vielmehr seine Würde, indem sie zeigen, was für eine tiefe und geheime Weisheit unter jenen Buchstaben verborgen sei, — eine Weisheit, in welche die Juden nie hineingeblickt haben, weil sie an der Schale hängen bleiben." ' Wir werden O. noch weiter unten auf diese Frage nach dem Verhältniss der alt- und neutestamentlichen Oekonomie zurückkommen sehen; immer ist es der engste Zusammenhang, den er zwischen beiden festhält; aber nie geschieht diess in eigentlich-historischem Geist, wofür ihm der Sinn ganz und gar abgeht; vielmehr ist es die ihm eigenthümliche Ansicht vom doppelten Schriftsinn, wodurch es ihm gelingt, das A. T. so nahe als möglich dem Neuen zu rücken und es ganz dasselbe sagen zu lassen, was dieses, selbst in den Dingen der Moral.

'2, 7.

'2, 4.

So wenig als man von Abfall sprechen könne, ebenso wenig, ja noch viel weniger könne man das Prinzip des Christenthums ein aufrührerisches, revolutionäres nennen, fährt O. fort. „Weder C. noch sonst Jemand wird nachweisen können, dass die Christen jemals sich aufrührerisch betragen haben. Hätte die Christengemeinde einer Empörung ihre Entstehung zu verdanken, so würde doch gewiss ihr Gesetzgeber nicht schlechthin verboten haben, Jemanden, er sei auch wer er wolle, zu tödten, und er hätte nicht gelehrt, dass seine Jünger immer Unrecht thäten, wenn sie irgendwem, und wäre es auch der Ungerechteste, Gewalt anthäten; denn er hielt es für unwürdig seiner göttlichen Gesetze, die Tödtung irgend eines Menschen auf welche Weise auch immer zu gestatten.' Ebenso wenig würden die Christen, wenn ihre Gemeinschaft aus einer Empörung entstanden wäre, sich so friedfertige Gesetze haben geben lassen, die den Anspruch an sie machen, dass sie sich wie Schafe sollen tödten lassen, und ihnen nicht gestatten, an den Verfolgern Rache zu nehmen.'... Daher haben sie denn auch das, was sie selbst nie würden ausgerichtet haben, auch wenn sie die

'vergl. I. 2, S. 90; 122; 125; 366.

'3, 7.

Erlaubniss zum Kriegführen gehabt hätten und mit allen Mitteln dazu ausgerüstet gewesen wären, von Gott erlangt, der stets für sie gekämpft und zur rechten Zeit den Anschlägen derer, welche gegen die Christen sich erhoben und sie zu tödten gedachten, ein Ende gemacht. Allerdings haben zu verschiedenen Zeiten einige *Wenige und leicht zu Zählende* den Tod für die christliche Religion erlitten, damit die Andern dadurch gestärkt den Tod verachten lernten; aber die Ausrottung der ganzen Gemeinde hat Gott nie zugelassen, vielmehr gewollt, dass sie fest bestünde und mit ihrer Heilslehre die ganze Erde erfüllt würde." Eine Auslassung, aus welcher man schon hat beweisen wollen, dass der Märtyrer in der ersten Kirche doch nicht so gar viele gewesen seien! Den Werth einer geschichtlichen Aussage können wir aber dieser vielbesprochenen Stelle des O. ebenso wenig zuerkennen, als den entgegengesetzten Stellen anderer Kirchenväter, welche von zahllosen Märtyrern sprechen. Wenn letztere reden, so geschieht das, um den Todesmuth der Christen aller Orten dadurch zu bezeugen; wenn dagegen O. nur von Wenigen spricht, so geschieht es zur Verherrlichung des Schutzes Gottes; das eine Mal liess das Interesse die Zahl vermehren, das andere Mal vermindern. Die geschichtliche Wahrheit liegt wohl in der Mitte: es sind Wenige im Vergleich zu der grossen Menge derer, die erhalten geblieben sind, und darauf führt auch der Zusammenhang der Stelle des O.; an und für sich betrachtet sind die Wenigen aber allerdings Viele.

3, 8.

Der Vorwurf, den C. aus den steten Spaltungen und Parteiungen der Christen gegen das Christenthum hernahm, das hier nur denselben neuerungssüchtigen Geist verrathe, der es in's Leben gerufen, wird von O. in einer Weise abgefertigt, die ganz eigenthümlich in jener Zeit dasteht. Bekanntlich machten die Christen der heidnischen Philosophie denselben Vorwurf und erklärten die vielerlei Schulen und Sekten, in welche sie zerfalle, als ein Zeichen, dass sie nicht die Wahrheit, die nur eine sein könne, habe. Ebenso bekannt ist, dass die katholischen Christen die Existenz der häretischen Parteien für dämonisch gewirkt und als eine von Gott

zugelassene Versuchung und Prüfung der Glaubenstreue der Rechtgläubigen erklärten.' O. dagegen, der sich übrigens in seiner tiefen und weitherzigen Auffassung nicht immer gleichbleibt, findet in diesen Spaltungen und Parteien nur ein Zeichen des geistigen Reichthums des Christenthums, dem diess ebenso wenig wie an ihrem Ort der Philosophie zur Unehre gereichen könne. „Nie sind über eine Sache verschiedene Sekten entstanden, als wenn das, was ihr zu Grunde lag, trefflich und für das Leben nützlich war." So sei es mit der Arzneikunst, die an und für sich höchst verdienstlich sei „und doch sind der Streitfragen über die beste Art der Heilung der Krankheiten gar manche;" so mit der Philosophie, „die uns Wahrheit und Erkenntniss des Seienden verspricht," und doch „wie viele Streitfragen sind darüber entstanden, in wie viele Schulen haben sich die Philosophen zertheilt!" Diess thue aber weder der Arzneiwissenschaft, noch der Philosophie Eintrag. Aehnlich verhalte es sich nun mit der Auffassung des Christenthums. „Da dasselbe als etwas Grosses und Ehrwürdiges den Menschen erschien, und nicht blos den Einfältigeren, wie C. will, sondern auch hellenischen Philosophen, hat es nicht anders sein können, als dass Häresien entstanden sind und zwar durchaus nicht wegen Parteisucht oder Rechthaberei, sondern wegen des Eifers, mit dem so viele gerade auch der philosophisch Gebildeten die christliche Religion zu verstehen trachteten; daher die verschiedene Auffassung des Christenthums, von dem doch alle in gleicher Weise überzeugt sind, dass es göttlich sei; daher die Parteien und Sekten, die sich nach denen nennen, welche für das Christenthum selbst zwar nur Bewunderung und Ehrfurcht haben, von einander aber in ihren Ansichten abzuweichen, durch was immer für Gründe, die ihnen indessen ihr gutes Recht zu haben scheinen, bewogen werden."'

'vrgl. I. 2, S. 506.

'3, 12; vrgl. I. 2, S. 251.

Wir kommen nun zu dem, was recht eigentlich den Mittelpunkt der C.'schen Polemik bildet, zu der Darstellung des Charakters, den er dem Christenthum in sittlich-religiöser und in geistiger Beziehung zuschreibt.

dessen sittlich religiöser

Das Christenthum — das ist nach C. in sittlich-religiöser Beziehung der Charakter desselben — ist einerseits eine Religion des Bangemachens und Drohens, anderseits des Verheissens und Begnadigens, somit eine Religion nicht für wahrhaft sittliche, sondern für heruntergekommene Menschen, — eine Sünder-Religion. Indem C. diess nachzuweisen versucht, sind es vornämlich die eschatologischen Vorstellungen der Christen, die ihm hiefür einstehen müssen; Vorstellungen, die allerdings in dem Glauben der Christen der ersten Jahrhunderte eine so grosse Rolle spielten, aber auch nächst den christologischen den gebildeten Heiden der grösste Anstoss waren.' C. spricht von „allerlei Schreckbildern," die unter den Christen im Umlauf seien, womit man den Einfältigen bange mache und sie einziehe.' „Sie glauben, dass Gott einmal wie ein Peiniger mit Feuer bewaffnet herabfahren und Alles bestrafen werde; und nur sie, die Christen, würden dannzumal gerettet werden."' Dass der Schrecken vor dem zukünftigen Gerichte allerdings ebenso Viele, wo nicht noch Mehrere in jenen Zeiten dem Christenthum zuführte, als die Liebe zu dem nun erkannten Gott Himmels und der Erde und zu dem Heiland, dass insbesondere auch mit dem Endgericht durch's Feuer viele Christen damaliger Zeit gleich bei der Hand waren, sahen wir aus Tertullian.' Den C. gemahnt diess an diejenigen, „welche in den Mysterien des Bacchus mit allerhand Schreckbildern und Larven auftreten,"' oder „an die Weise der Korybanten (Priester der Cybele), die an ihren Feierlichkeiten Theilnehmenden durch einen rauschenden Kult zu betäuben."'

'vrgl. I. 2, S. 686.
'3, 16.
'4, 11.
'I. 2, S. 5; 99.
'4, 10.
'3, 16.

Ebenso charakteristisch für das Christenthum findet C. die Hand in Hand mit diesen Drohungen gehenden Gnadenverheissungen, welche dem zur Sekte Uebertretenden gemacht werden, die falschen Hoffnungen, mit denen man sich schmeichle, von einem künftigen seligen Leben mit allen den sinnlichen Vorstellungen von einer Auferstehung des Fleisches u. dgl.;' und alles diess auf Kosten der Werthung der realen Welt; „während doch die Dinge, welche man im Christenthum für nichts zu achten lehrt, weit besser sind, als

'3, 80.

das, was dagegen dort verheissen wird." Kein Wunder, 3, 81. meint unser Philosoph, wenn eine solche Religion es ganz besonders auf die Unreinen und Befleckten abgesehen habe. „Während in andern Religionen, wenn die Mysterien gefeiert werden und zur Theilnahme geladen wird, die Priester mit lauter Stimme so rufen: Wer rein an den Händen und verständig in der Rede ist, oder so: Wer rein von jedem Frevel ist, wessen Gewissen von nichts Bösem weiss, und wessen Leben ein gutes und gerechtes ist, der nahe herzu, während man hier in dieser Art Reinigung von Sünden verspricht, — wie und welche laden die Christen ein? Wer ein Sünder, ein Unverständiger, ein Unmündiger, mit einem Wort, ein Elender und Armseliger ist, der komme herzu, ihn wird das Reich Gottes aufnehmen." Immer heisse es da: Gott sei zu 3, 59. den Sündern gesandt worden; „warum denn nicht zu denen, die nicht sündigen? Ist es denn etwas Böses, nicht gesündigt zu haben?" Aber freilich die Gottesidee der Christen sei 3, 62. auch darnach. „Gott nämlich stellen sie sich ähnlich den Menschen, die durch Mitleid sich bewegen lassen, so vor, als wenn er die Schlechten, die sein Mitleid zu erregen wissen, zu Gnaden annehme, die Rechtschaffenen aber, die sich auf dergleichen nicht so gut verstehen, abweise." 3, 71.

So wenig bgründet die letztangeführten Vorwürfe des C. sind, so viel haben dagegen die ersteren für sich; denn in der That regierten die eschatologischen Vorstellungen und die von daher genommenen Motive der Furcht, der Hoffnung mehr als recht das Leben eines grossen Theils der damaligen Christen; und wie sinnlich-materiell waren zu einem guten Stück diese Vorstellungen! O. ist nun weit entfernt, die erstere Richtung zu bestreiten; er wahrt ihr vielmehr ihr gutes Recht. „Verfehlen wir etwa, die wir uns bemühen, nichts ohne Grund und Ursache zu glauben, der Wahrheit, dass wir ein künftiges Gericht erwarten und unsern Wandel darnach einrichten? Unser einziger Zweck ist, die Menschen zu 3, 16. bessern; hiefür wenden wir theils Drohungen von Strafen an, die, wie wir überzeugt sind, für's Ganze nothwendig und wohl auch für die selbst, die sie auf sich beziehen, von Segen sind, theils Verheissungen eines seligen Lebens im Reiche

Gottes für die, die hier unsträflich lebten und würdig sind,
4, 10. Gott zum König zu haben." O. ist nur bemüht, diesen eschatologischen Vorstellungen ihr sinnlich-materielles Gepräge abzustreifen und sie zu Läuterungs- und Reinigungsmomenten zu erheben (s. u.). Uebrigens auch sinnlich gefasst, haben sie ihm noch ihre heilsame Bedeutung für die Schlichten und Einfältigen; denn nach seiner alexandrinischen Gnosis ist ihm das wahre Christenthum allerdings ein geistiges; das hindert ihn aber nicht, für die grosse Masse, die auf dieser geistigen Stufe noch nicht steht, ein exoterisches, mehr sinnlich und buchstäblich aufgefasstes Christenthum anzuerkennen, damit es dem Menschen auf jeder Stufe das leiste, was zu dessen Besserung Noth thut. „Durch die Furcht vor den angedrohten Strafen werden eben diese Schlichten und Einfältigen so ergriffen, dass sie sich alles dessen enthalten, worauf Strafe gesetzt ist, und alle Qualen und Martern, welche die Menschen über sie verhängen mögen, ja den Tod selbst für nichts achten.... Es ist also die Furcht der grossen Zahl nützlich, die das, was um seiner selbst willen begehrenswerth ist, noch nicht zu erkennen und als das höchste Gut und das über alle Verheissungen geht, zu er-
3, 78. wählen im Stande ist." Wenn dann C. meine, es seien die Güter, welche man diejenigen, die zum Christenthum übertreten, verachten lehre, viel reeller als die, welche ihnen dafür in Aussicht gestellt würden, so sei diess ganz unbegründet. „Lässt sich etwas Höheres und Herrlicheres denken, als sich dem allerhöchsten Gotte übergeben und eine Lehre annehmen, welche uns von allem Kreatürlichen abzieht und zu dem grossen Gotte durch sein lebendiges und kräftiges Wort, welches zugleich die lebendige Weisheit und der Sohn Got-
3, 81. tes ist, führt?"

Noch viel weniger kann es O. gelten lassen, dass das Christenthum eine Sünder-Religion im Sinne des C. sei. Vielmehr sei es eine Religion für alle Menschen und alle Stufen und Heilsbedürfnisse derselben. „Es enthält allerdings Einiges, was denen hilft, die schlecht daran sind, von denen der Herr gesagt hat: die Starken bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken; es enthält aber auch Anderes, das

denen, die rein an Leib und Seele sind, die Offenbarung des Mysteriums zeigt,' das von der Welt her verschwiegen gewesen, nun aber kund gemacht ist durch der Propheten Schrift und durch die Erscheinung unseres Herrn Jesu Christi, welche den Vollkommenen Licht gibt und ihr Innerstes zu einer untrüglichen Erkenntniss der Dinge erleuchtet." Wenn es nun seinen Ruf auch an solche Leute, wie Diebe, Ehebrecher, Mörder ergehen lasse, wie es diess allerdings thue, so geschehe diess nur „in der Absicht, ihre Seelen von den bösen Lüsten zu reinigen und ihre Wunden zu heilen."' Und nicht sofort, sondern erst nach reiflicher Prüfung würden solche in die Christengemeinde durch die Taufe aufgenommen. „Erst wenn wir sehen, dass diejenigen, die wir so nachdrücklich ermahnt haben, durch die christliche Lehre gereinigt werden, und nach Kräften ein besseres Leben führen, rufen wir sie zu unsern Mysterien, denn wir reden Weisheit bei den Vollkommenen.'... Die Philosophen, wenn sie öffentlich reden, wählen sich die Zuhörer nicht; ein Jeder, der Lust hat, kann stehen bleiben und zuhören; die Christen aber prüfen, so weit ihnen möglich, zuvor die Seelen derer, die sie hören wollen, und unterweisen sie noch besonders, ehe sie sie in die Gemeinde aufnehmen; und erst wenn sie hinreichend in dem Entschlusse, gut zu leben, befestigt scheinen, lässt man sie zu; sie bilden aber für sich noch eine besondere Klasse der Anfänger, denn in den Christengemeinden bestehen zwei Klassen: die eine der Neulinge, die noch nicht das Symbol der Reinigung (Taufe) empfangen haben; die andere der eigentlichen Mitglieder, die nach Kräften bewiesen haben, dass sie entschlossen sind, nichts Anderes zu wollen, als was eines Christen würdig ist. Unter den letztern sind Einige aufgestellt, um auf das Leben und den Wandel derer, die herzukommen, Acht zu haben, den Unwürdigen und Unsittlichen den Zutritt zu verwehren, die besser Gearteten aber mit aller Freude aufzunehmen und sie täglich zu bessern Menschen zu machen."' Dieselbe Gewissenhaftigkeit wie in der Aufnahme, fährt O. fort, beweisen die Christen auch in dem Ausschluss der unwürdig gewordenen Glieder der Gemeinde, „besonders derer, die ausschweifend leben."' Was

'Röm. 16, 25.
'3, 61.
3, 59.
'3, 51.
'ib.

solle also das lose Gerede des C.? Und „wenn er die Weise, wie man bei den Hellenen in die Mysterien einweiht, der Lehrart im Christenthum gegenüberstellt, so bedenkt er nicht, dass es ein Anderes ist, Sünder und Gottlose zur Reinigung rufen, und ein Anderes, Solche, die sich schon gereinigt haben, zu der Erkenntniss der Mysterien einladen.'... Es sind verschiedene Dinge, kranken Seelen die Mittel zur Genesung anbieten, und gesunde zur Betrachtung und Erkenntniss göttlicher Dinge erwecken."' Was C. endlich über die Vorstellungen der Christen von Gott sage, sei gänzlich aus der Luft gegriffen. „Nach unserer Lehre nimmt Gott keinen Gottlosen an, der sich nicht zur Tugend gewendet hat, und weist Keinen ab, der bereits tugendhaft ist. Ebenso wenig erbarmt er sich Jemandes aus dem Grund, dass dieser durch Klagen sein Mitleid zu erregen wüsste. Allerdings aber nimmt er die, die sich selbst wegen ihrer Sünden gewissenhaft verurtheilen, so dass sie darüber gleichsam wehklagen und sich als Verlorne beweinen und sattsam darthun, dass sie ihr Leben bessern wollen, um ihrer Busse willen an, auch wenn sie vordem noch so schlecht gelebt haben." '

'3, 60. '3, 59. 60. '3, 71.

und geistiger Charakter.

In seiner Kritik des Christenthums bleibt C. bei dem Bisherigen nicht stehen; wie in religiös sittlicher, so will er es auch in geistiger Beziehung charakterisiren; und nach dieser Seite hin ist es ihm eine Religion, die eine ganz und gar ungeistige genannt werden müsse. Er wirft ihm anthropomorphistische, sinnlich rohe Vorstellungen vor. Was er hiefür als Beweis anführt, ist die Vorstellung von Gott, wie sich diese im ersten Buch Mosis finde, z. B. dass Gott die Welt in sechs Tagen gemacht, dann geruht, mit seinen eigenen Händen einen Menschen gebildet, in denselben hineingeblasen, ihm aus seiner Rippe ein Weib gemacht, dass er diesen beiden Menschen Gesetze gegeben, dass die Schlange sich diesen Gesetzen widersetzt und die Ordnungen Gottes umgestossen habe.' C. nimmt hier Gelegenheit, einen Theil des A. T.'s (Genesis) kritisch zu durchmustern, gerade wie er es im ersten und zweiten Buch durch seinen Juden mit den Evangelien und dem Leben Jesu gethan. Das Christenthum sollte dadurch ebenso sehr wie das Judenthum, mit dem es

'4, 36.

ja den Glauben an die Göttlichkeit dieser Bücher theilte, getroffen werden. „Zwar bemühen sich Einige, solche Geschichten allegorisch zu deuten; allein die meisten derselben eignen sich hiefür gar nicht, sondern enthalten nur die einfältigsten Mythen.“ ' '4, 50.

Nächst den Vorstellungen von Gott ist es wieder der eschatologische Glaube, besonders der Glaube an die **Auferstehung des Fleisches**, auf den sich C. als Zeugniss für die Ungeistigkeit des Christenthums beruft. Denn „diese Hoffnung ist recht eigentlich eine Würmerhoffnung; oder, welche menschliche Seele begehrte, wieder in einen verfaulten Leib zurückzukehren? Und wie ist es möglich, dass ein ganz verwester Leib seine ursprüngliche Natur, ganz dieselbe Bildung, deren Auflösung stattgefunden, wieder erhalte?' 'vergl. I. 2, S. 695. Da sie hierauf nichts zu antworten wissen, so greifen sie zu einer Ausflucht, die nicht unvernünftiger sein könnte; sie sagen nämlich: bei Gott ist kein Ding unmöglich. Als ob Gott etwas thun könnte, was unanständig und schändlich wäre, oder gegen seine Natur etwas wollte. Gott ist nicht Herr über Alles nach dem Sinn unserer unordentlichen und ausschweifenden Gedanken und Begierden, sondern er ist ein Herr der Ordnung und der richtigen und guten Natur. Allerdings kann er der Seele ewiges Leben verleihen; allein die Leichname sind, wie Heraklitus sagt, schlechter als Mist und Koth. Daher kann Gott nicht, noch will er solchem garstigen Fleisch im Widerspruch mit der Vernunft ewiges Leben geben, denn er selbst ist der Vernunftgrund von allem, was ist; er kann also nichts wider die Vernunft, d. h., nichts wider sich selbst thun.“ ' '5, 14.

Den jüdisch christlichen Vorstellungen stellt C. folgende Anschauung als die wahre gegenüber. „Gott hat nichts Sterbliches erschaffen, sondern seine Werke, wie viele deren sind, sind unsterblich; von diesen erst hebt das Sterbliche an. Die Seele nun ist ein Werk Gottes; ganz anderer Art aber ist die Natur des Leibes; und darum ist der Leib eines Menschen im Wesentlichen nicht verschieden von dem Körper eines Frosches oder eines Wurms.“ ' '4, 52.

Diesem ungeistigen Charakter des Christenthums entspreche es auch, fährt C. fort, dass immer nur vom Glauben

gesprochen werde. „Untersuche nicht lange, sondern glaube,
1, 9. dein Glaube wird dich retten;“ das sei die gemeine Rede
eines guten Theiles der Christen, „die von ihrem Glauben
ib. weder Grund geben, noch annehmen wollen.“ Da heisse es
immer nur: „Glaube, dass Jesus der Sohn Gottes ist, dass
die Todten auferstehen werden, u. dgl.“ Nun aber gerathe
leicht in Irrthum, wer ohne Untersuchung glaube; man
sollte somit nichts annehmen, was man nicht zuvor nach der
Richtschnur der Vernunft geprüft und als glaubwürdig er-
ib. kannt habe. Als eine Glaubensreligion im schlechten
Sinne des Wortes qualifizirt daher C. das Christenthum; denn
der Glaube der Christen sei ein blinder, autoritätsmässiger;
und darin allein sei es begründet, dass sie „Jesu so getrost
3, 39. anhangen.“ Indem sie alles ohne Ueberlegung glauben, seien
sie um nichts besser als die, „welche sich durch Zeichen-
deuter und Gaukler, durch fahrende Priester des Mythras,
des Bacchus, der Cybele, durch vorgespiegelte Erscheinungen
der Hecate oder sonst eines Dämons blenden und bethören
1, 9. lassen.“ Dieses Dringen auf ein unbedingtes Annehmen und
Glauben sei um so widerwärtiger bei den Christen, als keine
Partei mit der andern in dem, was man glauben solle,
übereinstimme, und doch jede rufe: Glaube, wenn du selig
werden willst. „Was sollen nun die machen, welche in Wahr-
heit selig werden wollen? Sollen sie es durch die Würfel
entscheiden lassen, wohin sich wenden, an welche Partei sich
6, 11. anschliessen?“ C. legt den Christen geradezu folgende
Sprache in den Mund: Die menschliche Weisheit sei Thor-
6, 12. heit bei Gott. „Kein Gelehrter, kein Weiser, kein Gebildeter
trete daher zu uns; denn diess Alles gilt bei uns als vom
Uebel. Ist aber Einer einfältig, unwissend, ungebildet, ein
Thor, der komme getrost.“ Hiemit „geben sie freilich klar
zu erkennen, dass sie keine andern als Gemeine und Unwis-
sende, Sclaven, Weiblein, Kinder gewinnen können und wol-
3, 44. len.“ Doch hierüber sei sich nicht zu wundern. „Man wird
es nie sehen, dass jene umherziehenden Gaukler, welche auf
den Märkten ihre Künste zum Besten geben, sich in eine
3, 50. Versammlung gebildeter Männer wagen.“ Solch einen Glau-
ben findet daher C. gerade recht für die Masse der Ungebil-

deten, geistig noch tiefer Stehenden; ganz analog wie er in sittlich-religiöser Beziehung von ihm erklärt hatte, dass er nur für die Masse der Rohen, sittlich noch tiefer Stehenden sei, die sich durch die selbstsüchtigen und sinnlichen Motive der Furcht und Hoffnung bestimmen lassen. Hierin glaubte C. auch den Schlüssel gefunden zu haben, der das stete Anwachsen der christlichen Gemeinden erklären sollte, das er sich nicht verhehlen konnte, das aber gleichwohl weder in dem innern Werthe der christlichen Religion, noch in der Bedeutung ihres Stifters liegen sollte. Eines noch hebt er in dieser Beziehung hervor: die Proselytenmacherei, welche diese Christen überall an den Tag legen. „Man kann in den Privathäusern Wollen- und Lederarbeiter, Walker (Sclaven, die diese Handwerke treiben) finden, die ungebildetsten und einfältigsten Menschen, die in Gegenwart ihrer gebildeten Vorsteher oder Hausherren kaum den Mund zu öffnen wagen, die aber, wenn sie nur Kinder oder Weiber, die nicht vernünftiger als sie selbst sind, um sich sehen, sofort beredt werden und Wunderdinge schwatzen. Dann heisst es, man solle nicht den Vater, nicht die Lehrer anhören; ihnen nur (den Christen) solle man glauben; sie allein wüssten, wie man leben müsse, und wenn man ihnen folge, so würde man mit der ganzen Familie selig. Sobald sich aber einer der Hauslehrer oder gar der Vater selbst blicken lässt, so verstummen sie voll Schrecken. Die aber frecher sind, hetzen die Kinder auf, das Joch abzuwerfen, und raunen ihnen zu, dass sie ihnen nichts Gutes sagen könnten noch wollten, wenn der Vater oder der Lehrer gegenwärtig sei; wenn sie was Rechtes lernen wollten, so müssen sie Väter und Lehrer stehen lassen, und in die Frauenstube oder in die Schuster- und Walkerwerkstatt gehen, da könnten sie das Vollkommene lernen und hören.“ ' '3, 55.

Satz für Satz, Schritt für Schritt verfolgt O. auch diese ganze Reihe von Beschuldigungen wieder, um sie zu entkräften.

Zunächst hat er es mit der Rechtfertigung des Inhalts der Genesis zu thun, welche letztere dem C. Veranlassung gegeben, von der jüdisch-christlichen Gottesidee als einer anthropomorphistischen, roh sinnlichen zu reden. Er erklärt, C.

verdrehe theils die Worte absichtlich, damit es ihm an Grund zum Spott nicht fehle, theils missverstehe er sie gänzlich. Die Schöpfungsgeschichte von einem Sechstagewerk sei nicht buchstäblich geschichtlich zu verstehen, wie schon 1 Mos. 2, 4, wo von Einem Schöpfungstag die Rede sei, beweise. Ebenso wenig das Ruhen Gottes am siebenten Tag; „C. spottet darüber, weil er nicht weiss, was unter dem Tag des Sabbath's und der Ruhe Gottes zu verstehen ist, der auf die weltschöpferische Thätigkeit Gottes, welche dauert, so lange die Welt besteht, folgen wird, wo mit Gott feiern werden die, so alle ihre Werke in den sechs Tagen vollbrachten, und, weil sie nichts unterliessen von dem, was ihnen oblag, zur Anschauung Gottes und zur Gemeinschaft der Gerechten und

'6, 61. Seligen aufsteigen." Ebenso mit Unrecht beschuldige C. die Christen, sie lehrten, Gott habe den Menschen mit seinen

vrgl. I.2, S.698. eigenen Händen gemacht. „Nun aber findet sich nirgends in der Schöpfungsgeschichte ein Wort von Gottes Händen; wohl sagen Hiob und David: deine Hände haben mich gemacht und bereitet; darum aber stellen wir uns Gott nicht mit einer menschlichen Gestalt vor; denn wir wissen gar

vrgl. I.1, S.462. wohl, was die Hände Gottes bedeuten." Auch das sei nicht richtig, dass es heisse, wie C. sage: Gott habe in den Menschen, nachdem er ihn mit seinen Händen gemacht, hineingeblasen, „etwa wie man einen ledernen Schlauch aufbläst"; vielmehr lese man, dass Gott dem Menschen einen lebendigen Odem in seine Nase geblasen habe, und der Mensch eine lebendige Seele geworden sei — Worte, die tropisch gemeint seien und sagen wollen, „Gott habe dem Menschen von dem unvergänglichen Geiste mitgetheilt, von dem es anderswo

'4, 37. heisst: dein unvergänglicher Geist ist in Allen." Nicht minder unbegründet sei, wenn C. meine, die mosaische Erzählung vergreife sich an der Ehre Gottes, indem sie ihn so darstelle, als wenn er gleich von Anfang an so ohnmächtig gewesen wäre, dass er nicht einmal einen einzigen Menschen, den er doch selbst geschaffen, zum Gehorsam habe bringen können. Es sei diess gerade so, als wenn man Gott beschuldigen wollte wegen des Bösen in der Welt, das er auch nicht von einem einzigen Menschen fern zu halten vermöge, indem auch

nicht ein Einziger sich fände, der rein von Sünde wäre. Wie man aber diessfalls die Vorsehung ganz gut rechtfertigen könne, so sei diess auch der Fall hinsichtlich der Sünde Adam's nach der mosaischen Erzählung; denn Adam bedeute einen Menschen, und Moses habe somit, obwohl er nur von einem einzelnen Menschen zu reden scheine, in dem, was er von ihm schreibe, doch eigentlich die menschliche Natur beschrieben.' 4, 40.

Diese Apologie der ersten Kapitel der Genesis ist charakteristisch für O., der den „geistigen" und wahrhaft „gotteswürdigen" Inhalt derselben nicht anders retten zu können glaubt als durch diese „tropische" Ausdeutung, wie sie sich auch in seinen Commentaren, auf die er sich diessfalls beruft, findet. Ob er aber damit die Angriffe des C. in der That abgeschlagen habe, der die Worte der Genesis so, wie sie lauten, nimmt, wenn auch allerdings in tendenziöser Absicht und mit Verkennung der alterthümlichen Naivetät, ist eine andere Frage; für ihn selbst, der einen doppelten, ja dreifachen Schriftsinn annimmt (s. u.), war diess aber keine Frage.

Ebenso wenig als durch diese mosaischen Erzählungen, wenn sie recht verstanden würden, könne, bemerkt O. weiter, durch die Lehre von einer Auferstehung des Leibes der Christenglaube als ungeistig qualifizirt werden; denn es sei dieselbe nicht so roh sinnlich aufzufassen, wie C. thue. „Weder wir noch die göttlichen Schriften sagen, dass in demselben Fleisch, ohne dass es eine Umwandlung in's Bessere erführe, die Längstverstorbenen wieder aus der Erde auferstehen und leben werden. C. verläumdet uns also, indem er diess von uns sagt. Wir könnten viele Schriftstellen anführen, die von der Auferstehung auf eine gotteswürdige Weise reden; es genügt aber, auf die Worte Pauli 1 Cor. 15, 35—38 zu verweisen.'... Eben 5, 18. derselbe Apostel lehrt uns in den folgenden Versen 1 Cor. 15, 42—44 weitläufig den Unterschied des gleichsam Gesäeten von dem aus dem Gesäeten gleichsam Auferweckten.'... C. aber hat diese unsere Schriften weder gehörig 5, 19 begriffen, noch bedacht, dass man das, was der Sinn jener

erleuchteten Männer gewesen, sich nicht dürfe von denen dollmetschen lassen, die zum Christenthum nichts weiter als
'5, 20. den (einfachen) Glauben herzubringen."'

Wenn C. meine, der Leib eines Menschen sei nicht besser als der eines Wurmes, eines Frosches, einer Fledermaus, weil alle Leiber dieselbe Materie zum Substrate hätten, so verkenne er, dass diese Materie (Hyle) „an sich
'4, 56. ohne alle Qualität und Form,'" ein völlig Unbestimmtes
'vrgl. I. 2, S. 598. aber unendlich Bestimmbares' und aller möglichen Veränderungen und Umwandlungen Fähiges sei. Wenn er daher von der Selbigkeit der allen einzelnen Körpern zu Grunde liegenden Materie auf die Gleichartigkeit dieser Körper schliesse, so sei diess ein nicht berechtigter Schluss; vielmehr sei „gemäss der verschiedenen Beschaffenheit und Qualität, in welcher die allgemeine Hyle in den einzelnen Körpern ausgedrückt worden sei, auch eine Verschieden-
'4, 57. heit dieser Körper selbst."' Es gebe, wie die Christen wissen aus 1 Cor. 15, 40 f., irdische und himmlische Körper, die von einander sehr verschieden in der Klarheit seien; ja unter den himmlischen selbst sei wieder ein Unterschied. Ein solcher, erklärt O., werde auch schon durch den Unterschied der Seelen, welche die Körper bewohnen, begründet; die höhere oder mindere Dignität der erstern habe auch diejenige der letztern zur Folge. „Allerdings wäre es ungereimt, wenn man meinte, dass Steine vor Steinen, Gebäude vor Gebäuden eine grössere Reinheit oder Unreinheit hätten, je nachdem sie zur Ehre der Gottheit, oder zur Aufnahme unflätiger, garstiger Dinge verwendet werden. Nicht minder ungereimt aber wäre es zu sagen, es seien die Leiber von einander nicht verschieden, obwohl die Einen, die sie bewohnen, vernünftig, die Andern unvernünftig seien, und unter den vernünftigen die
'4, 59. Einen streng sittlich, die andern völlig unsittlich."' C. hätte freilich hierauf nur erwiedern können, es handle sich hier, wo die christliche Lehre von der Auferstehung des Leibes gerechtfertigt werden wolle, nicht um die Körper, so lange sie beseelt seien, in welchem Falle ihnen noch ein verschiedener Grad von Dignität zukommen könne; sondern

um die entseelten Leiber, und eben von diesen gelte es, dass sie alle einander gleich seien, keiner besser, keiner schlechter, alle Hyle, Staub und Asche; auch handle es sich hier nicht etwa blos um eine Verschiedenheit in der Dignität der leiblichen Organismen, sondern, wo von einer Auferstehung des Leibes und von einem geistigen, unvergänglichen Auferstehungsleib geredet werde, wie die Christen diess thun, um eine Qualität der Materie, wie sie allen Gesetzen derselben zuwider laufe, „indem nichts Materielles und aus der Materie Entsprungenes unsterblich sei.“ ' Freilich auch in diesem weiteren Umfange die Frage gefasst, d. h. auch für eine Auferstehung des Leibes hielt O. seine Gründe, mit denen er zunächst nur die verschiedene Dignität der Körper motivirt hatte, für beweiskräftig und massgebend. Wenn nämlich die an sich eigenschaftslose Materie „alle Qualitäten anzunehmen fähig ist, die ihr der Schöpfer geben will, wie das unter denen, die eine Vorsehung annehmen, ausgemacht ist;“ ' wenn so „je nach dem Willen Gottes dieser Materie diese, jener jene Qualität, der einen eine niedrigere, der andern eine bessere zukömmt,“ ' wie es ja in der That auch nicht blos irdische, sondern auch himmlische Körper gebe, die in einem ganz andern Glanze leuchten als die irdischen; warum sollte nun nicht auch ein Auferstehungsleib mit Eigenschaften, wie sie der Christenglaube setze und hoffe, denkbar und möglich sein? und warum sollte nicht zu einem solchen Auferstehungsleib mit solchen potenzirten Qualitäten unser dermaliger empirischer Leib vermöge eines Umwandlungsprozesses werden können, ganz analog dem Prozesse seiner Seele, die nach und nach zum Geiste sich potenzire? „Eine solche Umwandlung der Qualitäten des Leibes verbinden wir ja wesentlich mit dem Begriff der Auferstehung von den Todten, sofern, was in Korruption, in Unehre, in Schwachheit, was als psychischer Leib gesäet wird, in Unverweslichkeit, in Kraft, verherrlicht, als geistiger Leib auferstehen soll.“ ' Allerdings ist sich O. wohl bewusst, dass man sich die Macht Gottes nicht so willkürlich vorstellen dürfe, dass vielmehr „die Umwandlungen an den Körpern nach bestimmten von Anfang an und für die ganze Dauer der dermaligen Welt geordneten

' 4, 61.
' 4, 57.
' ib.
' ib.

Ib. Gesetzen und Weisen erfolgen;" ebensowenig kann er sich verhehlen, dass die Umwandlungen, die an dem Auferstehungskörper erfolgen sollen, über alle diejenigen der dermaligen Weltordnung hinausgreifen. Er glaubt aber diese Bedenken beseitigen zu können, indem er jene letzte Umwandlung erst „nach dem Untergang der dermaligen Welt, den unsere Schriften auch das Ende oder die Vollendung nennen," erfolgen lässt, d. h., indem er sie in einen neuen Weltäon verlegt, „mit

Ib. dem auch neue Weisen, Wege und Gesetze anheben."

C. hatte geglaubt, die Lehre der Christen von der Auferstehung des Leibes „aus einem Missverständniss der Lehre

7, 32. von der Seelenwanderung" herleiten zu können. Indem O. diess abweist, bemerkt er, dass die Auferstehungslehre vielmehr auf dem richtigen und wahren Gedanken beruhe, einmal, „dass die an sich körperlose und unsichtbare Seele, schon um im Raume zu sein und sich von einem Ort zu einem andern hinbewegen zu können, eines Leibes bedürfe", und dann, „dass die Natur dieses Leibes so beschaffen sein müsse wie die Natur des Ortes, wo sich die Seele gerade befinde, so dass also diese für die reineren und ätherischen und himmli-

5, 19; 7, 32. 33. schen Orte auch einer besseren Leibeshülle bedürfe." O. ist selbst geneigt, die Reihe dieser Umwandlungen, welche die Seele auf ihrem Entwicklungsgang durch die verschiedenen Welt- und Himmelsregionen nach der Seite ihrer leiblichen Hülle hin erfährt, mit in seinen Begriff der Auferstehung zu nehmen, um diesen so dem denkenden Bewusstsein zugänglicher zu machen und ihm eine breitere und solidere Basis zu geben. Indem er dann das, was Paulus 2 Cor. 5, 1 — 4 von einem Ausziehen und Ueberziehen sagt, hieher zieht, bezeichnet er diese Umwandlungen näher als ein solches Anziehen und Ueberziehen, das schon mit dem ersten Werden des Menschen beginne; denn „wenn die Seele an das Licht dieser Welt tritt, zieht sie die Hülle aus, deren sie bedurfte, so lange sie im Mutterschoose war, und zieht eine solche an, wie sie nothwendig ist, um auf der Erde zu le-

Ib. ben." Indem er endlich zwischen den beiden Worten, mit denen in der schon angeführten Stelle Paulus den irdischen Leib im Gegensatz zu dem zu erwartenden himmlischen be-

zeichnet, einen Unterschied macht, zwischen dem „irdischen Haus," das zum Abbruch bestimmt sei und aufgelöst werde, und „dem Zelt, in dem die Gerechten seufzen, beschwert, doch nicht wünschend, es auszuziehen, sondern darüber hin anzuziehen,"' unter jenem, „in dem das Zelt sei und das dem Zelte nothwendig sei," den äussern groben, der Verwesung anheim fallenden Leib, unter dieser den eigentlichen Seelenleib, der von dem äussern Leibe umschlossen sei, versteht, so bezieht er das Ausziehen, von dem der Apostel spricht, eben auf diesen äussern Leib, den die Seele ausziehe, der verwese, das Ueberziehen aber auf das Zelt, den inneren, feineren, den Seelenleib, den sie nicht ausziehe, sondern „über den sie einen bessern Anzug lege," wie er für die reineren und himmlischen Orte nothwendig sei,' und der schliesslich überkleidet werde mit einem „himmlischen Haus," Unverweslichkeit und Unsterblichkeit anziehe nach 1 Cor. 15, 53. '5, 19. '7, 32.

In dieser Weise glaubt O. die Lehre der Christen von der Auferstehung, „deren richtige Fassung und Erklärung sehr schwer, und eines weisen und erleuchteten Kopfes bedürfe," gegen die Vorwürfe und Angriffe des C. sicher gestellt und als eine wohlbegründete und nichts weniger als ungeistige, unvernünftige und sinnlich rohe dargethan zu haben. Was dagegen die Meinung des C. betreffe, dass nichts Vergängliches ein Werk Gottes sei, dass daher auch nur die Seelen als von Gott kommend zu betrachten seien, so sei diese dualistisch. „Würde C. tiefer eingegangen sein, so hätte er erkannt, dass die ganze Welt, wiewohl aus ungleichen Theilen zusammengesetzt, doch nur Einen Schöpfer habe, der die verschiedenen Arten zu einem Ganzen eingerichtet."

Nicht minder angelegentlich weist O. den Spott des C. über den Glauben der Christen an ein dereinstiges Straffeuer ab, „womit Gott nicht anders denn ein Koch die Welt braten werde und wovon nur die Christen verschont bleiben sollen."' Es werde diess den Christen mit Ungrund angedichtet; denn es sei, erklärt O., diess Feuer, von dem in den h. Schriften stehe und wovon die Christen sprechen, rein geistig zu fassen (s. u. eschat. Gnosis). '5, 14.

Mit besonderer Ausführlichkeit widerlegt O. noch den Vorwurf des blinden Glaubens. Zunächst vertheidigt er das gute Recht des Glaubens theils durch die Hinweisung auf die geistige Beschaffenheit und die Beschäftigungen der Mehrzahl der Menschen, theils durch den Inhalt und die sittlichen Wirkungen dieses Glaubens. „Wäre es möglich, dass alle Menschen die Geschäfte dieses Lebens liegen lassen und sich allein auf die Erforschung der Wahrheit verlegen könnten, so wäre fürwahr von Keinem ein anderer Weg als dieser einzuschlagen; denn man wird auch im Christenthum mindestens, dass ich nicht zu viel sage, ebenso viel guten Grund dessen, was man glaubt, als irgendwo finden.'... Verdient nicht eben darum schon unser Glaube alles Lob, dass wir nur dem absoluten Gott vertrauen und dem danken, der uns zu diesem Glauben gebracht hat?... Stimmt er nicht mit dem, was von Natur uns eingepflanzt ist, mit den allgemeinen Begriffen, dem gesunden Menschenverstand überein? Und wandelt er nicht sofort diejenigen um, die ihn mit einem willigen Herzen aufnehmen?"' Weiter erklärt nun aber O., dass allerdings auch nach christlicher Ansicht es viel besser sei, wenn man den Glaubenslehren mit klarer Erkenntniss als mit blossem Glauben zustimme; und „wenn das Wort (der Logos) in gewissen Fällen auch diess letztere gewollt hat, so nur desshalb, um keinen Menschen ohne Hülfe zu lassen, wie diess Paulus sagt.'... Es ist so wenig wahr, dass das Christenthum nichts von Weisheit wissen will, dass vielmehr in unsern h. Schriften die Gläubigen ermahnt werden, nach der Weisheit zu streben.... Wenn Paulus 1 Cor. 12, 8. 9 die von Gott gegebenen Charismen aufzählt, so setzt er obenan das Wort der Weisheit, an zweiter Stelle als schon untergeordnet das Wort der Erkenntniss und erst an die dritte Stelle den Glauben.... Und so sehr will der Logos Weise unter den Gläubigen, dass er Einiges unter Räthseln verhüllt, Anderes in Sinnbilder und Gleichnisse einkleidet, um den Verstand der Hörer zu üben.'... Es fehlt daher unter uns auch an Solchen nicht, die von ihrem Glauben mit soliden, tiefen und, wie ein Grieche sagen würde, aus dem innern Wesen der Dinge selbst genommenen Gründen Rechenschaft

'1, 9. '3, 39. 40. '1 Cor. 1, 21. 1, 18. '3, 45. 46.

geben können'.... Demgemäss verhalten wir uns auch im christlichen Unterricht: Einige freilich ermahnen wir, einfältig nur zu glauben, weil sie nichts weiter vermögen; Andere dagegen suchen wir durch Frag' und Antwort so viel als möglich gründlich zu überzeugen."' '3, 37. '6, 10.

Es ist offenbar O. selbst, der sich hier gezeichnet hat, sofern er als eine seiner Lebensaufgaben es betrachtete, den Glauben der Christen wissenschaftlich im Geiste der alexandrinischen Gnosis zu begründen und zu rechtfertigen. Wenn er nun gleichwohl so billig war, auch das Recht des blossen Glaubens für die Masse und ihre Bedürfnisse anzuerkennen, so war er anderseits um so entschiedener gegen jede plebejische Verachtung der Bildung und Wissenschaftlichkeit. „Die so reden, wie C. die Christen reden lässt, deren sind gewiss nur Wenige unter denen, die für Christen gelten; und es sind nicht die Verständigeren, wie er meint, sondern die Unwissendsten; und wenn, wie gezeigt werden kann, die Lehre der Christen zur Weisheit ermahnt, so verdienen ohne Zweifel diejenigen höchlich Tadel, die sich in ihrer Unwissenheit gefallen und wenn auch nicht das, was C. ihnen in den Mund legt, sagen, denn so einfältig und unwissend sie auch sein mögen, so sind sie doch nicht so unverschämt, dass sie eine solche Sprache führen sollten, so doch Anderes, was zwar glimpflicher lautet, aber doch geeignet ist, von dem Studium der Weisheit abzuziehen."' '3, 44.

Noch viel weniger kann es O. zugeben, dass dem Christenthum selbst eine solche Verachtung der Wissenschaft und Weisheit aufgebürdet werde. Wahrscheinlich habe das, was Paulus im ersten Brief an die Corinther 1, 18 ff., „das ist an Griechen, die von ihrer griechischen Weisheit aufgeblasen waren," geschrieben, Einige auf die Meinung gebracht, als schlösse das Christenthum die Gelehrten und Weisen aus. Allein wenn der Apostel in abschätzendem Tone von den Weisen dieser Welt rede, so meine er Solche, die nicht in dem weise seien, was allein weisheitswürdig sei, was nicht unter die Sinne falle, was ewig sei, „sondern nur an dem sinnlich Wahrnehmbaren hängen;" wenn er von der Weisheit dieser Welt rede, so meine er die Philosophie, welche

von nichts als von der Materie und den Körpern wissen wolle, und welche alle Dinge, auch diejenigen, die ein festes Beharren haben, für körperlich ausgebe und Nichts unkörperliches anerkenne. „Allein die Lehren, welche die Seele von dem Irdischen zu der Seligkeit, die bei Gott ist, und seinem Reiche ziehen, die uns alle sinnlichen Dinge als nichtige und vergängliche verachten lehren und auf das Unsichtbare uns sehen heissen, diese nennt er die Weisheit Gottes.“ [3, 47.] Hiernach meint O., Paulus verdamme unter der Weisheit dieser Welt nicht die Philosophie überhaupt, sondern nur diejenige, nach der nichts ausser der Materie ein wahrhaftes Bestehen habe, die epikureische und stoische, nicht aber die platonische. „Vielleicht hat auch 1 Cor. 1, 26 Einige auf die Meinung gebracht, als würden unter uns keine Weisen und Gelehrten aufgenommen; aber der Apostel sagt hier nicht: gar keine Weisen nach dem Fleisch, sondern nicht viele.“ [3, 48.] Ebenso wenig könne man sich auf 1 Cor. 1, 27: „was thöricht ist vor der Welt, hat Gott erwählt, auf dass er die Weisen zu Schanden machte,“ berufen. „Ich fasse diese Stelle so: Gott hat, da er sah, wie eingebildet, aufgeblasen und auf die Andern hochmüthig herabsehend diejenigen waren, die sich rühmten, Gott erkannt und aus der Philosophie die göttlichen Dinge erlernt zu haben, wie sie aber gleichwohl zu den Bildern der Götter und deren Tempeln und zu den so beschrieenen Mysterien gleich dem unwissenden Volke liefen, das, was thöricht ist vor der Welt, das ist die Einfältigsten unter den Christen erwählt, die aber reiner und weiser leben als viele Philosophen, um jene Weisen zu Schanden zu machen, die nicht erröthen, leblose Dinge, gleich als wären es Götter oder Götterbilder, anzusprechen.“ [7, 44.] Nach allem diesem „hat, wie man sieht, C. keine Ursache, uns vorzuwerfen, dass wir sagten, kein Weiser, kein Gelehrter unterstehe sich, zu uns zu kommen. Vielmehr sagen wir: nahet euch getrost zu uns, so es euch gefällt, ihr Weisen, ihr Gelehrten, aber bleibet auch ihr nicht zurück, ihr Einfältigen, ihr Unmündigen!...“ [3, 48.] Denn Jesus Christus ist der Heiland aller Menschen, insbesondere der Gläubigen, sie mögen klug und scharfsinnig oder

einfältig und blöde sein.'... Die Lehrer des Christenthums '3, 49. bekennen auch, dass sie Schuldner Beider, der Griechen und Nichtgriechen, der Weisen und der Unweisen seien.... Wir thun alles Mögliche, damit unsere Gemeinden eine Gemeinschaft einsichtiger Männer werden; und das, was bei uns für besonders erhaben und göttlich gilt, wagen wir in unsern öffentlichen Ansprachen dann vorzubringen, wenn unsere Zuhörer der Mehrzahl nach aus Einsichtigen bestehn; aber allerdings halten wir mit dem Tieferen noch zurück, wenn sie uns noch nicht auf der gehörigen Stufe zu stehen, sondern erst noch der Milch zu bedürfen scheinen."' '3, 52.

Gegen den Vorwurf der Proselytenmacherei und Aufreizung bemerkt O.: „Man nenne uns doch jene einsichtigen und tugendhaften Väter und Lehrer, denen wir die Weiber und Kinder sollen abspenstig gemacht haben; man vergleiche doch das, was wir sie lehren, wenn sie zum Christenthum übertreten, mit dem, was diese vorher gelernt hatten, und beweise dann, dass wir sie vom Guten zum Schlechten abgezogen haben."' '3, 56.

Der Beweis „des Geistes u. der Kraft;" oder die Kontroverse über den Weissagungs- und Wunder-Beweis.

Dass der Glaube der Christen eine wissenschaftliche Fassung und Begründung nicht verschmähe, dass vielmehr der wissenschaftliche Glaube der vorzüglichere sei, dass das Christenthum die Geistes-Religion überhaupt sei, wenn auch nur für die, die auf der geistigen Höhe stehen, diess hat O. im Bisherigen nachgewiesen; aber auch diess, dass der schlichte Glaube ebenfalls sein gutes Recht habe, mit Hinweisung theils auf die Masse der Gläubigen, theils auf den Inhalt und die sittlichen Wirkungen des Glaubens. Dieses gute Recht des Glaubens, fährt O. fort, werde nun aber noch durch einen dem Christenthum „ganz eigenthümlichen" Beweis verstärkt, der ihn vor allem Vorwurf eines blinden und grundlosen schütze, und „viel höher und edler" sei, als alle griechische Dialektik und Beredsamkeit, „durch den Beweis nämlich des Geistes und der Kraft." Unter diesem Ausdruck, den er von Paulus 1 Cor. 2, 4 entlehnte, aber in einem ganz andern Sinne nahm als der Apostel, versteht er das Zeugniss der Weissagungen und Wunder, welches die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums und seines Stifters über allen Zwei-

fel hinaus bezeuge. Auf nichts kommt O. in seinem apologetischen Werke so vielfach zurück als auf diesen Beweis und die ihm zu Grunde liegenden Gedanken.

Wenn O. von den Weissagungen spricht, so meint er besonders diejenigen des A. Testamentes, die auf Jesum gehen sollen und in ihm, aber auch in ihm allein und zwar vollkommen, ihre Erfüllung gefunden hätten, daher „kräftig genug seien, um zu überzeugen;" doch auch die neutest., zumal die, welche Jesus selbst gethan haben soll, schliesst er nicht aus.

Um die Wahrheit der alttest. Weissagungen zu begründen, sucht er zunächst darzuthun, wie es sich nicht wohl denken lasse, dass das jüdische Volk ohne Prophetie gewesen. „Da die Heidenvölker die Kenntniss des Zukünftigen suchten, sei es aus Orakeln oder Augurien oder aus Auspizien oder von Bauchrednern oder von Haruspices oder von Horoskop stellenden Chaldäern, den Juden aber alles diess verboten war, was würde geschehen sein, wenn diese keinen Trost der Kenntniss des Zukünftigen gehabt hätten? Schon durch den dem Menschen angebornen Hang, das Zukünftige kennen zu lernen, bewogen, würden sie leicht in Gefahr gerathen sein, ihre eigene Religion, als hätte sie in sich nichts wahrhaft Göttliches, zu verachten..., und zu den Orakeln und Divinationen der Heiden sich zu wenden oder selbst dergleichen bei sich einzuführen.'... Wie nun? That es nicht Noth, dass das Volk, das gelehrt worden war, die Götter der Heidenvölker zu verachten, an eigenen Propheten eine hinreichende Zahl hätte, die Grösseres und alle Orakelsprüche der Heiden allerorten weit Uebertreffendes verkündigten?"' O., wie wir diess schon oben bei Anlass der Augurien und Auspizien bemerkten, ist weit entfernt, diese und ähnliche Erscheinungen auf heidnischem Religionsgebiet rein als menschliche Institutionen und Fiktionen zu erklären, in denen der Aberglaube göttlicher Leitung sich versichern wollte; wenigstens schien ihm diese Erklärung nicht ausreichend. Vielmehr schreibt er ihnen eine gewisse Realität zu, wie er diess auch mit den Göttern der Heiden thut, hinter denen die Dämonen stecken; nur dass jene Realität, wie sie eine dämonisch gewirkte sei, so auch nur dämonische Zwecke verfolge.

1, 36. 3, 2.

Um so viel weniger, diess ist nun sein Schluss, durften in der Religion des wahren Gottes und seines Volkes solche Divinationen fehlen, die sich aber von den heidnischen unterscheiden wie der wahre Gott Himmels und der Erde von den Dämonen. Diess ist sein Beweis für die Nothwendigkeit einer Prophetie unter dem Volke Gottes — wenigstens den Heiden gegenüber.

So äusserlich dieser Beweis ist, so äusserlich ist auch der Begriff, den O. mit der Weissagung verbindet, und der auf der falschen unreligiösen Meinung beruht, dass den menschlichen Herzen die Neigung, von dem Zukünftigen Kenntniss zu erlangen, angeboren sei, und daher die Religion diesem Trieb genügen müsse. Unter den Weissagungen versteht nämlich O. nicht Ahnungen oder divinatorische Blicke in die Zukunft, wie sie wohl einem Geiste, der tiefer in den Gang und die Entwickelungsgesetze der Weltgeschichte oder des Reiches Gottes hineinsieht, möglich sind, sondern übernatürliche Offenbarungen, die Gott durch seinen Geist gewissen Menschen mittheilt, und die über jedes menschliche Ahnungs- oder Combinationsvermögen hinausliegen. Es umfassen daher diese Prophetien die Zukunft nicht blos im Allgemeinen, sondern sie gehen in's einzelnste Detail, — eben ein Beweis, wie sie, indem sie auch ganz so erfüllt werden, rein übernatürlicher, göttlicher Art und Natur seien. In diesem Sinne spricht O. von Weissagungen des A. Testaments, welche die Erscheinung J. Christi in den einzelnsten Zügen vorausverkünden sollen: seine Geburt von einer Jungfrau, den Ort derselben, seine Wunderthaten, Leiden, seinen Tod, seine Auferstehung.' Er glaubt desswegen mit Recht behaupten zu dürfen, dass es keinen evidenteren Beweis für die Göttlichkeit Christi und des Christenthums gebe, als diesen Beweis aus der Weissagung; „denn das ist das echte und wahre Kennzeichen der Göttlichkeit, wenn künftige Dinge in einer Weise vorhergesagt werden, die über die menschliche Natur geht, und deren Erfüllung erkennen lässt, dass der göttliche Geist es war, der dieses verkündigte." '

'1, 50.

'1, 49; 6, 10.

Diess Alles war übrigens nichts dem O. Eigenthümliches: weder die Ansicht von den heidnisch-dämonischen Offen-

barungen und Offenbarungsanstalten, noch der Begriff der Weissagung als Vorhersagung, noch der Werth, der ihr zugeschrieben wurde; auch nicht die messianische Argumentation aus dem A. Testament. Nicht blos bei Tertullian, der im Gegensatz zu Marcion auf den Weissagungsbeweis so-
,vrgl. I. 2, S.538. viel Gewicht gelegt hatte,' sondern schon viel früher, schon
,vrgl. I. 1, S.153. bei Justinus' finden wir diess; auch hatte sich bereits ein bestimmter Kreis messianisch ausgelegter Stellen des A. Testamentes gebildet, den O. zu einem guten Theil nur wiederholt.

Wie die Weissagungen der alten Propheten, so sollten die Göttlichkeit Jesu auch dessen eigene Weissagungen bezeugen. „Wir, die wir sehen, dass die Dinge, die er geweissagt, auf's Genaueste eintreffen, dass sein Evangelium in der ganzen Welt verkündigt wird, dass seine Jünger aus keiner andern Ursache als um dieser Predigt willen vor Könige und Gewaltige gestellt werden, wir werden dadurch täglich
'2, 42. 13. in unserm Glauben an ihn befestigt." '

Mit diesem Weissagungsbeweis der Christen war C. nicht unbekannt, und er griff ihn mit vielem Scharfsinn an. Nicht dass er den Begriff der Weissagung, wie ihn die Christen aufstellten, bekämpft hätte; denn er selbst theilte ihn '(s. o.). Wohl aber findet er einen Widerspruch darin, dass sie die heidnischen Orakel verwerfen, „das von der Pythia zu Delphi, von den Priesterinnen zu Dodona, vom clarischen Apollo, den Branchiden, dem Jupiter Ammon und hundert andern Sehern Vorausgesagte, wodurch doch veranlasst wurde, dass in alle Theile der Welt Kolonien auszogen, für nichts achten, dagegen das, was von denen in Judäa nach ihrer nationalen Weise gesagt oder auch nicht gesagt worden ist, wie dergleichen noch jetzt in Phönizien und Palästina (von Seiten wahrsagerischer Betrüger) zu geschehen pflegt, für wunder-
'7, 3. bar und unumstösslich betrachten."' Ebenso inkonsequent findet er es von Seiten der Christen, sich auf die Weissagungen des A. Testamentes für die Wahrheit der Messianität und Göttlichkeit Jesu zu berufen, während dieser doch eben das alte Judenthum in seinen Gesetzen und Institutionen aufgelöst habe. Durch Moses gebiete Gott seinem Volke, Reich-

thum und Herrschaft zu erwerben, die Erde zu erfüllen, die waffentragenden Feinde zugleich mit ihren Familien auszurotten, im Unterlassungsfalle sie selbst mit Strafe bedrohend; durch Jesus lehre er, dass kein Reicher und Herrschaftsbegieriger, kein nach Weisheit und Ansehen Strebender zu ihm, dem Vater, kommen könne, sondern wer ihm wohlgefällig sein wolle, der müsse um Speise und Vorrath weniger als die Raben, um Kleidung weniger als die Lilien sich bekümmern, dem aber, der ihn ein Mal geschlagen, zum zweiten Mal sich zum Schlage anbieten. „Haben die Propheten des Gottes der Juden geweissagt, dass Jesus sein Sohn sein würde, wie hat denn eben dieser Gott durch Moses und durch Jesus so Entgegengesetztes gebieten lassen können?"' Der Gott also, der im A. Testament durch die Propheten geredet, diess ist die Meinung des C., könne derjenige nicht sein, der Jesum sandte; und weissagen die Propheten des alten Bundes von einem künftigen Messias, so müssen sie einen andern meinen als Jesum von Nazareth; — ein Gedanke, den C. von den Marcioniten, mit deren Ansichten er bekannt war, aufgegriffen zu haben scheint. Uebergehend auf die Kraft des Weissagungsbeweises bemerkt er, dieselbe habe ihre Grenze. Wenn eine Sache an und für sich unmöglich sei, so könne sie sich auch nicht durch Vorausverkündigungen legitimiren. „Gesetzt dass die Propheten vorhergesagt hätten, es würde der grosse Gott einmal dienen, oder krank werden, oder sterben, um nichts Gehässigeres zu sagen, wäre darum nothwendig gewesen, dass Gott in der That einmal diene oder krank werde oder sterbe, so dass man nun glaubte, Gott wäre einmal gestorben?"' Ueberhaupt aber müsse sich, erklärt C. in Uebereinstimmung mit Marcion', eine Sache zunächst durch sich selbst, und nicht durch einen sog. Weissagungsbeweis dokumentiren. „Man hat daher gar nicht darauf zu sehen, ob die Propheten vorhergesagt haben oder nicht."' Den letzten Schlag versucht endlich C., indem er auf die sog. messianischen Stellen des A. Testaments selbst und ihre Auslegung eingeht und von ihnen erklärt, dass sie so beschaffen seien, dass man aus ihnen gar nichts Sicheres beweisen, oder ebenso gut auch Alles aus ihnen machen könne. „Kein Mensch

'7, 18.
'7, 14.
'vrgl. I. 2, S. 5; 538.
'ib.

wird aus dergleichen dunklen Bildern, aus so gezwungenen Auslegungen, aus so leeren Zeugnissen darthun können, dass 'Einer Gott oder Gottes Sohn sei....' Diese Weissagungen sind so beschaffen, dass sie sich auf hundert Andere mit 'mehr Wahrscheinlichkeit als auf Jesum deuten lassen." '

'2, 30. '2, 28.

In dieser Art suchte C. den Weissagungsbeweis zu entkräften. Was nun auf den ersten dieser Einwürfe — den der Inkonsequenz — O. antwortet, ist ein Doppeltes. Zugegeben, die Orakelsprüche der Pythia und Anderer mehr wären nicht, was doch von einigen hellenischen Philosophen selbst geglaubt werde, „von Menschen zusammengesetzt, die sich das Ansehen geben, als wären sie Gott begeistert," so 'sei doch gewiss, dass sie von unreinen Dämonen kämen (s. o.).' Diess ist der eine, der mythische Punkt, den O. zur Begründung des Unterschieds heidnischer und alttest. Weissagung anführt. Zu diesem fügt er nun aber noch einen reinern, einen ethisch-psychologischen. „Die weissagende Person (z. B. die Pythia) in Ekstase und in einen Zustand von Raserei versetzen, so dass sie um sich selbst nichts mehr 'weiss, das ist fürwahr kein Werk eines göttlichen Geistes.' Denn ein vom Geiste Gottes Ergriffener muss zuerst an sich selbst dessen Kraft und Segen verspüren, und ganz besonders dann, wann das Göttliche mit ihm ist, in sich selbst klarer 'als je sein."' Das Kriterium eines wahren Propheten, d. h., eines wahrhaft und von dem wahren Gotte begeisterten, findet O. somit nicht in der Besinnungslosigkeit, die nicht das Merkmal wahrer göttlicher Begeisterung sein könne, sondern im Unterschied von der heidnischen Mantik (und der mon'tanistischen amentia)' in erhöhtem Geistesbewusstsein und in den sittlichen Wirkungen, welche der Inspirirte in Folge der göttlichen Einwohnung an sich selbst zunächst erfährt. „Und so war es bei den alttest. Propheten, wie ich auch aus den h. Schriften beweisen kann. Sie verspürten zuerst an sich selbst den Segen der höheren Einwohnung; indem der h. Geist ihre Seelen, wenn ich mich so ausdrücken darf, berührte, wurden sie in sich klarer und erleuchteter. Auch ihr Leib war ihnen nicht mehr hinderlich an einem tugendhaften Leben, weil er dem, was wir das Dichten und Trachten des Flei-

'7, 3. 'vergl. I. 2, S. 354; 483. 'ib. 'vrgl. I. 2. S. 351.

sches nennen, abgestorben war."' Aber auch den Andern 7, 4. sollte eine wahre Prophetie zu einem sittlichen Segen werden; „es hätte daher Apoll, wenn er ein Gott war, seine Kenntniss der zukünftigen Dinge gebrauchen sollen wie eine Lockspeise, damit ich so rede, um dadurch die Menschen zur Aenderung ihres Lebenswandels, zur Sorge für ihre Seele, zur Reinigung ihrer Sitten zu führen."' Dass diess nicht der 7, 6. Fall gewesen, das spreche ebenfalls gegen die heidnischen Orakel u. dgl. im Gegensatz zu der Prophetie unter den Juden.

Den zweiten Einwurf des C., dass es ungerechtfertigt und widerspruchsvoll von Seiten der Christen sei, sich für die Messianität auf Weissagungen des A. Testamentes zu berufen, beseitigt O. auf seine beliebte Weise. „C. irrt sehr, wenn er in Betreff der h. Schriften der Christen meint, es sei in dem Gesetz und den Propheten kein tieferer Sinn, als wie die Worte buchstäblich sagen. Er bedenkt nicht, wie ganz unglaubwürdig es ist, dass der Logos den rechtschaffen Lebenden Güter dieser Zeitlichkeit verheissen haben sollte, da doch, wie bekannt, gerade die gerechtesten Männer in höchster Armuth lebten."' Durch diese allegorische Deutung 7, 18. glaubt O. den Widerspruch zwischen alt- und neutestamentlichen Bestimmungen ausgleichen zu können. So verstanden „tödten auch die Gerechten ihre Feinde — die Laster, und lassen Nichts unverschont, auch nicht das Unmündige — das kaum erst aufschiessende Böse"; das sei der Sinn von Psl. 137, 8—9; denn Babel bedeute Verwirrung, und die Kinder Babel's die daher entspringenden Gedanken; „wer diese Gedanken bemeistert, wer, so zu reden, ihre Köpfe an der Härte und Festigkeit der gesunden Vernunft zerschmeisst, der zerschmettert die Kinder Babels an einem Stein und heisst darum selig."' O. führt das noch weiter aus; es ist 7, 22. nach ihm nicht wahr, dass das Gesetz und die Propheten Güter, Ehre, Herrschaft den Frommen verheissen habe, dass den Juden erlaubt oder befohlen worden sei, Schätze zu sammeln, Kriege zu führen, die Feinde mit ihren Kindern auszurotten, der Gewalt eines Andern sich zu widersetzen; wer das sage, der verstehe den Geist der Schrift nicht und bleibe

am Buchstaben hängen. „Der Gott des Evangeliums wider-
7, 25. spricht also keineswegs dem Gott des Gesetzes." Sofern nun aber das Gesetz buchstäblich gefasst und von den Juden durchgeführt worden sei, insofern bestehe allerdings ein Unterschied, und habe es abgeschafft, und auch der Tempel und Jerusalem zerstört werden müssen; „wie die Vorsehung mit allem dem ein Ende macht, was sie nicht ferner dulden
7, 26. will."

Das Gewicht des dritten Einwurfs oder vielmehr die positive These desselben, dass eine Sache sich durch sich selbst rechtfertigen und beweisen müsse, findet O. so wenig am Platze, dass er darin vielmehr nur einen indirekten Ausweg, einen auf Täuschung berechneten Kunstgriff des C. sieht, sich der nicht zu läugnenden Macht und Beweiskraft der alttest. Weissagungen zu entziehen. „Hätte C. gerade ausgehen und nicht sophistisch verfahren wollen, so hätte er anerkannt, dass es sich zunächst für ihn darum handle, zu beweisen, dass diess alles nicht vorher verkündigt worden, oder dass es zwar vom Messias vorher verkündigt, aber in
7, 14. Jesu nicht erfüllt sei." Wie mit der positiven, so verhalte es sich auch mit der negativen These des C., dass eine Sache, die in sich unwahrscheinlich oder unmöglich sei, durch sog. Vorausverkündigungen nicht haltbarer werde; es passe diess gar nicht auf den vorliegenden Fall, d. h., auf die messianischen Weissagungen. „Nirgends sagen die Propheten, wie C. sie absichtlich sagen lässt, um etwas Widersinniges herauszubringen, Gott werde gekreuzigt werden, oder die Auferstehung, das Leben sei gestorben; so zu reden wäre auch Keiner von uns so verrückt. Vielmehr sagen sie von dem, der den
Jes. 53, 2. 3. Tod dulden sollte: er hatte keine Gestalt noch Schöne, womit sie deutlich den, der Menschliches erfahren sollte, auch als Menschen bezeichnet haben. War in diesem Menschen etwas Göttliches, nämlich der eingeborne Sohn Gottes, der Erstgeborne aller Kreatur, so verhält es sich mit diesem und seiner Natur wieder auf eine ganz andere Weise als mit dem
7, 16. Menschen Jesus." In den Weissagungen der Propheten sei somit nichts Gottes Unwürdiges.

Was endlich die „Dunkelheit" der sog. messianischen

Weissagungen betraf, so bestreitet sie O. nicht; er erkennt sogar an, dass sie erst von einem christlichen, d. h. schon befangenen Standpunkt messianisch und zwar auf den Messias Jesus gedeutet werden können (und allerdings sind die messianischen Stellen ebensosehr nach dem Geschichtsbilde Jesu gedeutet, als hinwiederum das Geschichtsbild Jesu nach ihnen ist modifizirt worden); aber es erscheint ihm diess nicht als eine Trübung, sondern als ein Vorzug. „Manche Stellen sind allerdings dunkel; dass sich jedoch kein Sinn aus ihnen herausbringen lasse, wie C. sagt, ist nicht wahr, auch nicht, dass jeder Narr oder Betrüger sie nach seinem Gefallen auf jede beliebige Sache drehen oder deuten könne. Allerdings aber wird nur, wer wahrhaft weise ist in der Wahrheit in Christo, im Stande sein, die ganze Reihe dessen, was in den Propheten dunkel und verhüllt gesagt ist, aufzulösen, sofern er Geistliches mit Geistlichem zusammenhält, das Eine durch das Andere erklärt und das so Gefundene dann als in dem Style der Schrift begründet nachweist.“[7, 11.]

Unter dem „Beweis der Kraft“ versteht O. die Wunderthaten, welche Jesus gethan und „wodurch Gott seine Lehre hat bestätigen wollen“[3, 28.] (s. o.). Aber „nicht allein auf die Wunderthaten Jesu berufe ich mich; die Wunder, welche seine Apostel verrichtet haben, beweisen ebensoviel; denn wäre ihre Predigt nicht mit Wundern begleitet gewesen, so würden sie nimmermehr die Völker dahin gebracht haben, der Religion ihrer Väter abzusagen und eine Lehre anzunehmen, zu der man sich ohne die grösste Lebensgefahr nicht bekennen konnte.“[1, 46.] Und von diesen Wunderthaten, sagt O., fänden sich „auch jetzt noch Spuren unter den Christen, und zwar theilweis recht bedeutende; und, wenn man unserer Aussage Glauben schenken will, wir selbst sind davon Zeuge gewesen.“[2, 8; vrgl. I. 1, S. 428.] Mehr als einmal wiederholt O. dieses Zeugniss eigener Anschauung; und zwar sind es vor allem Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen, die er anführt. „Wir haben gesehen, wie Viele so von schweren Unfällen befreit wurden, von Geisteszerrüttung, von Wahnsinn und hundert andern Krankheiten, welche weder Menschen noch Dämonen heilen konnten.“[3, 24.] Und „diess geschieht

nur so, dass man über die Kranken den höchsten Gott und
'Ib. den Namen Jesu mit Beifügung seiner Geschichte anruft." '
Ein zweifaches aber sah O. hiedurch erwiesen: dass der Gott,
den die Christen anrufen, der höchste, der allein wahre, und
mit ihnen sei, und dass Jesus Christus der wahre Sohn Gottes sei; „daher zeigen sich die Dämonen entweder voll Furcht
vor dem Namen Jesu als des Höheren oder mit Ehrerbietung
ihn anerkennend, als der mit Recht und gesetzmässig über
'3, 36. sie herrsche." ' Diese Anrufung fasst aber O. so äusserlich magisch, dass er den Namen schon an und für sich eine gewisse
Kraft beimisst. Er beruft sich dafür auf die Goeten, welche
nach der abergläubisch-synkretistischen Weise jener Zeit in
ihren Beschwörungsformeln, um sie desto kräftiger zu machen, sich auch der Worte: der Gott Abrahams, Isak's und
'1, 22; 4, 33. Jakob's, bedienten.' „So viel vermag der Name Jesu gegen
die Dämonen, dass er sie bisweilen, selbst wenn er von
'1, 6. Schlechten angerufen wird, in die Flucht jagt." '

C. kannte auch diesen Wunderbeweis, der schon zu seiner Zeit eine beliebte Waffe der christlichen Apologeten
'vrgl. I. 2, S. 189 war;' wenn er ihn nun angreift, so thut er es nicht so, dass
er die Wunder Jesu als durchweg hintennach erdichtet von
den evangelischen Scribenten darstellte; wenigstens eine gewisse Art und Zahl derselben lässt er stehen; und ebenso
thut er es mit den Wunderkräften und Thaten, deren sich
die Christen seiner Zeit noch berühmten. Was er aber hievon stehen lässt, versetzt er kurzweg in die Kategorie der
Goetenkünste, die zu seiner Zeit so sehr im Schwange waren, und die er, scheint es, nicht für eitel Täuschung und
'1, 68. Betrug hielt.' Was Christus gethan, habe er „nicht durch
'1, 38. göttliche Kraft, sondern durch Magie verrichtet" ' (s. o.).
Und ebenso sei es mit den Christen; „was diese zu vermögen
scheinen, das vermögen sie nur durch die Namen und Be-
'1, 6. schwörungen einiger Dämonen." '

Hiegegen bemerkt O., es sei anerkannt, dass „die Christen sich keinerlei Zauberkunst oder Zaubermittel bedienen,
sondern allein des Namens Jesu Christi mit noch einigen Zu-
'Ib. sätzen nach der h. Schrift." ' Im Weiteren macht er dasselbe sittliche Kriterium der wahren Wunderthaten (Christi

und der Christen) im Unterschied von den Goetenkünsten geltend, das wir ihn hinsichtlich der Weissagungen in Anwendung bringen sahen. „Die Thaten Jesu könnten mit den Künsten der Goeten verglichen werden, wenn er gleich diesen es nur darauf abgesehen hätte, sich ein selbstsüchtiges Ansehen zu verschaffen und die Masse zu blenden; denn kein Goet ist darauf bedacht, durch das, was er thut, die Zuschauer zur sittlichen Besserung zu rufen oder mit Furcht Gottes die vom Gesehenen Betäubten zu erfüllen, noch versucht er sie zu überreden, dass sie leben wie Solche, die einst von Gott gerichtet werden würden. Nichts der Art thun die Goeten, entweder weil sie es nicht vermögen oder weil sie den Vorsatz und Willen nicht haben, das sittliche Leben der Menschen zu fördern, als die selbst voll der schändlichsten Laster sind. Jesus aber leitete durch das Ausserordentliche, was er that, die Zuschauer zur sittlichen Besserung, wie er denn selbst sich nicht blos seinen Jüngern, sondern aller Welt als das Muster des reinsten Lebens darstellte." 1, 68.

Ueberschauen wir schliesslich diesen Beweis des Geistes und der Kraft, so muss man freilich bekennen, dass er nicht der des wahren Geistes und der wahren Kraft ist. O. selbst sah sich durch die Hinweisung des C. auf die heidnischen Orakel und die Goetenkünste und durch die eigene Anerkennung von Wundern und Vorhersagungen auf heidnisch-dämonischem Gebiete zu der Erklärung getrieben, dass die Wunder und Weissagungen noch keinen absoluten Werth an und für sich hätten und kein vollgültiges Zeugniss für den göttlichen Charakter einer Person und Sache wären. „Man muss wissen, dass die Kenntniss zukünftiger Dinge nicht unbedingt etwas Göttliches ist; sie ist vielmehr etwas, was in sich weder gut noch böse ist und daher ebensowohl den Bösen als den Guten zu Theil werden kann." 4, 96. Und ebenso sei es mit der Wunderheilkraft, die an und für sich auch kein untrügliches Zeichen von Göttlichem sei. 3, 25. Die Gaben der Weissagungen wie die der Wunder könnten daher nur in soweit den Anspruch, göttliche Zeugnisse zu sein, machen, als ihre Träger sittliche Persönlichkeiten und ihre Zwecke sittlicher Art und Natur wären. Hiemit ist aber der Beweis des Gei-

stes und der Kraft von den äusseren, ausserordentlichen Erweisungen, als die nur sekundären Werth haben, in die Sache selbst und ihre innere Güte und die religiös-sittliche Begeisterung und Kraft ihrer Träger verlegt.

4) Verhältniss des Christenthums zu

Um seine Aufgabe völlig zu lösen, d. h., den vollendeten Beweis zu liefern, dass das Christenthum keine Berechtigung haben könne in den Augen eines Gebildeten, glaubte C. auch noch das Verhältniss desselben zum Judenthum, zur hellenischen Philosophie, zu den Volksreligionen und zum Staate in Betrachtung ziehen zu sollen. Es sind vornämlich die 3 letzten Bücher gegen C., in denen O. mit dieser Seite der C.'schen Polemik und mit deren Widerlegung sich beschäftigt.

dem Judenthum;

Wir beginnen mit dem Verhältniss, in das C. das Christenthum zum Judenthum setzt. Wenn er im Anfang einen Juden hat auftreten lassen, um durch ihn die Geschichte Jesu zu kritisiren, so darf man aus diesem Umstand, dessen Grund in dem fein angelegten Plane des Werkes liegt, durchaus nicht schliessen, dass er dem Judenthum geneigt gewesen. Vielmehr theilt er die Verachtung der Griechen und Römer seiner Zeit gegen dieses „barbarische" Volk und dessen Religion. Die alttest. Urkunden, soweit er in sie eingeht, unterwirft er der bittersten Kritik. Indessen hat in seinen Augen das Judenthum vor dem Christenthum das voraus, dass es eine althergebrachte Religion ist, während das letztere einem neuerungssüchtigen, revolutionären Geist sein Entstehen zu verdanken hat; denn, wie wir wissen, nicht eine Weiterentwicklung, sondern lediglich einen Abfall von der väterlichen Religion sieht er in dem jungen Christenthum. Und diess gereiche demselben zu um so grösserer Verdammniss, als es doch noch mit seiner Mutter, dem Judenthum, eine Menge allgemeiner religiöser Vorstellungen und Voraussetzungen theile. Denn die h. Schriften der Juden z. B. seien ja auch den Christen heilige; zu demselben Gott, an den die Juden glauben, bekenneten sich auch die Christen und theilten mit ihnen dieselben ungeistigen sinnlich rohen Vorstellungen von Gott, von der Schöpfung, wie sie in den mosaischen

Büchern angetroffen würden; ebenso hätten sie denselben absurden Messiasglauben, verehrten dieselben Propheten und stützten ihren Messiasglauben eben auf deren Aussprüche. Nur das, sagt hier C., der übrigens an andern Orten (s. o.) die Kluft zwischen Judenthum und Christenthum weiter ausdehnt, trenne beide, dass die Einen den Messias erst noch erwarten, die Andern behaupten, er sei bereits in ihrem Jesu gekommen; — „ein Streit um des Esels Schatten," wie C. höhnisch bemerkt.

3, 1.

Was O. hiegegen erinnert, fällt wesentlich mit dem zusammen, was wir ihn oben, wo er das Christenthum gegen den Vorwurf des Abfalls vom Judenthum vertheidigte, anführen hörten. Weit entfernt, keine Berechtigung zu haben im Verhältniss zum Judenthum, als von dem es einerseits abgefallen sei, und mit dem es anderseits doch wieder die wichtigsten Glaubenspunkte noch immer gemein habe, sei das Christenthum vielmehr ein völlig berechtigtes als die organische Fortsetzung und Weiterbildung des ersteren. „Wie nichts Menschliches dauernd und stabil ist, so konnte es nicht anders kommen, als dass auch das jüdische Gemeinwesen allmälig der Korruption unterlag und von seinem ursprünglichen Stande abfiel. Daher hat die göttliche Vorsehung es verbessert, wie sie es so mit Allem thut, was einer Reformation bedürftig ist, und an der Stelle der Juden den aus allen Völkern der Erde Gläubigen die so ehrwürdige Religion Jesu anvertraut."

4, 32.

zu der hellenischen Philosophie;

Wie in seinem Verhältniss zum Judenthum, so betrachtete C. das Christenthum auch in seinem Verhältniss zur heidnischen Philosophie. Eben diess pflegten auch die Gebildetern unter den Christen zu thun und hatten es schon längst gethan, z. B. Justinus, so dass man sagen könnte, C. sei nur ihrem Beispiele gefolgt, wenn nicht eine solche Frage jedem denkenden Geiste allzunahe gelegen wäre, wesshalb sie denn auch fort und fort und auf beiden Seiten das Nachdenken und das kritische Urtheil viel beschäftigte. Wenn nun aber bei den Christen die Anschauung vorherrschte, dass, was in der hellenischen Philosophie sich von etwelchem Wahrheitsgehalt noch vorfinde,

vrgl. I. 1, S. 165 und I. 2, S. 552.

diess aus der Offenbarung, d. h., den alttest. Schriften entlehnt und geraubt, und dann, aber freilich nicht mehr in der reinen ursprünglichen Form, auf ihr eigenes Gebiet übergetragen worden sei, so spricht C. gerade die entgegengesetzte Ansicht aus; — ein Beweis, dass man weder auf der einen, noch auf der andern Seite vorurtheilslos in die Untersuchung einging, dass vielmehr der Standpunkt, auf dem man stand, hier der heidnische, dort der christliche von vornherein auch schon das Resultat bestimmte.

Was etwa, beginnt C., Wahres und Sittliches in der Lehre der Christen sei, das sei nicht neu und original; dasselbe fände sich auch schon bei den Philosophen und sei somit etwas Gemeinsames.' Wenn die Christen sich z. B. der Idololatrie widersetzen, weil es ihnen unvernünftig scheine, Götterbilder, die von Menschenhänden und vielleicht von verdorbenen, gott- und sittenlosen Künstlern verfertigt seien', für Götter zu halten, so hätten sie diess weder allein noch zuerst gesagt; schon Heraklit habe den Ausspruch gethan, „wer sich an leblose Dinge, als wären es Götter, wende, der handle gerade so, wie wenn er sich mit einer Wand unterhielte.“' Ueberdem aber, fährt C. fort, sei alles dieser Art, was etwa noch gut und schön bei den Christen heissen könne, noch viel „besser und lichtvoller“ von den Philosophen gesagt und ohne die Zuthat „von Verheissungen und Drohungen Gottes oder seines Sohnes.“' Die Lehre z. B., dass man sich nicht an denen rächen solle, von denen man beleidigt worden sei, was die Christen mit den Worten geben: „wenn dich Jemand auf den einen Backen schlägt, so reiche ihm auch den andern dar,“ sei schon früher von Plato, und von diesem viel edler in seinem Crito vorgetragen worden, wo Sokrates lehre, unziemlich sei es, zugefügtes Unrecht und zugefügte Beleidigung zu vergelten, weil man dadurch sich selbst zum Standpunkt des Beleidigers erniedrige. „Es ist das also eine alte und lange zuvor schon von Andern weit feiner vorgetragene Lehre, welche die Christen nur in plumperer Form wieder gegeben haben.“' Im Weiteren behauptet C. geradezu, mehrere der christlichen Lehren seien aus der Philosophie entlehnt, aber von den Christen „in ihrer

'1, 4. 'I. 1, S. 145 ff. '1, 5. '5, 65; 6, 1. '7, 58.

Unwissenheit" gänzlich missverstanden und entstellt worden; und zwar seien diess theilweise „solche Lehren, welche die Christen immer im Munde führen und auf die sie nicht ohne Anmassung als auf Grundlehren hinweisen, obwohl sie deren ursprüngliche Bedeutung gar nicht kennen."' Als solche (5, 65.) Entlehnungen, Entstellungen und Missverständnisse griechischer Philosopheme macht C. eine Reihe christlicher Lehren und Ansichten namhaft. So die Lehre vom Sohne Gottes; — eine verkehrte Auffassung der Meinung „alter weiser Männer, welche diese Welt, als aus Gott geboren, Kind Gottes nannten;"' so die „widersinnige" Lehre vom Satan, (6, 47.) die ihre Wurzeln in missverstandenen dunklen Andeutungen alter Griechen, z. B. des Heraklit, „von einem Götter-Krieg und einem allgemeinen Streit, d. h., dass (in der Natur) aus Uneinigkeit Alles erzeugt und regiert werde,"' oder auch in (6, 42.) den mythischen Schilderungen des Titanen- und Giganten-Krieges habe; so die Lehre von der Auferstehung des Leibes, entstanden aus der falsch verstandenen Lehre der Wanderung der Seelen von einem Körper in den andern;' so der (7, 32.) Wahn von einem Gericht Gottes über diese Welt durch's Feuer, — ebenfalls ein Missverständniss griechischer Meinungen, wovon die Christen gehört, „dass nämlich nach dem bestimmten Ablauf langer Zeiträume, nach der Wiederkehr der Gestirne zu ihren ersten Stationen abwechselnd Sündfluthen und Weltbrände eintreten, und dass, nach der zu Deukalions Zeit erfolgten letzten Wasserfluth, der Kreislauf es bereits verlange, dass auf sie nun ein Weltbrand folge."' (4, 11.) Um den Werth und Vorzug der Philosophie vor dem Christenthum in's hellste Licht zu stellen, fügt endlich C. zu dem Bisherigen noch diess hinzu, dass jene überall auf freies Prüfen und Forschen abstelle und keinen blinden Glauben verlange, wie letzteres. „Plato macht sich nicht mit Wunderwerken breit, er verschliesst auch nicht dem den Mund, der über das, was er versprach, gern weitern Aufschluss wollte, er verlangt auch nicht, dass man von vornherein glauben müsse, Gott sei so und so, er habe einen Sohn, der so und so sei, und dieser, als er herabgestiegen, habe es ihm (dem Plato) geoffenbart."' Zwar behaupte auch er die Unaussprechlichkeit Gottes, (6, 8.)

und dass das Wissen von ihm nicht in Worte gefasst werden könne, dass es über die Vernunfterkenntniss, so weit diese aus Begriffen sich aufbaue, hinausliege; darum aber verkenne er keineswegs den vorbereitenden Nutzen der Dialektik auch '6, 9. für das Wissen des Höchsten.'

Die Entgegnung des O. ist so, wie sie sich nicht anders von ihm erwarten lässt. Er bestreitet es der Philosophie nicht, dass sie vermöge des allgemeinen Lichtes der Vernunft Blicke in das Reich des Wahren und Guten gethan und Irriges durchschaut, dass sie somit auch das Irrige der Idololatrie erkannt habe. „Ich bin weit entfernt, das, was etwa die Griechen Gutes erdacht haben, '7, 49. zu bestreiten oder ihre gesunden Lehren zu verwerfen.'... Ist eine Lehre heilsam und ihr Sinn gesund, so ist es gleichviel, ob sie bei den Griechen von Plato oder einem andern der griechischen Weisen, oder ob sie bei den Juden von Moses oder sonst einem Propheten, oder ob sie bei den Christen in den aufgezeichneten Reden Jesu oder von einem seiner Apostel sich vorgetragen findet; was die Christen oder Juden gesagt haben, wird darum nicht schlech- 'ib. 59. ter, weil es auch von den Griechen gesagt worden ist.'... Es sind den Menschen die allgemeinen Begriffe und Grundlinien des Guten und Wahren von Natur eingepflanzt, und hieraus hat Heraklit geschöpft und wer sonst von den Grie- '1, 5. chen oder Barbaren solche Gedanken geäussert hat.'... Daher ist denn auch Vieles über sittliches und tugendhaftes Leben auch von denen, die nicht unseres Glaubens '8, 52. sind, mit uns übereinstimmend gesagt worden.'... Wenn nicht Alle vermöge der angebornen gemeinsamen Vernunftbegriffe das sittlich Gute erkennen könnten, wie könnte mit Recht die Strafe Gottes die Sünder treffen, welche ein gerechtes Gericht Gottes über sich hereinrufen? Es ist daher kein Wunder, wenn derselbe Gott das, was er durch die Propheten und den Erlöser gelehrt, in die See- '1, 4. len aller Menschen eingepflanzt hat."' Wie Justin im 'I. 1, S. 162. „spermatischen Logos," ' wie Tertullian „im Zeugniss 'I. 2, S. 254; 287 ff. der Seele," ' so anerkennt auch O. einen Sensus communis, eine gemeinsame, allen Menschen angeborne geistige

Fähigkeit für die Erkenntniss des Wahren und Guten. Auch das bestreitet er nicht, dass die Darstellungsform der Philosophie eine elegantere sei als die des Evangeliums; wenn das letztere aber nicht so zierlich und fein rede, so sei diess eben, um dafür desto populärer und praktischer zu sein. „Welche Köche, wenn wir auf das allgemeine Beste sehen, verdienen den Vorzug? Diejenigen, welche die gesunden Speisen so zubereiten, dass sie blos den Vornehmeren munden, oder die, welche sie auf eine Weise zurichten, womit auch der Menge gedient ist?'... Ganz in dieser Art haben die Propheten, unser Jesus und die Apostel ihre Predigt eingerichtet; sie wollten nicht blos das Wahre lehren, sondern auch die Gemüther des Volkes anlocken, damit ein jeder, wenn er nur erst durch die Ermahnungen gewonnen war, sich dann auch zu den unter den scheinbar einfachen Worten verborgen liegenden, geheimen Wahrheiten machte." ' Es ist ganz, wie oben mit dem Glauben: durch die schlichte Darstellung sollte ebenso sehr der Menge geholfen,' als ihr Sinn für das Höhere geweckt und erzogen werden, das unter der Hülle des einfachen Wortes verborgen liegt. Denn zunächst eine praktische Bedeutung zu erlangen, fruchtbar für's Leben zu werden, darauf, sagt O. sehr wahr, müsse alle sittlich-religiöse Erkenntniss in erster Linie gerichtet sein; und so sei es bei den Christen, nicht aber bei den Philosophen. Ihre Philosophie und alle Eleganz der Form „hat sie, Sokrates und Plato nicht ausgenommen, nicht vermocht, dem Schöpfer dieser Welt auf eine Weise zu dienen, die weiser Männer würdig ist; denn wäre wahre Furcht Gottes in ihnen gewesen, so würden sie sich gehütet haben, dieselbe durch Idololatrie oder Aberglaube zu beflecken....' Ebenso wenig würden sie, nachdem sie in ihren Schulen viel Wahres und Treffliches von Gott und den übersinnlichen Dingen gelehrt, nach den Lüsten ihres Herzens gewandelt, sich der Unreinigkeit ergeben und ihre eigenen Leiber durch Unfläterei geschändet haben."' Der Lebensernst sei es vornämlich, der die Christen von den Philosophen unterscheide. Wenn C. dann meine, dass manche christliche Lehren auf Entlehnungen griechischer Philosopheme, die aber missverstanden worden seien, beruhen,

'7, 59.

'6, 2.

'7, 60.

'6, 17. 4.

'7 47; vrgl. I. 2, S. 248.

so „hat er nicht bedacht, dass Moses und die Propheten viel älter waren, als diejenigen, welche er die alten Weisen der Griechen nennt.“ '6, 47; 4, 11. Eher sei also das Umgekehrte wahr, wenn man auf die Zeitfolge sehe. '4, 12; vrgl. I. 2, S. 199 ff. „Und was mich betrifft, so möchte ich nicht bestreiten, was Andere schon versichert haben, dass Plato verschiedene Meinungen, die er in seinem Phädrus vorgetragen hat, von einigen Hebräern gelernt und Manches aus den Schriften der Propheten genommen habe.“ '6, 19. Wenn C. endlich darin noch einen Vorzug der Philosophie vor dem Christenthum sehen wolle, dass dort dem wissenschaftlichen Forschen sein Recht gegeben werde, so „sagen auch wir, dass die menschliche Weisheit die Schule sei, worin der Geist geübt werde, Zweck jedoch sei nur die göttliche.“ '6, 13. Die Christen kenneten die Grenzen, bis wie weit alle menschliche Wissenschaft zu der überschwenglichen Erkenntniss Gottes reiche. „C. meint zwar, Gott lasse sich erkennen, sei es auf synthetischem oder analytischem Wege oder dem der Analogie, wenigstens könne man so bis zu den Vorhöfen des höchsten Gutes gelangen. Allein das Wort Gottes sagt uns: Niemand kennet den Vater, denn nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren, und zeigt uns hiemit, dass Gott nur durch eine gewisse göttliche Gnade, die der Seele durch eine Art begeisternden Anhauches mitgetheilt wird, sich erkennen lasse. Es ist schon an und für sich wahrscheinlich, dass die Erkenntniss Gottes die Kräfte der menschlichen Natur übersteige, (denn wie würden auch sonst so viele irrige Meinungen über Gott unter den Menschen entstanden sein!) dass aber Gott vermöge seiner Güte und Liebe gegen die Menschen durch eine wunderbare und wahrhaft göttliche Gnade diese wahre Erkenntniss denen mittheile, von denen er voraussah, dass sie, wenn sie ihn erkannt hätten, auch dem entsprechend leben und niemals die wahre Religion verfälschen würden, sollte ihnen selbst der Tod von denen gedroht werden, die nicht wissen, was wahrhafte Religion ist, und sich eine solche machen, die nichts weniger als diess ist.“ '7, 44. Wie sich nun aber diese Unzulänglichkeit der menschlichen Natur, das Göttliche ohne besondere göttliche Erleuchtung zu erkennen, mit der doch sonst anerkannten Fähigkeit des

menschlichen Geistes für die Erkenntniss des Wahren und Guten vereinigen lasse, darüber hat sich O. nicht weiter ausgesprochen.

Dass C. in seine Kritik der christlichen Religion auch ihr Verhältniss zur (griechischen) Philosophie mit hineinzog, diess lag ihm um so näher, als es ihm Gelegenheit bot, den (vermeintlichen) Vorzug seiner Philosophie vor dem Christenthum und dessen theilweise Abhängigkeit von der ersteren in's Licht zu stellen. Um so mehr dagegen könnte es befremden, dass der Philosoph auch das Verhältniss des Christenthum's und der Christen zu den nationalen Götterkulten zur Sprache brachte; denn hier, sollte man glauben, müsste ein denkender Heide, ein Philosoph sofort erkennen, dass er auf schwachem Boden stehe. Zunächst galt es allerdings die Abwehr der Angriffe der Christen auf die „Idololatrie"; C. blieb aber dabei nicht stehen, sondern ging von der Defensive in die Offensive über — zur Rechtfertigung der nationalen Götterkulte, und zur förmlichen Anklage, dass die Christen an denselben nicht Theil nehmen, wozu sie doch in keiner Weise Grund noch Recht hätten.

zu den nationalen Götterkulten (den heidnischen Volks-Religionen);

Schlechtweg als Idololatrie, wie wir wissen, qualifizirten die Christen den Götterdienst der Griechen und Römer. Es handelte sich daher für C., der jetzt in der Rolle eines Apologeten des Heidenthums auftritt, zunächst um die Frage des Bilderdienstes. Der Götterdienst, sagt er nun, sei keineswegs Bilderdienst; schon Heraklit habe diess ausgesprochen. Man dürfe die Götter und die ihnen geweihten Bilder nicht mit einander identifizieren; wer an die letztern mit seinen Gebeten sich wende, der wisse nicht, was die Götter seien. Daraus folge aber noch nicht, dass man ohne alle Ausnahme, wie die Christen thun, die Bilder verwerfen müsse. „Wenn sie es darum thun, weil weder Stein, noch Holz, noch Erz, noch Gold, was dieser oder jener Künstler bearbeitet hat, Gott sein kann, so ist ihre Weisheit lächerlich. Denn wer, als nur ein Verrückter, könnte glauben, dass diess die Götter seien? Man weiss, dass das nur den Göttern dargebrachte Weihgeschenke sind, die sie zugleich der sinnlichen Anschauung vergegenwärtigen sollen.... Wenn aber die Christen glauben,

man solle überhaupt kein Bild von der Gottheit machen, weil die Gestalt der Gottheit eine ganz andere als die der Menschen sei, so ist diess sehr inkonsequent von ihnen, und sie verdammen sich selbst, denn sie sagen ja, Gott habe den 7, 62. Menschen zu seinem Ebenbilde gemacht." Uebrigens sei der bilderlose Kultus der Christen nicht, wie sie vielleicht glauben, ein ihnen etwa ganz allein zukommender Vorzug. „Auch die Scythen, auch die Nomaden in Lybien, auch die Seren, die gar keine Gottheit verehren, und noch so manche andere barbarische Nationen wollen nichts von Bildsäulen, Tempeln, Ib. Altären wissen. Von den Persern bezeuget es Herodot."

Nachdem C. den Vorwurf des Bilderdienstes ab- und das gute Recht der Bilder im Kultus nachgewiesen zu haben glaubt, kömmt er auf den Hauptpunkt, den Götterdienst selbst, und zwar so, dass er ihn nicht blos rechtfertigt gegen alle Angriffe der Christen, sondern es auch den letzteren zum höchsten Vorwurf macht, dass sie sich ihm entzögen. C. liefert hier einen rechten Beweis von der Macht der Traditionen und angestammten Vorurtheile selbst über Männer, die sonst einen hellen und freien Blick haben; der Mann, der so scharfsinnig die wirklichen oder vermeintlichen Blössen des Christenthums seiner Zeit aufdeckt, der von einer Umdeutung, einer allegorischen Erklärung alttest. Stellen gar nichts wissen will, weiss, wo es die Sache seines Götterglaubens gilt, dessen Blössen gar gut zu decken, dem Begriff der Götter — durch Benützung der platonischen Lehre von den Dämonen — eine so viel als möglich plausible Umdeutung zu geben und so die Volksreligionen nicht blos mit seinen philosophischen Ansichten zu vermitteln, sondern die Theilnahme daran geradezu als eine Pflicht erscheinen zu lassen. Die Volksgötter macht er nämlich zu Dämonen, wie diese Dämonisirung des Polytheismus unter einer gewissen Klasse der Philosophen zu seiner Zeit bereits gebräuchlich war, welche auch den Homer in diesem Sinne interpretirten und z. B. aus dem Gebet des Chryseis an den Apollo und aus der von diesem über die Griechen gesandten Pest entnahmen, dass schon Homer um Dämonen gewusst habe, die sich an den Schlachtopfern und dem Opferdampf weiden und statt des Lohnes

das Verderben Anderer den Opferenden gewähren, wenn diese darum bitten.' Machte nun C. die Volksgötter zu Dämonen, wie diess eben auch die Christen thaten, so doch in einem ganz andern Sinne als diese, denn er versteht darunter die Schutzherren über die einzelnen Länder, über die atmosphärischen Wechsel und Erzeugnisse der Erde, mit einem Wort über die ganze körperliche Welt bis hinab auf das materiell Kleinste, unbeschadet der Existenz und obersten Regierung des höchsten Gottes, von dem sie diese ihre Stellung angewiesen erhalten hätten. So vermittelt er sich den Volkskultus mit seinen philosophischen Anschauungen, den Polytheismus mit dem Monotheismus. Und nun fragt er die Christen, warum sie an diesem Dämonen- (Götter-) Kultus keinen Theil nehmen? Ob als Verehrer des einen höchsten Gottes? Diese Auskunft hätte allerdings ihr gutes Recht, wenn die Dämonen ausser Beziehung zu Gott stünden, desshalb ihre Verehrung ausser Beziehung zur Verehrung Gottes; „nun aber hat man nicht zu fürchten, Gott zu missfallen, wenn man diejenigen verehrt, welche die Seinigen sind.“' Wenn die Christen sagen, man könne nicht mehreren Herren dienen,' so lasse sich das wohl auf menschliche Verhältnisse, nicht aber auf die göttlichen anwenden. „Wer, wenn er von Gott redet, behauptet, dass nur ein einziger sei, der Herr genannt werden dürfe, der spricht unfromm; denn er zertheilt das Reich Gottes und versetzt in dasselbe einen Zwiespalt, wie wenn da Parteien wären und Widersacher Gottes.“' In der höheren Welt der Dämonen lasse sich, meint also C., die Möglichkeit eines Gegensatzes zu Gott nicht denken. Weit entfernt, dass die Verehrung dieser Untergötter derjenigen des grossen Gottes Eintrag thue, „verehrt man vielmehr, wenn man auch jene preist, den grossen Gott nur um so mehr; die Frömmigkeit, die sich auf Alles erstreckt, ist die vollkommenere.“' Dagegen beraube man sich des Rechtes zu allen Dingen dieses Lebens, wenn man „den Vorstehern und Aufsehern dieser Dinge die Ehre nicht gibt, die ihnen gebührt; denn es würde sehr unbillig sein, wenn man der Dinge, die unter ihnen stehen, geniessen und ihnen doch keinen Tribut darbringen wollte.“' Dass die Christen die

7, 6.
8, 2.
8, 2.
8, 11.
8, 66.
8, 55.

Volksgötter nicht verehren, das findet C. um so widerspruchsvoller, da sie doch auch Dämonen glauben, ja ausser dem höchsten Gott „einen Menschen, sogar einen Todten
'7, 68. (Jesus), göttlich verehren."' Letzteres kann C. den Christen nicht scharf genug vorhalten. „Wenn sie Niemand sonst göttlich verehrten als den einen Gott, so hätte ihre Opposition gegen die andern wohl eher eine Berechtigung; nun aber verehren sie Einen, der erst jüngst in der Welt erschienen ist, über die Maassen, ohne doch auch nur entfernt zu meinen, dass sie sich gegen Gott versündigen, wenn
'8, 12. schon sie seinen Diener so (wie ihn) ehren....' Belehrt man sie, dass ihr Jesus der Sohn Gottes nicht sei, dass vielmehr Gott der Vater Aller sei, den man allein anbeten müsse, so wollen sie doch nichts davon wissen, wenn nicht auch zugleich der göttlich verehrt werde, der Anführer ihrer Empörung ist und den sie Gottes Sohn nennen, nicht weil sie Gott über Alles verehren, sondern weil sie ihren Je-
'8, 14. sus über Alles erhöhen möchten."'

So anspruchvoll übrigens C. seine Dämonen-Theorie aufstellt, so kann er doch ein gewisses Schwanken in Betreff der Natur dieser Dämonen nicht verbergen, und ebenso wenig die Warnung unterdrücken, an dem niedrigeren Kultus nicht zu haften. „Vielleicht möchte doch die Meinung weiser Männer einigen Glauben verdienen, dass ein grosser Theil dieser irdischen Dämonen in Fleischeslust brenne, und Blut, Opferdampf und Rauch, Saitenspiel und dergleichen Dinge über-
'8, 60. mässig liebe."' Jedenfalls „da sie nichts Besseres und Grösseres thun können, als was zu diesem vergänglichen Leben gehört," müsse man nicht bei ihrer Verehrung stehen bleiben, sondern sich zu dem höchsten Gott, dem Geber der geistigen Güter, aufschwingen, von ihm nie, in keiner Weise, lassen, weder bei Tag noch bei Nacht, weder öffentlich noch geheim, weder in Worten noch in Werken; was man thun oder nicht thun mag, immer muss die Seele auf Gott gerich-
'8, 63. tet sein."'

Hören wir nun O.! Wenn C. ein Vorurtheil gegen die bildlose Gottesverehrung der Christen zu erregen suchte durch die Hinweisung, wie sie diess mit gott- und sittenlosen Völ-

kern z. B. den Scythen gemein hätten, so erinnert O., dass diess kein Präjudiz abgeben könne, „denn es ist möglich, dass ganz verschiedene Beweggründe zu einer und derselben Sache führen.“ ' Und so sei es eben im vorliegenden Falle. „Keines der von C. angeführten Völker hat darum vor Bildsäulen und Altären einen Abscheu, dass es befürchtete, den Dienst des Göttlichen dadurch herabzuwürdigen, indem er an der auf diese Weise bearbeiteten Materie hängen bleiben könnte; oder weil es glaubte, dass die Dämonen an gewissen Bildsäulen und Orten sich aufhalten, sei es nun, dass sie dahin durch magische Sprüche festgebannt wurden, oder dass sie auch sonst sich Stätten anzueignen vermochten, wo sie den Dampf der Opferthiere lüstern einathmen und so auf unerlaubte Weise einen unerlaubten Genuss suchen.“ ' Die Perser z. B., obwohl sie nichts von Bildern, Tempeln und Altären wissen wollen, beten doch die Sonne an, — „ein Kreatürliches; während wir Christen wissen, dass nichts Geschaffenes, das der Vergänglichkeit unterworfen ist, statt Gottes, der nichts bedarf, oder statt seines Sohnes, des Erstgebornen aller Kreatur, angebetet werden darf.“ Wenn dann C. zur Rechtfertigung der Bilder im Götterkultus hervorhob, ein Anderes sei, den Bildern selbst göttliche Verehrung bezeugen, was keinem Vernünftigen einfalle, und ein Anderes, sie nur als Versinnbildlichung der Gottheit zur Weckung der Andacht gebrauchen, so bemerkt O. hiegegen, jedenfalls mache die grosse Menge diesen Unterschied nicht; aber auch die diesen Unterschied etwa machten, heben ihn in der Praxis auf, indem sie durch das Beispiel der Menge sich verleiten lassen, sich zu stellen, als ob sie dasselbe thäten.“ Uebrigens „geben wir auch in diesem Sinne die Bilder nicht zu, da Gott unsichtbar und unkörperlich ist.“ ' Und hierin seien die Christen nicht mit sich selbst im Widerspruch, „denn, lehren sie, das Bild Gottes, wornach und wozu der Mensch erschaffen worden, sei in der der Vernunft theilhaften und zur Tugend gebildeten Seele ausgedrückt.“ '

' 7, 63.
' 7, 64.
' ib.
' 7, 66.

Was nun das Götterthum selbst als Dämonenthum betraf, so ist O. mit C. in dieser Bezeichnung zwar

einverstanden, aber er verbindet mit ihr einen ganz verschiedenen Sinn. Allerdings seien die Heidengötter Dämonen; wofür sich O. auf die bekannte Stelle Psl. 96, 5 (nach den LXX) '7, 69. beruft;' aber was für? Nicht gute, sondern böse. O. theilt ganz die Ansichten über die Dämonen-Heidengötter, welche wir 'vrgl. I. 2, S. 173. aus Justin und Tertullian bereits kennen', und welche unter den Christen jener Zeit die herrschende war. „C. dagegen kennt weder die Natur der Dämonen, noch was ein jeder derselben thut, sei es nun, dass sie von den Beschwörern dazu aufgerufen werden, oder dass sie von freien Stücken das thun, was sie wollen und vermögen. Kennete er die Lehre von den Dämonen, die allerdings weitläufig zu erklären und für das Verständniss der menschlichen Natur sehr schwierig ist, so würde er es uns nicht zum Vorwurf machen, dass wir erklären, die Dämonen dürften von dem '7, 67. nicht verehrt werden, der den höchsten Gott anbetet."' Aber auch im C.'schen Sinn die Dämonen genommen — nie könnte sich O. zu einem Kultus derselben verstehen, „denn der Dienst des höchsten Gottes kann weder zer- '8, 58. trennt noch getheilt werden;' wie sich demgemäss auch O. konsequent gegen jeden Kultus von Engeln (die in der christlichen Vorstellung etwa die Stelle der C.'schen Dämonen einnahmen) ausspricht. „Wir wissen wohl, dass Gott, wenn zwar keine Dämonen, so doch Engel über die Früchte der Erde und die Zeugung der Thiere gesetzt hat; wir preisen sie und achten sie für selig, sie, denen von Gott für uns so wichtige und für unser Geschlecht so nützliche Dinge übertragen worden sind; doch die Gott allein zukommende Ehre erweisen wir ihnen nicht; weder Gott '8, 57. noch sie selbst wollen das."' Dass aber die Christen J. Christum göttlich verehren, dadurch träten sie nicht in einen Widerspruch mit ihrem obersten Grundsatz, dass nur dem höchsten Gott die göttliche Ehre gebühre; „wenn C. das Wort (Joh. 10, 30): ich und der Vater sind Eins, und jenes andere (Joh. 17, 22): gleich wie wir Eins sind, verstünde, so würde es ihm nicht eingefallen sein, uns zu beschuldigen, dass noch ein Anderer von uns als der höchste Gott verehrt würde." Darum aber dürfe man „nicht glauben, dass

wir läugnen, dass Vater und Sohn zwei Hypostasen seien. Man bedenke nur die Worte: die Menge der Gläubigen war Ein Herz und Eine Seele, um jene zu verstehen: ich und der Vater sind Eins. Wir verehren also nur Einen Gott: den Vater und den Sohn.... Sie sind hypostatisch zwei Dinge, Eins aber durch die Einheit der Gesinnung und Uebereinstimmung und Dieselbigkeit des Willens," (s. u. die theolog. Gnosis des O.)'. '8, 12.

Die Rechts- und die politische Frage war von C., der von einem allgemeineren, Alles umfassenden Gesichtspunkte aus das Christenthum angreifen wollte, durchaus nicht in den Vordergrund seiner Polemik gestellt worden. Aber ebenso wenig konnte er an dieser Frage vorübergehen; denn von hieraus liess sich dem Christenthum äusserlich und staatlich die Berechtigung zu existiren absprechen, wie sie ihm innerlich und geistig vom religiösen und philosophischen Standpunkte aus nach des C. Meinung abgesprochen werden musste. So weit es daher zur Vollständigkeit seiner Deduktion nöthig war, ist C. auch auf diese Frage eingegangen; mit ihr hat er seine „Worte der Wahrheit" eröffnet, mit ihr schloss er sie. und zum Staat.

Die Christen, sagt C., wie das die Heiden damals alle sagten, hätten kein Recht, bürgerlich zu existiren: einmal weil sie sich zu einer vom Staat nicht erlaubten Religion bekenneten, den Staatsgesetzen mit Bezug auf Religion keinen Gehorsam leisteten, und somit den hierauf gesetzten Strafbestimmungen verfallen seien; dann weil sie heimliche Versammlungen halten und somit unter die Kategorie der vom Staate verbotenen Hetärien fallen.' Zu dieser Beschuldigung eines Geheimbundes fügt C. auch noch den einer Geheimlehre.' Selbst den bildlosen innerlichen Kultus der Christen zieht er hierher; nicht genug, ihn in ein zweideutiges Licht gestellt zu haben (s. o.), sucht er ihn auch noch politisch zu verdächtigen, sofern er durch seinen Gegensatz gegen die Bilder des heidnischen Kultus „ein unter den Christen verabredetes Wahr- und Merkzeichen sei, an dem sie sich als Mitglieder einer unsichtbaren und unaussprechlichen Gemeinschaft gegenseitig erkenneten."' '8, 17.

'1, 1.

'1, 7.

's. I. 2, S. 232. f. In seiner Entgegnung macht es O. nicht wie Tertullian[1] in dieser Frage; er beweist nicht weitläufig, dass die Versammlungen der Christen, im Speziellen „die Agapen, auf welche C. zielt und die er verdächtigen möchte, als wenn sie von den Christen, um sich gegen die gemeinsame Gefahr zu verbinden, abgehalten würden und ihnen mehr gälten als alle '1, 1. andern Eidschwüre,"[1] keinen solchen Charakter hätten, der sie in die Kategorie der verbotenen stellte. Er nimmt die Thatsache hin, dass sie nun einmal verboten sind, erklärt aber, dass dieses Verbot keine wahrhafte Gültigkeit habe, indem er der Instanz der menschlichen Landesgesetze die des ewig gültigen göttlichen Gesetzes entgegenstellt, und dass in Kolisionsfällen der Gehorsam gegen jene demjenigen gegen dieses weichen müsse. „Die Gesetze, welche den Kult der Bildsäulen sanktioniren und durch die Einführung des Polytheismus den des wahren Gottes beseitigen, sind in Wahrheit scythische Gesetze oder noch viel ärger als diese; es ist daher nicht etwas Verkehrtes, wenn wir gegen solche Gesetze uns vereinigen, um die Wahrheit zu vertheidigen. So wenig diejenigen, welche im Geheimen sich verbinden, um einen Tyrannen, der ein freies Gemeinwesen unterdrücken will, aus dem Wege zu räumen, Unrecht thun, ebenso wenig verfehlen sich die Christen, wenn sie sich, um die Tyrannei des Teufels und der Lüge zu brechen, den Gesetzen des Teufels zuwider und zum Besten des Heils der Andern, die sie etwa bereden können, solch ein scythisches und tyrannisches Gesetz abzu- '1, 1. schütteln, verbinden."[1] Der Vorwurf aber, dass die Lehre der Christen eine geheime sei, entbehre alles Grundes. „Sie ist der ganzen Welt fast besser bekannt als selbst die Lehren der Philosophen. Wer weiss nicht, dass wir lehren, Jesus sei von einer Jungfrau geboren, gekreuzigt worden und, was bereits viele Menschen glauben, von den Todten wieder auferstanden, und dass ein Gericht kommen werde, da den Ungerechten die verdienten Strafen, den Gerechten die verdienten Belohnungen zu Theil werden? Ist das Mysterium der Auferstehung nicht in der Ungläubigen Mund, die ihr Gespötte damit haben, weil sie es nicht verstehen? Es ist daher völlig absurd, zu sagen, die Lehre der Christen sei eine geheime.

Dass aber einige unserer Lehren nicht Allen sofort bekannt gemacht werden, diess ist dem Christenthum nicht etwas Eigenthümliches; das theilt es mit der Philosophie, wo es esoterische und exoterische Lehren gibt." Von dieser Scheidung, der sog. spätern Arkandisciplin, dem ursprünglichen Christenthum fremd und nur den heidnischen Mysterien und der heidnischen Philosophie nachgemacht, und in den verschiedenen Zeiten an den verschiedenen Orten auf verschiedene Weise von der Kirche aufgefasst und durchgeführt, haben wir den O. oben schon sprechen hören. Er selbst verstand darunter nicht sowohl einzelne Lehren, als den tieferen Sinn der h. Schrift, der durch Allegorie, und den tieferen Zusammenhang der kirchlichen Lehren, der durch die Gnosis gewonnen werde. 1, 7.

Noch hatte O. auf die Art zu antworten, wie C. den bild- altar- und tempellosen Kultus der Christen verdächtigte. Er thut diess in einem reinen evangelisch-christlichen Geiste. „C. sieht nicht, dass uns das Herz jedes Gerechten für einen Altar gilt, von dem in Wahrheit in geistlicher Weise liebliches Rauchwerk aufsteigt, nämlich das Gebet von einem reinen Gewissen dargebracht.... Unsere Bilder und Weihgeschenke sind nicht solche, welche die mechanische Kunst verfertigt, sondern solche, welche in uns von dem Wort Gottes gebildet und ausgearbeitet werden, die Tugenden nämlich, durch die wir den Erstgebornen aller Kreatur nachahmen, in dem das Vorbild aller Tugenden ist. Wer also die Tugend in seine Seele pflanzt, der richtet in sich das Bild auf, dadurch, wie wir überzeugt sind, das Prototip aller Bilder, das Bild des unsichtbaren Gottes, der Eingeborne Gottes allein auf die rechte Weise geehrt wird;... denn um vieles herrlicher als alle Bilder in der ganzen Schöpfung ist das Bild Gottes in unserm Erlöser, der gesagt hat: der Vater ist in mir.... Unsere Tempel endlich sind solche, die zu den Bildern und Altären, von denen wir eben gesprochen, passen; wir hüten uns dem Herrn alles Lebens leblose und todte Tempel zu bauen. Wahrhaftige Tempel Gottes aber, die wir durch keine Lüste verunreinigen sollen, sind, wie die Schrift sagt, unsere Leiber. Und der beste und vortrefflichste aller dieser Tempel war der reine

und heilige Leib unseres Erlösers:... Wenn wir also von Bildern, Altären, Tempeln nichts wissen wollen, so geschieht diess darum, weil wir durch Jesus den wahren Gottesdienst gelernt haben und darum Alles fliehen, was, unter was immer für einem falschen Schein von Frömmigkeit, hiemit nicht übereinstimmt." ' Es ist, wie man sieht, die reine Innerlichkeit, welche O. — im Gegensatz nicht blos zu dem heidnischen, sondern auch zu dem jüdischen Gottesdienst — als das wesentliche Merkmal des christlichen Kultus hinstellt. Zwar hatten die Christen bereits ihre Versammlungshäuser, die aber O. nicht Tempel im Sinne der Heiden und Juden genannt wissen will. Denselben Charakter der Innerlichkeit bezeichnet, was er über die bestimmten Festtage und die Festfeier sagt. „Der feiert allezeit in Wahrheit Feste, der das thut, was er soll, der beständig betet, der Gott immer unblutige Gebetsopfer darbringt....' Wird man uns aber das entgegenhalten, was an unsern Sonntagen, den Parasceven, am Pascha, an der Pentekoste' zu geschehen pflegt, so antworten wir: ein vollkommener Christ, der allezeit in den Gedanken, Worten und Werken des Wortes Gottes, seines Herrn von Natur, steht, begeht allezeit die Tage desselben und hält täglich Sonntag; und ebenso Parasceve (Rüsttag), wer sich stets zubereitet und rüstet, um wahrhaft zu leben, von den Genüssen dieses Lebens, wodurch die Meisten betrogen werden, sich enthält, nicht das, was dem Fleisch behagt, nährt, sondern seinen Leib kasteit und in Knechtschaft hält; und ebenso, wer bedenkt, dass Christus als das wahre Passalamm für uns geopfert wurde, und man das Fleisch des Logos essend festfeiern muss, der feiert immer Passà, das ist Ueberschritt, indem er allezeit mit allen seinen Gedanken und Handlungen von den Dingen dieses Lebens sich zu Gott wendet und zu seiner Stadt eilt; und endlich Pentekoste, wer mit Wahrheit sagen kann: wir sind mit Christo auferstanden, und er hat uns mit auferweckt und mitgesetzt in die Himmel durch Jesum Christum. Da aber die Meisten derjenigen, die für Gläubige gehalten werden, nicht so beschaffen sind, sondern entweder nicht wollen oder nicht können jeden Tag zu einem solchen Festtag machen, so bedarf es in die Sinne

'8, 17—20.

'8, 21.

'vergl. I. 1, S. 288.

fallender Dinge, die das Andenken an jene Mysterien erfrischen, auf dass es nicht gänzlich in ihnen erlösche.“ ' 8, 22. 23.

Um die politische Frage zu erschöpfen, liess es C. nicht dabei bewenden, die Illegalität der Existenz der Christen im Staate nachzuweisen. Auch das politische Verhalten der Christen unterwirft er einer Kritik, zunächst das Verhalten zu der Person des Kaisers. C. erscheint hier ganz als der Mann seiner Zeit, der selbst den Kaiserkultus befürwortet. „Die Herrscher und zumal der römische Kaiser haben ihre Würde nicht ohne die Macht der Dämonen erlangt....' Ihnen 8, 63. ist Alles, was auf der Erde ist, übergeben worden, und was du in diesem Leben empfängst, empfängst du von ihnen. Daher thust du auch nichts Böses, wenn du, aufgefordert, bei einem menschlichen Könige schwörst.“ ' In ihrem Ver- 8, 67. hältniss zum Staat aber macht es C. den Christen zum Vorwurf, dass sie sich dem Kriegs- und Staatsdienste entziehen, und er ermahnt sie, ihre bürgerlichen Pflichten besser zu erfüllen.' „Wenn Alle es so machten wie ihr Christen, so würde 8, 73. 75. der Kaiser bald allein und verlassen dastehen, und dann Alles, was auf der Erde ist, in die Gewalt der rohesten und gesetzlosesten Barbaren fallen, die nicht blos euerer Religion selbst, sondern aller wahren Weisheit in Kurzem ein Ende machen würden....' Denn das werdet ihr doch wohl nicht sagen, 8, 68. es würde, wenn die Römer eueren Glauben annähmen mit Dahinsetzung aller Pflichten gegen die Götter und Menschen, und nur euern höchsten Gott oder mit welchem Namen ihr ihn sonst benennen möget, einmal verehrten, dieser dann vom Himmel steigen und für sie kämpfen. Denn eben dieser euer Gott hat Solches und noch viel Grösseres denen, die sich an ihn hielten, vor Zeiten verheissen, wie ihr selbst saget; nun aber liegt am Tage, wie viel er jenen und euch geholfen hat. Jenen, weit entfernt Herren der ganzen Erde geworden zu sein, ist nicht einmal eine Scholle ihres Landes und ein Winkel darin geblieben; ihr aber irrt umher und müsst euch verstecken und werdet aufgesucht, um hingerichtet zu werden.“ Die 8, 69. Hoffnung endlich, dass einmal alle Völker der Erde einem einzigen Gesetze gehorchen würden, sei ein thörichter Wahn.' 8, 72.

Mit derselben Entschiedenheit wie Tertullian weist O. die Zumuthung ab, in den Kaisern ein Göttliches und den Quell aller irdischen Wohlthaten für den Staatsbürger zu verehren. „Nur Einer, der höchste Gott, ist es, dessen Gnade wir suchen, und dieser wird durch Frömmigkeit und Tugend versöhnt und uns geneigt gemacht.“ (8, 64.) Habe man ihn zum Freunde, so habe man auch alle seine Freunde zu Freunden, „wie der Schatten dem Körper folge.“ Die Gunst der Könige und Menschen hätten die Christen zu verachten, wenn man sie durch Mord, Raub und andere rohe Handlungen zu erwerben hätte, oder wenn es auf Kosten der Frömmigkeit gegen den höchsten Gott oder durch knechtischen Gehorsam oder niederträchtige Schmeichelei geschehen müsste. „Doch, wenn von uns Nichts verlangt wird, das dem Worte oder Gesetze Gottes entgegen ist, so sind wir nicht so verrückt, um gegen uns selbst den Zorn des Herrschers herauszufordern.“ (8, 65.) Hiezu rechnet er aber nicht das Schwören beim Glück oder Genius des Kaisers, vielmehr spricht er sich hiegegen ebenso entschieden wie Tertullian aus. Der Christ könne diess so wenig als bei sonst einem von denen, die für Götter gehalten werden, thun. Sei das Wort Glück nur ein leerer Name, wie Einige wollen, nun — so schwöre der Christ nicht bei einem Nichts; sei aber das Glück, wie Andere sagen, wenn man bei dem Glücke des Kaisers schwöre, ein Dämon, eine Gottheit, so stürben die Christen lieber, als dass sie bei einem elenden Dämon schwörten, „der gar oft mit dem Menschen, dessen Dämon er ist, sündigt, oder wohl noch mehr als dieser.“ (8, 65.) Gleich Tertullian ist aber O. auch gegen den Kriegs- und Staatsdienst von Seite der Christen, wenn auch nicht gerade aus denselben Motiven. „Die Christen weigern sich nicht darum, obrigkeitliche Aemter zu übernehmen, weil sie sich den Pflichten gegen das Gemeinwesen entziehen wollten; sondern weil sie sich einem göttlicheren und nothwendigeren Dienste, dem der Kirche Gottes zum Heil der Menschen aufsparen möchten. Und was sie so thun, ist eben so nothwendig als gerecht, und sie dienen und sorgen darin für Alle: für diejenigen, die drinnen sind, dass sie von Tag zu Tag besser leben, wie für diejenigen, die noch draussen sind, dass sie thun

und sprechen, wie es der Frömmigkeit angemessen."[1] Rücksichtlich des Kriegsdienstes erklärt O., dass die Christen gerne Waffen tragen wollen, doch nur geistliche, die aber nur um so wirksamer seien für das Wohl des Kaisers und des Staates. „Gerne leisten wir, wo es Noth thut, dem Kaiser unsern Beistand, aber einen göttlichen, um so zu sprechen, und in der Rüstung Gottes, und hierin folgen wir dem Apostel.[1] Und je frömmer Einer ist, desto wirksamer ist seine Hülfe, die er dem Kaiser leistet, und er richtet mehr aus als die in die Schlacht ziehenden Soldaten, welche der Feinde so Viele, als sie nur immer können, tödten." O. möchte die Christen als eine höhere ideal-priesterliche Klasse unter den Menschen angesehen wissen, daher sie auch nur auf solche Weise für das gemeine Beste zu wirken berufen sein können. „Wir können den Gegnern unseres Glaubens, die von uns verlangen, dass wir für das Gemeinwesen ins Feld ziehen und Menschen umbringen sollen, auch so antworten: euere eigenen Priester halten ihre Hände rein vom Blut, auf dass sie nicht mit blutbefleckten Händen euern Göttern die Opfer darbringen; daher verlangt ihr nie, auch wenn ein Krieg droht, Kriegsdienste von ihnen. Geschieht nun diess mit gutem Grund, um wie viel begründeter ist es, wenn, während Andere (äusserlich) kämpfen, die Christen (geistlich) als die Diener und Priester Gottes streiten, zwar die Hände unbefleckt bewahrend, aber streitend in Gebeten zu Gott für diejenigen, welche rechtmässige Kriege führen, und für den, der rechtmässig regiert, dass alles, was denen, so recht thun, entgegen und feindlich ist, niedergeworfen werde." Auch jenen mythischen Segen, von dem wir schon bei Tertullian[1] gelesen haben, bringt O. wieder vor: die grossen Dienste, welche die Christen dem gemeinen Besten leisten dadurch, dass sie mit ihren Gebeten die Dämonen, „welche die Kriege erregen und zum Bruch der Verträge reizen und so den Frieden stören, vertreiben — Dienste, die grösser sind, als die aller Heere und Soldaten."[1] Und so kommt O. zu dem Ergebniss, dass die Christen, „als die Priester des höchsten Gottes, die zu demselben für die Wohlfahrt ihrer Mitbürger beten," die allergemeinnützigsten seien.[1]

[1] 8, 75.
[1] 1 Tim. 1, 18.
[1] I. 2, S. 243.
[1] 8, 73.
[1] 7, 74.

Wie hier O., so dachten und sprachen die Christen, wenigstens die strengern unter ihnen, schon längst. Wenn nun C. meinte, im Fall Alle thäten wie die Christen, so würde der Kaiser bald verlassen und hülflos dastehen und das Römerreich eine Beute der Barbaren werden, so versichert O.: vielmehr das Gegentheil; denn es würden ja dann die Barbaren, so bald sie das Wort Gottes annähmen, „ganz sanftmüthig und gerecht werden." In der That werde diess einmal geschehen, da der christliche Glaube von Tag zu Tag
'8, 68. immer neue Anhänger gewinne.' Gesetzt aber auch, es würde für das dannzumal christlich gewordene Römerreich Gefahr von Aussen drohen, so würde die Hülfe Gottes nicht ausbleiben, ohne dass man genöthigt wäre, blutige Kriege zu führen. „Wir haben eine Verheissung, dass, wo auch nur zwei Eins sind über eine Sache, um die sie bitten, es ihnen werde gewährt werden von dem Vater der Gerechten, der im Himmel ist; denn Gott hat an dem einmüthigen Sinn seiner vernünftigen Kreaturen ein Wohlgefallen und verabscheut alle Uneinigkeit. Was nun erst wäre zu erwarten, wenn etwa nicht Wenige nur wie jetzt, sondern alles, was unter der Herrschaft der Römer steht, Eins wäre? Das Wort (den Logos) anrufend, das einst zu den Juden, als sie von den Aegyptern verfolgt wurden, sprach: Der Herr wird für euch streiten, seid ihr nur stille, werden sie kraft ihres einmüthigen Gebetes noch viel Mehrere zu besiegen vermögen als einst Moses und die mit ihm Betenden." Wenn aber das, was Gott denen verheissen, die seine Gesetze halten würden, nicht eingetroffen sei, so sei daran nicht Gott Schuld, als ob er nicht Treue hielte, sondern der Unglaube und der Ungehorsam der Juden und vornehmlich der Frevel, den sie an Jesu begangen; „und darum irren sie jetzt in der Welt
'8, 69. umher, ohne eine Heimat." ' In Wahrheit aber „sind die Menschen Gottes das Salz — das erhaltende Element dieser Welt.... Die Welt hat nur so lange Macht und Gewalt über uns, als es ihr Ueberwinder gestattet, der von dem Vater die Macht empfangen hat, sie zu überwinden. Auf diesen seinen Sieg verlassen wir uns ganz. Gefällt es ihm aber, dass wir den Kampf wiederum antreten, so mögen unsere Feinde

nur kommen; wir werden ihnen zurufen: Ich vermag Alles durch den, der mich mächtig macht, Jesus Christus." Dass es übrigens einmal dahin kommen könne und werde, dass alle Menschen auf dieser Erde Einem Gesetze gehorchen, hält O. durchaus für keinen lächerlichen Wahn. „Wir sagen, dass das Wort einst alle vernünftigen Wesen sich werde unterwerfen und in seine eigene Vollkommenheit verwandeln.... Unter den Krankheiten des Leibes gibt es zwar wohl einige, die aller ärztlichen Kunst spotten; aber wir bestreiten, dass es unter den Gebrechen der Seele irgend eines gebe, das von dem allerhöchsten Logos und Gott nicht könnte gehoben werden; denn der Logos und seine Heilmittel sind viel stärker, als alle Uebel, welche die Seele befallen können, und er wendet diese Mittel bei einem jeden so an, wie es Gott gefällt. Das Ende (die Vollendung) der Dinge ist das Aufgehobensein des Bösen; ob aber so, dass es niemals sich wiederum wird erneuern können, das ist eine Frage, deren Untersuchung nicht hieher gehört."

8, 70.

8, 72.

## C. Die Gnosis des Origenes.

Einen Versuch einer christlichen, näher gesprochen, biblisch-kirchlichen Gnosis, oder, wie wir heut zu Tage sagen würden, einer wissenschaftlichen Glaubenslehre hat, wie wir bereits wissen (S. 41), O. in seinem Werk über die Prinzipien gegeben, das wir dieser Darstellung seiner Gnosis zu Grunde legen, mit Berücksichtigung jedoch auch seiner andern Schriften und dessen, was in denselben hieher Bezügliches, sei es bestätigend oder ergänzend oder erweiternd, sich findet.

O. über die Berechtigung, den Begriff und Umfang einer christlichen Gnosis.

Ueber die Berechtigung, den Begriff und Umfang einer christlichen Gnosis, sowie über das Verhältniss derselben zur Kirchen- und Schriftlehre hat sich O. in der Einleitung zu dem genannten Werke aufs Unzweideutigste ausgesprochen.

Von Christus und seinem Wort geht er aus. „Wer da glaubt und überzeugt ist, dass Gnade und Wahrheit durch Jesum Christum geworden, der nimmt die Kenntniss, welche zum Gut- und Seligleben die Anweisung gibt, nirgends anders woher, als von Christi Wort und Lehre selbst." Unter Christi Worten versteht aber O. nicht blos diejenigen, die derselbe als Menschgewordener gesprochen, sondern auch die der Propheten und Apostel; „denn schon zuvor war Christus in Moses und den Propheten; wie hätten sie sonst weissagen können von Christus ohne das Wort Gottes in ihnen! Aber auch nach seiner Aufnahme in die Himmel hat er in seinen Aposteln geredet, wie Paulus andeutet."[1] So macht O. zum Wort J. Christi das ganze Alte und Neue Testament.

[1] de princ. Vorr. c. 1.

Von da thut er nun den weitern Schritt zur Kirchenlehre, als derjenigen Lehrform, in welcher allein die ur-

sprüngliche Christuslehre sich ungetrübt fortpflanze, — im Gegensatz zu den Lehren der Häretiker. „Wie wir trotz der Vielen bei Griechen und Barbaren, welche die Wahrheit versprechen, davon abgestanden sind, bei ihnen allen sie zu suchen, nachdem wir einmal glauben, dass Christus der Sohn Gottes und von ihm allein die Wahrheit zu erlernen sei; so ist innerhalb der christlichen Kreise, wo so verschiedene Lehrmeinungen sich finden, und doch nur die kirchliche Verkündigung, die von den Aposteln überliefert durch die Ordnung der Succession auf uns gekommen ist und bis heute in den Kirchen besteht, bewahrt werden soll, nur das als die Wahrheit anzuerkennen, was in Nichts von der kirchlichen und apostolischen Ueberlieferuug abweicht.“ Diess stellt O. als Regel auf, besonders für die wichtigeren Punkte des christlichen Glaubens, z. B. von Gott, von Christus, vom h. Geist, von den geschaffenen Geistern. ib. 2.

Nachdem er so die Grundlage gegeben, geht er zur Begründung einer wissenschaftlichen biblisch-kirchlichen Glaubenslehre über. Die Apostel, sagt er, hätten in ihrer Predigt des christlichen Glaubens Einiges und zwar das Wesentliche ganz deutlich und klar auch für die am Geist Schwächeren und Lässigeren vorgetragen, dabei aber die Begründung ihrer Sätze denen überlassen, welche die Gabe der Weisheit und der Wissenschaft besässen; von Anderem aber hätten sie „nur gesagt, dass es sei, nicht aber, wie und woher es sei,“ offenbar um den Eifrigeren und Geistigeren unter den Christen ein Feld zu lassen, auf dem sie ihren Geist üben und die Frucht desselben zeigen könnten (s. o. S. 142).

O. geht nun aber auch in's Einzelne ein. Er führt die Kirchenlehre in ihren Artikeln und Bestimmungen (die wir jede unten an ihrem Orte nennen werden) einzeln auf, und sagt von jeder, was sie Bestimmtes gebe, und was sie unbestimmt, gleichsam noch als offene Frage lasse.

In dieser Art glaubte O. das gute Recht, ja die Nothwendigkeit einer christlichen Gnosis zu begründen; zugleich hat er ihr so ihr Feld abgesteckt und ihre Grenzen gezogen. Das, was er für apostolisch-kirchliche Lehrbestimmungen

hält, muss die Gnosis „als die Fundamente und Elemente“ gebrauchen; die ihr eigenthümliche Aufgabe dagegen ist, an den einzelnen Glaubensbestimmungen das Warum, den Grund von dem, was sie bestimmen, aufzusuchen und nachzuweisen, das aber, was sie unbestimmt gelassen, also dem freien Forschergeist übermacht haben, näher zu bestimmen, auf alle die Fragen, auf die sie keine Antwort geben, z. B. über das Wie und Woher der guten und bösen Geister, eine Antwort zu geben, doch immer eine solche, die „entweder auf Beweisstellen der h. Schrift sich stützt, oder in der Konsequenz des Denkens und der Natur der Sache selbst begründet ist.“ Ihre weitere Aufgabe ist dann, „alles diess Einzelne zu einem Ganzen zu verbinden und ein zusammenhängendes Lehrgebäude zu konstruiren.“ '

'Vorr. c. 10; vrgl. Irenäus I. 1, S. 436 und Tertullian I. 2, S. 497.

Dass hiemit O. auch das Verhältniss seiner Gnosis zur Kirchenlehre bestimmt hat, ist klar; und in der Art, wie er diess bestimmt hat, stimmt er wenigstens darin mit Irenäus und Tertullian überein, dass die letztere ihm Ausgangspunkt ist und unantastbare Grundlage bleibt. Was nun diese Kirchenlehre anbetrifft, so trifft sie zwar mit den wesentlichen Artikeln der Glaubensregel, wie sie jene beiden Väter geben,' zusammen; indessen ersieht man aus ihrer Fassung bei O., wie elastisch und subjektiv ihr Begriff war, was übrigens auch schon die verschiedenen Formeln bei Tertullian ergeben haben. Was einem Kirchenlehrer gerade von besonderer Wichtigkeit schien, das nahm er in sie auf, während dasselbe bei Andern fehlt; und Anderes liess er weg, was Andere hervorhoben. So fehlt bei O. die Lehre von der Wiederkunft Christi; dagegen nennt er als feste Kirchenlehre die ihm so wichtigen Lehren von den guten und bösen Geistern und von der freien Selbstbestimmung aller vernünftigen Wesen, insbesondere auch des Menschen.

'I. 2, S. 792.

Die Gnosis des O. in ihren positiven Ausführungen.

Wenden wir uns nun nach dieser Einleitung zur Gnosis des O. in ihren positiven Ausführungen, und zwar zunächst zu seiner theologischen Gnosis.

a. Die theologische Gnosis des O.:

Als kirchliche Gotteslehre bezeichnet er: „dass Ein Gott ist, der Alles geschaffen und geordnet, und der aus dem Nichtsein Alles in's Dasein gerufen hat, der Gott aller Ge-

rechten von Adam an, und dass dieser Gott in den jüngsten Zeiten, wie er durch seine Propheten verheissen, den Herrn Jesum Christum gesandt. Dieser Gott, der gerechte und gute, der Vater unsers Herrn J. Christi, hat selbst das Gesetz und die Propheten, sowie das Evangelium gegeben und ist der Gott des A. und des N. Testamentes, der Propheten und der Apostel. Ferner: dass eben der Jesus Christus, der gekommen ist, vor aller Kreatur aus dem Vater geboren ist, und, nachdem er dem Vater als Organ der Weltschöpfung gedient, zuletzt sich erniedrigt hat und Mensch geworden ist.... Endlich, dass der h. Geist dem Vater und Sohn an Ehre und Würde gleich ist." ' ['Vorr. c. 4.]

Nicht so klar und bestimmt habe sich die Kirchenlehre darüber ausgesprochen, „wie Gott zu denken sei, ob körperlich und in irgend einer bestimmten Gestalt und Form, oder ob von einer ganz andern Natur als die Körper;" ' ['Vorr. c. 9.] ferner „ob der h. Geist für geboren oder ungeboren (geschaffen oder unerschaffen), oder ob er selbst auch für Gottes Sohn zu halten sei oder nicht." ' ['Vorr. c. 4.] Diess also sind nach O. die Punkte, über welche zu entscheiden der freien Forschung überlassen ist; was dagegen durch die Kirchenlehre schon bestimmt ist, das hat die Gnosis nur noch entweder rationell zu begründen oder weiter auszuführen.

Der absolute Gott;

Was nun in erster Linie die theologische Gnosis des O. beschäftigt, ist die Frage der Körperlichkeit oder Unkörperlichkeit Gottes. Dass O. sagen konnte, es sei diess ein Punkt, über den man in den Kirchen noch verschieden denke und lehre, beweist, wie noch lange nicht die Idee der Geistigkeit Gottes, diese Grundlehre des Christenthums, überall durchgedrungen war. Wir erinnern an den Bischof Melito von Sardes, von dem uns Eusebius' ['K. G. 4, 26.] berichtet, er habe eine eigene Abhandlung über die Körperlichkeit Gottes geschrieben; wir erinnern an Tertullian, dem, wie wahrscheinlich auch dem Melito, körperliches und substanzielles Sein so sehr ineinander floss, dass er ebenfalls aussprach, Gott sei körperlich zu denken, nur dass dieses Körperliche nicht in grob menschlicher, sondern in gotteswürdiger Weise zu denken sei;' ['vrgl. I. 2, S. 773.] möglich ist, dass diess nicht ohne Einwirkung der so einflussreichen

stoischen Philosophie war, von der O. an mehreren Stellen sagt, sie habe sich nicht zu dem Gottesbegriff, den uns die Vernunft an die Hand gebe, erheben, und ein einfaches, auf keine Weise zusammengesetztes und somit auch untheilbares Wesen sich denken können.' (c. Cels. 4, 15.) In der alexandrinischen Kirche selbst, wahrscheinlich unter der ungebildeteren Klasse der Christen, muss die Ansicht von der Körperlichkeit Gottes stark verbreitet gewesen sein; man berief sich auf 5 Moses 4, 24: „Gott ist ein verzehrend Feuer", und, seltsam genug, auf Joh. 4, 24: „Gott ist ein Geist" (pneuma, Hauch). Als ob Feuer und Geist, ruft O. aus, nur körperlich zu denken wären! „Was soll dann aber Gott verzehren, sofern er ein Feuer ist? Etwa körperliche Stoffe, wie Holz, Heu, Stoppeln? Was sagt man da Gotteswürdiges, dass Gott ein Feuer sein soll, das derlei Stoffe verzehrt? Wohl verzehrt er, — aber die schlechten Gedanken der Menschen, ihre sündlichen Gelüste, ihre schnöden Handlungen, wenn er sich in die Herzen der Gläubigen einsenkt und in denjenigen Seelen, die seines Wortes und seiner Weisheit fähig werden, zugleich mit seinem Sohne Wohnung macht,' (Joh. 14, 23.) alle ihre Leidenschaften und Fehler verzehrt, und sie sich zu einem reinen, seiner würdigen Tempel bildet." ' (de princ. I. 1, 2.) Joh. 4, 24 besage aber nach dem Zusammenhang gerade das Gegentheil von körperlich; denn „jene Worte sprach der Herr zu der Samaritanerin, welche meinte, auf dem Berge Garizim müsse Gott verehrt werden, — im Gegensatz zu der Meinung der Juden, dass Jerusalem die einzig rechte Stätte hiefür sei. Indem nun der Herr auf diese Meinung der Samaritanerin, die aus der Prärogative der körperlichen Orte urtheilte, wo Gott richtiger verehrt werde, ob von den Juden zu Jerusalem, oder von den Samaritanern auf dem Berge Garizim, antwortete: es kommt die Stunde, dass die wahren Verehrer Gottes den Vater weder in Jerusalem noch auf dem Berge Garizim anbeten werden, Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten, so hat er hiemit deutlich ausgedrückt, dass der, der dem Herrn folgen wolle, von jeder Präsumtion körperlicher Orte gänzlich abgehen müsse; ganz folgerichtig hat er zugleich dem Geist

die Wahrheit beigesellt; wie er nämlich dem Körperlichen den Geist, so hat er dem Schatten oder dem Bilde die Wahrheit entgegengestellt."[1] Das „Schauen" Gottes aber, wovon Matth. 5, 8 die Rede, sei nichts anderes als ein „Erkennen im Geiste"; denn „sehr häufig werden die Namen der Sinnesglieder auf die Seele übergetragen; so z. B. wenn man von Augen des Geistes spricht."[2]

Es sprechen somit, meint O., die Schriftzeugnisse, recht verstanden, für die Unkörperlichkeit Gottes; eben so entschieden aber auch die Vernunftgründe. Körperlich ist ihm gleichbedeutend mit materiell, zusammengesetzt, theilbar, wandelbar, veränderlich, corruptibel. „Erklärt man nun Gott für körperlich, so erklärt man ihn auch für materiell, da jeder Körper aus Materie besteht, und somit auch, da jede Materie corruptibel ist, für corruptibel."[3] Gott einen Körper beilegen, ihn zu einem Wesen machen, „das Farbe, Gestalt, Dichtigkeit und Grösse hat, wie diess die Eigenthümlichkeit aller körperlichen Wesen," — das heisst unserm Vater nichts anders als den Ungeschaffenen zu einem Geschaffenen, den Schöpfer zu einer Kreatur machen; denn alle Geschöpfe seien entweder selbst körperlich, oder, wenn diess auch nicht ihrer Natur nach, so doch in Körpern, oder an Körper gebunden. „Jenes Wesen allein, das Prinzip und Urgrund von Allem ist, aus welchem, durch welches und in welchem Alles ist, hat weder einen Körper, noch ist es in einem Körper, sondern ist ganz unkörperlich;"[4] denn wenn es körperlich wäre, so würde es auch als zusammengesetzt erscheinen, als vielerlei, nicht als das eine; „nun aber kann das Wesen, welches Prinzip von Allem ist, nicht als zusammengesetzt gedacht werden, weil sonst die Bestandtheile, aus denen alles, was ein Zusammengesetztes ist, zusammengesetzt ist, früher und älter als das selbst, was ihr Prinzip ist, erschienen."[5] Aber auch schon die Analogie des menschlichen Nus spreche für die Unkörperlichkeit Gottes. „Derselbe bedarf zu seiner Bethätigung keines körperlichen Ortes, oder sinnlicher Grösse, oder körperlicher Gestalt oder Farbe, noch irgend einer andern Eigenschaft des Körpers oder der Materie." Zwar „insofern wir Menschen ein aus der Vereinigung von

[1] Ib. I. 1, 4.
[2] Ib. I. 1, 9.
[3] Ib. II. 4, 3.
[4] Ib. IV, 27.
[5] Ib. I. 1, 6.

Seele und Leib zusammengesetztes lebendes Wesen sind, — denn nur auf diese Weise ist es uns möglich, auf der Erde zu wohnen, — besteht bei uns eine Wechselwirkung zwischen Seele und Leib; daher der Nus weniger kräftig und wirksam ist, wenn der Körper, durch Krankheit gestört und verwirrt, nicht mehr wie im gesunden Zustande ihm die gewöhnlichen Dienste leistet." Gott aber sei nicht zusammengesetzt. Somit — diess ist der Schluss der ganzen bisherigen Entwickelung — „darf Gott nicht als Körper oder als in einem Körper gedacht werden, sondern als rein intellektuelle, einfache Natur, die durchaus keinen Zusatz in sich zulässt, so dass von einem Mehr oder Minder die Rede bei ihr sein könnte, vielmehr ist er in jedem Sinne eine Monas und, dass ich so sage, eine Henas."

Aber nicht blos absolute Einfachheit oder Einzigkeit sei Gott im Gegensatz zu allem Körperlichen und Zusammengesetzten; sondern als solche auch ganz Geist, absoluter Geist, „die Quelle, aus der jede geistige Natur oder Vernunft ihren Ursprung hat."

ib. I. 1, 6.

O. ist einer der Hauptbekämpfer der Ansicht von der Körperlichkeit Gottes, wie grob oder wie fein (ätherisch) sie gedacht werden mag, einer der Hauptverfechter der Idee der absoluten Geistigkeit Gottes.

Ebenfalls im Gegensatz gegen die Ansicht, welche körperlich und wesenhaft einander zu substituiren liebte, ja recht eigentlich ein Extrem derselben ist es, wenn O. — mit Plato und dem Neuplatonismus — geneigt ist, selbst über den Begriff „Wesen" Gott, das höchste Gut, hinauszurücken und ihn lieber „überwesentlich" zu nennen, wie wohl er es gar gut weiss und es auch ausdrücklich sagt, „dass das Wesen im eigentlichen Sinn das ist, was ein bleibendes Sein hat und unkörperlich ist." Es ist diess zugleich in seiner Ansicht vom Logos-Sohn, dem recht eigentlich der Name Wesen, Wesen der Wesen, Leben, Licht u. s. w. zukomme, und von dem Verhältniss desselben zum Vater, der, als der höhere, vielmehr das Wesen-, Leben-, Licht-Gebende sei, mitbegründet (s. u.). „Es ist die Frage, ob Gott nicht überwesentlich sei und durch Macht und

Mittheilung das Wesen verleihe, denen er es durch seinen Logos verleiht, und (in erster Linie) seinem Logos selbst, und ob nicht vielmehr der Eingeborne und Erstgeborne der Schöpfung das Wesen des Wesens, das Urbild der Urbilder, und das Prinzip zu nennen sei, als über alles diess aber erhaben sein Vater, Gott." ' 'c. Cels. 6, 64.

„Wenn wir nun sagen, dass der Gott des All's einfach, unsichtbar, unkörperlich, Geist, oder vielmehr über Geist und Wesen sei, so sagen wir auch, dass er von nichts Anderem als von dem nach dem Bilde jenes Geistes (Nus) Geschaffenen erfasst werden könne." ' So gewiss es nun aber für O. 'c. Cels. 7, 38. ist, dass der Geist nur vom Geist erfasst werden kann, so gewiss ist ihm anderseits, dass der absolute Geist von dem menschlichen Geist, sofern dieser an den Körper gebunden ist, nicht völlig erfasst werden kann, dass Gott „unfassbar, unbegreiflich" für den Menschen ist, wiewohl er die Verwandtschaft des menschlichen Geistes mit dem göttlichen gerne anerkennt. „Was das auch immer ist, was wir von Gott zu ahnen oder zu erkennen vermögen, immerhin müssen wir glauben, dass er weit herrlicher, weit grösser sei, als das, was wir von ihm erkannt haben." Es sei gerade so, meint O., wie wenn man Einen, der kaum ein schwaches Licht ertragen könnte, über den Glanz und die Herrlichkeit der Sonne belehren wollte; man könnte ihm nur sagen, unendlich und unaussprechlich herrlicher als alles Licht, was er sehe, sei dieses Sonnenlicht. „So vermag unser Geist, nachdem er in den Kerker des Fleisches und Blutes eingeschlossen und vermöge der Theilnahme an solcher Materie stumpfer und schwächer geworden ist, trotz allem Vorzug, den er in Vergleich mit der körperlichen Natur hat, doch, wenn er zur Anschauung des Uebersinnlichen emporstrebt, kaum was ein Funke oder der Schein einer Leuchte. Was ist aber unter allem Uebersinnlichen und Intellektuellen so viel besser als Alles, so unaussprechlich und unendlich vorzüglich, als Gott, dessen Wesen vom menschlichen Geist, und wäre es auch der reinste und klarste, nicht erfasst und erschaut werden kann?" ' Und 'Ib. I. 1, 5. „nicht blos ist das, was in Gott ist, höher als Alles, wovon

die menschliche Natur weiss, sondern auch als das, was über
'c. Cels. 6, 62. ''de princ. IV, 35. sie hinausgeht.'... Jene Natur ist von ihr allein erkannt.“''
Indessen wenn wir auch Gott an sich nicht erfassen können,
so können wir doch aus seinen Offenbarungen einen Schluss
auf ihn ziehen. „Bisweilen können unsere Augen den Lichtstoff selbst, d. h. die Substanz der Sonne, nicht anschauen;
wenn wir aber ihren Wiederschein oder ihre Strahlen sehen,
die durch die Fenster oder auch sonstige Offnungen und
Ritzen hereindringen, so können wir daraus schliessen, wie
gross der Lichtheerd und die Lichtquelle selbst sein müsse.
So sind gleichsam Strahlen der Natur Gottes die Werke der
göttlichen Vorsehung und die Meisterkunst in diesem Weltganzen im Vergleich zu seinem Wesen und seiner Natur
selbst. Wenn daher auch unser Geist, Gott selbst, wie er ist,
durch sich selbst nicht schauen kann, so erkennt er doch aus
der Pracht und Schönheit seiner Werke und Geschöpfe den
'de princ. I. 1, 6. Vater des All's.“' O. erinnert an das Wort des Paulus:
„Wir sehen jetzt durch einen Spiegel und dunkel, dann aber
von Angesicht zu Angesicht.“ Und allerdings hofft er, wenn
Gott Alles in Allem sein werde, eine völligere, ja eine völlige
Erkenntniss Gottes (s. u. eschatologische Gnosis); jedenfalls
aber ist ihm, wie das die Art seiner Gnosis mit ihrer Stufenbildung ist, das Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht,
d. h. seines Wesens nicht ohne das Erkennen im Spiegel,
d. h. aus seiner Welt, möglich, vielmehr dieses die Stufe zu
jenem; „Gott hat seine unsichtbare und übersinnliche Natur in der sichtbaren und mit den Sinnen wahrnehmbaren
Natur abgedrückt, damit in ihr diejenigen, welche noch dieser Sphäre angehören, zur Anschauung der übersinnlichen
'Sel. in Ezech. c. 1. Natur erzogen und gebildet werden.“'

Eine so zu sagen mittlere Erkennbarkeit Gottes für den
Menschen hienieden behauptet daher O. auch gegen diejenigen
die den Satz aussprachen, dass Gott auch nicht mit dem Logos
(mit keinem Verstand und Wort) zu erreichen sei. „Wenn
der Logos in uns gemeint wird, sei es der innerliche, oder
der äusserliche, der ausgesprochene, so sagen auch wir, dass
Gott nicht (adäquat) zu erreichen sei.“ Ein Anderes sei es
aber mit dem Logos Gottes; das Wort, das im Anfang bei

Gott gewesen, erkenne ihn nicht blos für sich selbst, sondern mache ihn auch denen erkennbar, welchen es ihn offenbaren wolle. Auch unnennbar sei Gott nicht, wie Celsus wolle; „allerdings wenn er das sagen will, dass kein Wort, kein Name im Stande sei, die Eigenschaften Gottes (vollkommen) auszudrücken, so hat er recht;... nicht aber, wenn die Nennbarkeit Gottes nur so viel sagen will: so weit es möglich ist, durch Bezeichnungen einige Eigenschaften Gottes ausdrücken, um dem Zuhörer Anleitung zu geben und ihm behülflich zu sein, Gott zu denken, so weit es der menschlichen Natur möglich ist."'

'c. Cels. 6. 65.

In diesem Sinne kann man nach O. mit Recht auch von Eigenschaften Gottes reden: sie sind die Strahlen, in denen sich uns die eine mit unserm Geistesauge nicht zu erreichende noch anzuschauende Gottessonne bricht. Nur aber müssen sie auf eine der Sache entsprechende, gotteswürdige Weise gefasst werden.'

'de orat. c. 22.

Dazu rechnet O. in erster Linie, dass alles Vermenschlichende entfernt werde; und wenn die h. Schrift, bemüht er sich zu zeigen, von Reue, Zorn, einem Herabsteigen Gottes u. dgl. spreche, so habe man sich zu hüten, diess im buchstäblichen Sinne zu nehmen. „Wenn Celsus über Stellen der h. Schrift spottet, worin Gott nach Menschenart dargestellt wird, als zürne er den Gottlosen und drohe den Sündern, so bemerken wir ihm, dass er diess nicht versteht. Die Sache ist diese: Wie wir, wenn wir mit unmündigen Kindern zu thun haben, nicht das Höchste, was wir zu sagen vermöchten, sagen, sondern ihrer Schwachheit uns akkomodirend so reden und thun, wie wir glauben, dass es zu der Besserung der Kinder, als Kinder, am zweckmässigsten sei, so verfährt das Wort Gottes in der Schrift: es misst und richtet nach der Fassungskraft der Leser und so, wie es ihnen förderlich ist, seine Heilslehre ein.... Es würde gewiss der grossen Masse nicht gedient sein, wenn Gott das, was er den Menschen sagen wollte, so wie es ihm (nicht so wie es ihnen) angemessen wäre, hätte vorbringen wollen."' Uebrigens finde sich in der Schrift und oft in der einen und selben Stelle neben jenem Anthropopathischen auch Pneumatisches

'c. Cels. 4, 71.

für die Pneumatiker, so dass man über die bildliche und pädagogische Bedeutung von jenem nicht in Zweifel sein könne. „So oft wir daher von einem Zorn Gottes reden, so meinen wir dabei keinen Affekt in Gott, sondern eine strengere Erziehungsweise Gottes mit den Menschen, die sich so vieler und schwerer Sünden schuldig gemacht haben."[1] Affekte, Veränderungen seien in Gott so wenig zu setzen, dass er vielmehr gedacht werden müsse als der Unwandelbare, „der immer derselbe bleibt, aber das Wandelbare regiert, wie es dessen Natur verlangt und es zu regieren sein Logos für gut findet."[2]

[1] Ib. 4, 72; de princ. II. 4, 4.

[2] c. Cels. 6, 63.

Eben darum ist auch nach O. kein Gegensatz zwischen den göttlichen Eigenschaften, die Güte nicht der Gerechtigkeit entgegengesetzt, wie die Marcioniten wollen, welche die Gerechtigkeit als die ausschliessende Eigenschaft des Schöpfer-Demiurg, des Gottes des A. Testamentes, die Güte als die des bisher unbekannten, nun durch Christus geoffenbarten wahren und höchsten Gottes fassen. „Sie glauben, die Güte sei eine solche Eigenschaft, wornach es allen gut gehen müsse, auch wenn Einer dessen unwürdig wäre und Gutes zu erlangen nicht verdiente." Nicht dass O. mit dieser Definition nicht einverstanden wäre; aber damit ist er es nicht, wenn sie, den Begriff des Gutgehens falsch anwendend, „dafür halten, dem gehe es nicht gut, der etwas Hartes oder Trauriges zu erleiden habe." Ebenso sei es mit der Gerechtigkeit, „die sie für die Eigenschaft halten, welche jedem nach Verdienst zumesse." Nicht dass diese Definition falsch wäre; aber „sie legen sie nicht richtig aus; sie glauben nämlich, dass er den Guten Gutes den Bösen Böses erweisen müsse, das heisst in ihrem Sinn, dass der Gerechte mit den Bösen es nicht gut meine, sondern von einer Art Hass gegen sie getrieben werde.[3]... Sie müssen aber wissen, dass die Gerechtigkeit etwas Gutes ist wie die Güte, und dass der Gott, welcher jedem nach Verdienst gibt, nicht aus Hass gegen die Bösen über die Bösen Uebels verhängt, sondern darum, weil die, so sich verfehlt haben, es bedürfen, durch strengere Mittel geheilt zu werden, wesshalb er eben zu dem greift, was zwar für den Augenblick Schmerz bringend

[3] de princ. II. 5, 1.

zu sein scheint, aber doch die Besserung in Aussicht stellt." Somit „ist der gerechte und der gütige Gott ein und derselbe, der wohlthut mit Gerechtigkeit und mit Güte straft, sofern weder Güte ohne Gerechtigkeit, noch Gerechtigkeit ohne Güte die Würde der göttlichen Natur bezeichnen kann."' Es ist also die Gerechtigkeit Gottes wesentlich durchaus nicht verschieden von der Güte; sie ist nur eine modifizirte Güte mit Rücksicht auf die sittliche Beschaffenheit der Menschen und auf die Mittel, die sie anwendet, sie ist die erziehende Güte; — ein in den Anschauungen des O. besonders auch von den letzten Dingen fruchtbarer Gedanke.

'Ib. II. 5, 3.

Man sieht: wenn man nach O. einen richtigen Begriff von den göttlichen Eigenschaften und in ihnen von Gott selbst gewinnen will, so muss man sie in und miteinander fassen, so dass sie sich die eine durch die andere näher bestimmen. Diess hat O. auch noch an der göttlichen Allmacht nachzuweisen versucht. „Wir glauben allerdings, dass Gott Alles könne, aber nur nicht auf Kosten seiner Gottheit, seiner Weisheit, seiner Güte."' Tiefsinnig ist insbesondere der Gedanke, (den er zwar zunächst nur in Bezug auf das Verhältniss des Vaters zum Logos angewendet (s. u.), der aber seine Wahrheit nur in der Sphäre der göttlichen Eigenschaften haben kann), dass die Allmacht durch die Weisheit wirke, dass hiedurch jene Eigenschaft, wenigstens in der sittlichen Welt, ihren Charakter als Naturgewalt verliere, und dass hierin eine Ausgleichung zwischen der bestimmenden Macht Gottes und der Freiheit der sittlichen Wesen liege.

'c. Cels. 3, 70.

Um so eigenthümlicher ist seine Meinung von dem Verhältniss der Allmacht zur Allwissenheit und von dieser letztern Eigenschaft selbst. Von der Ansicht ausgehend, dass alles, was gewusst und erkannt, also von dem Verstand umfasst werde, ein Umfasstes, Begrenztes sei, kömmt er zu dem Schlusse, dass die göttliche Allwissenheit, als Wissenheit von Allem, nicht ein Unbegrenztes umfassen könne, eben weil das Unbegrenzte nicht mehr umfasst, d. h. erkannt werden könne. Durch die Allwissenheit be-

stimmt, sei daher auch die göttliche Allmacht begrenzt und habe im Uranfang nicht eine unendliche Welt, sondern nur eine Reihe endlicher Welten und eine bestimmte Zahl von Geschöpfen zur Existenz bestimmt (s. u.). Und nicht blos auf die Weltschöpfung, sondern auf das Wesen Gottes selbst trägt diess O. über, so dass dieses nicht mehr als ein unendliches erscheint, weil es sonst von Gottes eigenem Bewusstsein nicht mehr umfasst werden könnte; „denn was seiner Natur nach unbegrenzt ist, das zu umfassen, ist der Erkenntniss nicht möglich, die ihrer Natur nach das Erkennbare begrenzt."' Diese Bestimmung, durch welche in Gottes Bewusstsein eine Schranke, ein endliches Moment gesetzt wird, ist um so auffallender bei O., als sie mit den anderweitigen Bestimmungen desselben von der Unfassbarkeit Gottes in Widerspruch steht, um von noch anderen Widersprüchen, die sich erst im Verlauf des Systems ergeben werden, nicht zu sprechen. Offenbar hat O. hier menschliche Kategorien auf Gott übergetragen, wie schon Augustin (de civ. dei 12, 17) bemerkt hat. —

'Comm. in Matth. 13, 1.

der Logos-Sohn;

Einen Hauptgegenstand der theologischen Gnosis des O. bildet nun aber die Logoslehre, die ja recht eigentlich ein alexandrinisches Gewächs ist. O. hätte nicht der Alexandriner sein müssen, der er war, wenn er sich nicht mit besonderer Vorliebe diesem Theologumenon zugewandt hätte, das übrigens seit Justin die Kirchenväter insgemein, auch diejenigen von nicht alexandrinischer Richtung wie einen Tertullian, vielfach beschäftigte.

Eine rationelle Begründung desselben, die man von ihm gemäss der Aufgabe, die er der Gnosis stellte, erwarten dürfte, hat zwar O. so wenig als Tertullian gegeben; indessen, wie man aus seiner Darstellung sieht, sind es doch ungefähr dieselben Gründe, die einem Justin wie einem Tertullian hiebei vorschwebten.' Einmal nämlich ist es ein positiv christliches Interesse; indem er von dem Begriff des Logos und einer metaphysischen Gottes-Sohnschaft ausgeht und auf Jesus diess überträgt, will er dadurch den Stifter der christlichen Religion so hoch als möglich erheben, um so das Christenthum als reinste, als vollkommenste Gottesoffenbarung

'vrgl. I. 1, S. 206.

erscheinen zu lassen. Zu diesem christlichen Interesse tritt, wenn wir so sagen dürfen, ein philosophisches, das, wenn auch nicht auf der Gottesidee an und für sich, auf dem immanenten Verhältniss Gottes zu sich selbst, so doch auf dem Verhältniss Gottes zur Welt und der Welt zu Gott, das eines Mittlers bedürfe, beruht. Es war eine Zeitvorstellung, dass der absolute Gott an und für sich zu hoch stehe, um sich mit einer endlichen Welt zu vermitteln, dass er, „das schlechthin Eine und Einfache" und Unveränderliche, nicht unmittelbarer Grund einer Vielheit wandelbarer Dinge werden könne; und ebenso, dass die kreatürliche Welt zu niedrig stehe, um den absoluten, ungeschaffenen Gott an und für sich und unmittelbar fassen zu können. Wie nun jenes vermeintlich christliche und dieses vermeintlich philosophische Interesse einander trefflich entgegen kamen, ja sich gegenseitig den grössten Vorschub leisteten, liegt auf der Hand. Logos Gottes, (metaphysischer) Sohn Gottes und Jesus Christus werden von O. geradezu identifizirt (s. u.).

Wenn O. sich weniger in eine Begründung einlässt, so ist er dagegen um so ausführlicher über den Begriff, den er sich von diesem Logos-Christus macht. Er thut diess in der Regel an der Hand und in Erklärung von Schriftstellen, die er hierauf bezieht. Hiernach ist ihm der Logos-Sohn-Christus derjenige, durch den und in dem der absolute Gott sich offenbart als in seinem Abglanz und Ebenbild; er ist ihm der Inbegriff der göttlichen (auf eine Welt gerichteten) Ideen, gleichsam die ideale Einheit der Welt, derjenige, „der die Urbilder und Anfänge der ganzen Schöpfung in sich präformirt und enthält"', die Weisheit Prov. 7., d. h. die in ihm zur Einheit verbundene Gesammtheit der urbildlichen und weltbildenden Gedanken Gottes;' und wie er alle Dinge urbildlich in sich schliesst, so ist er es auch, durch den und in dem Alles, Sichtbares und Unsichtbares, erschaffen wurde, — nach Joh. 1, 3; Psl. 53, 6; „er selbst vor Allen, das Haupt;"' er ist es, zu dem der Vater spricht 1 Mos. 1, 3. 6: es werde Licht! es werde die Feste u. s. w.; er, den der Vater anredet in den Worten: lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei. „Das Wort aber hat alle Dinge

'de princ. I. 2, 3.

'In Joh. 1, 22.

'ib. 4, 30.

so gemacht, wie ihm sein Vater zu machen aufgetragen hat."' Er ist aber auch von allem, was (durch ihn geworden) ist, der immerwährende Lebensgrund, die Wahrheit und das Gute; denn „wie könnte leben, was geschaffen ist, wenn nicht aus dem Leben? wie könnte das, was ist, in Wahrheit bestehen, wenn es nicht aus der Wahrheit käme?"' Insbesondere ist er nach O. die Quelle und das Prinzip alles Logischen in der Welt und dessen objektive Einheit.' Er ist der Offenbarer des verborgenen Gottes; denn „wie Niemand den Ungeschaffnen und Erstgebornen aller Kreatur nach Würden erkennen kann als der Vater, der ihn gezeugt hat, so auch Niemand den Vater, als das lebendige Wort, seine Weisheit und Wahrheit; dieses ist es, das die Finsterniss, worein der Vater sich wie in einem Gezelt verborgen hat,' zertheilt und den Abgrund aufdeckt, womit der Vater wie mit einem Gewand bedeckt ist; und wenn es so den Vater offenbart, so erkennt ihn, wer ihn zu erkennen und zu fassen im Stande ist."'

'c. Cels. 2, 9. 'de princ. I. 2, 4. 'ib; In Joh. 2, 2.; c. Cels. 5, 39. 'Psl. 18, 12. 'c. Cels. 6, 17; de princ. I. 2, 3.

Dass nun aber dieser Logos Gottes nicht etwa nur eine Eigenschaft Gottes sei, sondern Hypostase, behauptet O. auf's Entschiedenste.' Wie hätte er anders können, da ihm Logos und Sohn Gottes und Christus identisch sind! Er gibt aber auch einen rationellen Grund an, in dem er mit Tertullian' zusammentrifft. Die göttlichen Ideen, welche die logischen Samen aller Dinge in sich enthalten, die Weisheit Gottes des absoluten habe nicht in leeren und wesenlosen Gedankendingen ihr Bestehen nach Art der Vorstellungen der Menschen; sondern sie sei eine lebendige und gleichsam beseelte; um diess zu begreifen, müsse man nur festhalten, dass die göttliche Weisheit über alle Kreatur erhaben sei.'

'de princ. I. 2, 2. 'vrgl. I. 2, S. 569. 'In Joh. 1, 39.

Sofern der Logos-Sohn ein hypostatisches Sein habe, sei er vom Vater gezeugt. Indem O. diess ausspricht, ist aber sein Bemühen, seiner geistigeren Tendenz gemäss, darauf gerichtet, jede sinnliche Vorstellung oder Analogie abzuweisen; „es muss vielmehr etwas Einzigartiges und Gotteswürdiges sein, für das durchaus keine Analogie nicht blos in den wirklichen Dingen, sondern nicht einmal in Gedanken gefunden werden kann."' Daher ist er auch gegen jede ema-

'de princ. I. 2, 4.

natistische Vorstellung, die den Zeugenden wie den Gezeugten zu etwas Körperlichem macht; es könne weder von einem Substanzverlust des Vaters in Folge der Zeugung, noch von einer Theilung seines Wesens oder einer Trennung desselben die Rede sein.' Vielmehr „ist mit Ausschliessung aller körperlichen Vorstellung zu sagen, das Wort und die Weisheit sei aus dem Unkörperlichen und Unsichtbaren erzeugt worden, wie der Wille aus dem Geiste hervorgeht; man könnte daher ebenso gut von einem Sohn der Liebe sprechen, sofern er ein Sohn des Willens Gottes ist.'... Denn nach meinem Dafürhalten muss der Wille des Vaters hinreichen zum Dasein dessen, was er will; und so wird denn auch das Dasein des Sohnes von ihm erzeugt." ' Dass O. in der Regel den Ausdruck: „gezeugt aus dem Wesen des Vaters" vermeidet, diess thut er darum, weil von so vielen der Begriff des Wesens mit dem einer körperlichen Substanz vermischt wurde, so dass man daraus folgerte, durch die Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters sei dieses um so Vieles vermindert worden.' Wenn er nun gleichwohl den Logos-Sohn Sohn „von Natur, nicht durch Adoption" nennt und eine Zeugung aus dem Wesen des Vaters nicht verneint (Fragm. in Epist. ad Hebr.), so geschieht diess in dem Sinne, dass das Wesen Gottes als Geist und der Prozess der Zeugung rein geistig gefasst werde.

' de princ. IV, 28
' Ib.
' Ib. I. 2, 6.
' In Joh. 20, 16.

Diess ist die Anschauung des O. vom Logos. Offenbar ist ihm, wie den andern vornizänischen Kirchenvätern, der Logos-Christus nicht blos ein moralischer, sondern auch ein metaphysischer Mittler, „der zwischen der Natur des Ungeschaffenen und derjenigen alles Geschaffenen mitten inne steht" ' und einerseits vom göttlichen Wesen alles das an sich hat, dessen er bedarf, um dieser Mittler zu sein, anderseits es aber, so zu sagen, in verjüngtem Massstabe hat, weil er so nur für das Kreatürliche ein Mittler sein kann. In diesem Sinne deutet er Hebr. 1, 3, wo der Logos-Sohn-Christus der Abglanz der Herrlichkeit Gottes heisse. Einerseits liegt ihm darin die Ewigkeit desselben (s. u.), die Ebenbildlichkeit mit Gott; anderseits aber auch die Verschiedenheit und insofern die Möglichkeit, das Absolute einer kreatürli-

' c. Cels. 3, 34.

chen Welt zugänglich zu machen. „Der Abglanz nämlich ist dasjenige, wodurch das Licht an sich wahrgenommen und erkannt wird. Indem dieser Glanz die schwachen und vergänglichen Augen der Sterblichen sanfter und zarter berührt und allmälig gleichsam lehrt und gewöhnt, die Klarheit des Lichtes zu ertragen, durch Entfernung alles dessen, was das Sehen verdeckt und hindert, macht er sie fähig, die Herrlichkeit des Lichtes aufzunehmen; eine Art Mittler zwischen den Menschen und dem Licht."' Dieser Begriff eines Mittlers, Mittel-, Zwischen- und Untergottes bricht überall durch in der Anschauung des O. vom Logos-Christus. Wenn er erklärt, wiefern dieser das Bild des unsichtbaren Gottes Hebr. 1, 3 heisse, so spricht er sich ganz wie oben vom Licht und Glanz aus. „Es ist, wie wenn es eine Bildsäule gäbe, die vermöge ihrer Grösse den ganzen Erdkreis einnähme, und vermöge ihrer Unermesslichkeit von Niemandem in der Anschauung umfasst werden könnte; und es würde eine andere Bildsäule in Gliederbau und in Gesichtszügen, Gestalt und Stoff zwar durchaus gleich errichtet, nur dass sie nicht so unermesslich gross wäre, damit, wer jene unermessliche nicht anschauen könnte, doch diese sehen und somit bekennen könnte, er habe auch jene gesehen."' Der Logos-Sohn ist somit allerdings das Leben, das Licht, die Wahrheit, aber nur für die Kreatur, mit dem Vater verglichen, der allein die Wahrheit, das Leben im absoluten Sinne, oder, wie O. sich ausdrückt „der Vater der Wahrheit, des Lichts" u. s. f. ist,' nicht diess selbst, sondern nur Bild desselben; also im Verhältniss zu uns die Urwahrheit, das Urleben, doch im Verhältniss zum Vater nicht anders Wahrheit, als es die Wahrheit in uns im Verhältniss zu der seinigen (des Logos) ist.

'de princ. I. 2, 7.

'de princ. I. 2, 8.

'In Joh. 2, 18.

Gemäss dieser Anschauung ist auch das Verhältniss, in das O. den Logos-Sohn zum Vater setzt, und sind die Eigenschaften und Attribute, die er ihm beilegt.

Er nennt ihn „Gott", dem höchsten Gott vollkommen ebenbildlich, sogar gleichen Wesens mit ihm, „ungeschaffen,"' denn „Nichts ist, was nicht geschaffen ist, ausser der Natur des Vaters, des Sohnes und des Geistes."' Er

'c. Cels. 6, 17.

'de princ. IV, 35.

sagt von ihm aus, dass er allmächtig sei; denn „wie es Niemand anstössig findet, dass Christus Gott sei, wenn der Vater Gott ist, so darf man sich auch daran nicht stossen, dass der Sohn Gottes allmächtig genannt wird, wenn der Vater allmächtig heisst."' Lieber aber möchte er sagen mit Beziehung auf Psl. 103, 24; Joh. 1, 3; Phil. 2, 10: der Vater sei allmächtig „durch" den Sohn, der die Weisheit ist. Und in Prov. 7, 25: die Weisheit (d. h. in den Gedanken des O. der Logos-Sohn) sei ein Erguss der Glorie des allmächtigen Gottes, findet er angedeutet, „dass auch an der Glorie der Allmacht die Weisheit, durch welche Gott allmächtig ist, mitbetheiligt sei." Er meint diess so: „durch die Weisheit, welche Christus ist, hat Gott die Macht über Alles nicht blos vermöge der Autorität des Herrschenden, sondern auch durch die freiwillige Dienstschaft der Unterworfenen; und das ist die lauterste und reinste Herrlichkeit der Allmacht, dass durch das Wort und die Weisheit, nicht durch Gewalt und Nothwendigkeit, Alles unterthan ist."' Ebenso nennt er den Logos-Sohn allgegenwärtig; denn „wie Christus, sofern er das Wort, die Weisheit, die Gerechtigkeit u. s. w. ist, in Paulus war,' so war er ohne Zweifel auch in Petrus und den Andern und so ist er in den Engeln und Erzengeln, nur in den Verschiedenen auf verschiedene Weise, wie es der sittliche Werth eines Jeden zulässt."'

'de princ. I. 2, 10.
'Ib.
'2 Cor. 13, 3; Gal. 2, 20.
'de princ. IV, 29.

Vor Allem ist es aber das Prädikat der Ewigkeit, das dem Sohne zuzueignen O. sich angelegen sein lässt. „Es war nie eine Zeit, da der Sohn nicht war;"' — eine Formel, deren sich übrigens O. nur gegensätzlich bedient und von der er selbst erklärt, dass sie unangemessen sei, sofern sie das Ewige in zeitlichen Kategorien („nie, da, war") ausdrücke.' Vielmehr „ist jeder Anfang, der genannt oder auch nur gedacht werden kann, auszuschliessen, wenn von der Zeugung des Sohnes die Rede ist."' Die Gründe, womit O. diese Ewigkeit des Logos-Sohnes motivirt, sind theils aus seinem Gottes-, theils aus seinem Welt-Begriff hergenommen. Es liege im Wesen Gottes als des vollkommenen, dass er das, was zu seiner Vollkommenheit gehöre, auch immer habe; diess aber sei das Wort, die Weisheit. „Weil Gott

'de princ. I. 2, 9.
'de princ. IV, 28.
'Ib. I. 2, 2.

immer wollte und konnte, so hat nie ein Grund oder eine Möglichkeit sein können, dass er nicht das, was er Gutes wollte, immer gehabt hätte. Daraus erhellt, dass der Logos immer war und keinen Anfang hat als Gott selbst."' So gewiss die Weisheit Gott immanent sei, so gewiss müsse auch der Logos, der die Weisheit, ewig und von Ewigkeit von dem Vater gezeugt sein. „Wer der Weisheit einen Anfang gibt, der bedenke, dass er sich noch mehr gegen den ungezeugten Vater selbst versündigt, sofern er läugnet, dass derselbe immer Vater gewesen sei und das Wort gezeugt und die Weisheit gehabt habe.'... Wer annähme, dass Gott auch nur einen Moment ausser der Zeugung der Weisheit gewesen, der müsste konsequent glauben, Gott habe entweder die Weisheit vorher nicht zeugen können, ehe er sie zeugte, oder zwar können, aber nicht wollen; — was beides gleich Gottes unwürdig.'... Sagen: es war eine Zeit, da der Sohn nicht war, heisst nichts anders als: es war einmal eine Zeit, da die Weisheit, die Vernunft, das Leben nicht war, da in diesem allem das Wesen des Vaters vollkommen begriffen ist; denn das kann nicht von ihm und seinem Wesen getrennt gedacht werden. In der Vorstellung ist es zwar ein Mehreres, in der Sache und dem Wesen nach ist es Eins, und eben darin besteht die Fülle der Gottheit."' O. bedient sich auch der bildlichen Ausdrücke von Licht und Glanz. „Die Erzeugung ist so ewig und immerwährend, wie der Glanz aus dem Licht erzeugt wird.... Gott ist Licht nach Johannes;' der Glanz dieses Lichtes ist also der Eingeborne, der unzertrennbar, wie der Glanz aus dem Licht, aus dem Vater hervorgeht und die ganze Welt erleuchtet."' Wenn nun das Licht ewig ist, so muss der Glanz auch ewig sein.

'de princ. I. 2, 9.

'de princ. I. 2, 3.

'ib. I. 2, 2.

'ib. IV, 28.

'1 Joh. 1, 5.

'ib. I. 2, 7.

Die Ewigkeit des Logos-Sohnes motivirt O. nicht blos durch seinen Gottes-, sondern auch durch seinen Welt-Begriff, d. h. durch seine Ansicht von der ewigen Schöpfung der Welt, welche die Ewigkeit des Logos als dessen, durch den diese Welt geschaffen worden, nothwendig bedingt.

Wenn O. von einer ewigen Zeugung des Sohnes redet, so denkt er sich diese aber nicht etwa als eine einmalige, in der Ewigkeit vollzogene; es hat der Vater ihn nicht ge-

zeugt und dann von sich entlassen, sondern er zeugt ihn immerwährend, in zeitloser Gegenwart. So wenig das Licht je ohne den Glanz ist, so wenig ist die Zeugung ein vorübergehender, schlechthin geschehener Akt, sondern als fortdauernde, ewige Wirkung einer ewigen Ursache, einer mit dem Wesen Gottes identischen Thätigkeit zu betrachten. —

Diess ist die eine Seite der O.'schen Darstellung des Verhältnisses des Logos-Sohnes zum Vater. In ihr ist unser Alexandriner bemüht, den Sohn ganz in die Sphäre des Vaters zu rücken. Dieser Auffassung tritt nun aber eine andere zur Seite oder gegenüber, durch welche der Logos-Sohn dem Vater völlig untergeordnet wird. Er ist wohl Gott, aber nicht „der" Gott, wofür sich O. auf den schon im Ev. Johannis, im Prolog, gemachten Unterschied beruft, wo mit gutem Bedacht das Wort „Gott" bald mit, bald ohne Artikel gebraucht sei, das eine Mal mit dem Artikel, wo der Name Gott den Ungezeugten, den Ungewordenen, die erste Ursache aller Dinge bezeichnen solle, das andere Mal ohne den Artikel, wenn der Logos Gott genannt werde, der nicht durch sich selbst Gott sei, wie der absolute Gott, sondern nur durch Theilnahme an der Gottheit desselben.' Der Vater aller Dinge ist absolut aus und durch sich selbst Gott; der Logos-Sohn hat den Grund seines Daseins und Gottseins im Vater, durch den er ist und hat, was er ist und hat.' Der absolute Gott, der Vater, ist wie ungezeugt so ungeschaffen,' der Sohn „ein Geschöpf" nach Prov. 8, 22: „der Herr hat mich geschaffen im Anfang seiner Wege zu seinen Werken;" und wenn von O. (s. o.) der Sohn auch ungeschaffen genannt wird, so ist diess nicht im strengen Sinn zu verstehen, sondern nur in dem, dass er nicht wie die kreatürlichen Dinge aus dem „Nichtseienden" geschaffen wurde, sondern „seine Subsistenz vom Vater selbst unmittelbar ausgeht wie der Glanz vom Lichte, unzeitlich, ohne irgend einen andern Anfang als vom Vater selbst."' Wie so der Vater das wirkende Prinzip des Sohnes, so ist dieser der getreue und unbefleckte Reflex des Vaters, der Spiegel von dessen Macht und Wirksamkeit. „Wie nun in einem Spiegel alle die Bewegungen oder Handlungen dessen, der in ihn hinein-

'In Joh. 2, 2; c. Cels. 8, 14.

'de princ. I. 2, 2.

'In Joh. 2, 6.

'de princ. I. 2, 11.

schaut, wiedergegeben werden, so drückt auch das Bild, das durch den Spiegel zurückgeworfen wird, ganz dieselben Bewegungen und Handlungen aus, in keinem Stück abweichend."' [ib. I. 2, 12.] Somit „ist nicht ein anderes Thun des Vaters und ein anderes des Sohnes, sondern in Allem, so zu sagen, eine und dieselbe Bewegung in Beiden,"' [ib.] aktiv ausgehend vom Vater und im Sohn reflectirt und von ihm aufgenommen und durch ihn vollzogen nach Aussen; „es gibt nicht ein anderes besonderes Gutsein im Sohne als das des Vaters."' [ib. I. 2, 13.] Unmerklich, wie man sieht, geht hier die metaphysische Einheit des Sohnes mit dem Vater in die moralische über. „Der Hypostase nach zwei Dinge sind der Vater und der Sohn doch Eins durch die Uebereinstimmung und Identität des Willens,"' [c. Cels. 8, 12; In Joh. 13, 36; vrgl. o. S. 169.] welche eine persönliche Verschiedenheit ebenso gut zulasse, wie wenn es von den Gläubigen heisst: sie waren Ein Herz und Eine Seele.

Der Logos-Sohn ist also nicht Gott im absoluten Sinne, d. h. nicht der aus und durch sich selbst seiende Gott, nicht der Gott über Alles, sondern (nur) Gott nächst dem allerhöchsten Gott und Vater „der zweite Gott."' [vrgl. Justin I. 1, S. 209.] O. beruft sich dafür auf die Aussprüche Christi selbst, auf Joh. 14, 28: „der Vater ist grösser als ich"; auf Joh. 17, 3: „dass sie erkennen dich, den einigen wahren Gott", und auf Marc. 10, 18: „Niemand ist gut als der Eine Gott, der Vater."' [de orat. c. 15; c. Cels. 2, 9; 5, 39.] Wie der Logos-Sohn unendlich erhaben ist über alle Geschöpfe, auch über die höchsten, sofern sie durch ihn geschaffen und veränderlich und wandelbar sind und daher auch das Gute nicht substanziell, sondern accidenziell, somit nicht unverlierbar haben wie der Sohn, der unwandelbar ist und so auch das Gute hat,' [de princ. I. 2, 10.] so ist hinwiederum über ihn selbst der Vater erhaben.

Demgemäss „ist, wenn wir anders wissen, was ein Gebet ist, an kein Geschöpf dasselbe zu richten, nicht einmal an Christus selbst, sondern allein an den absoluten Gott.' [vrgl. S. 76.] Wenn aber zu dem Vater allein zu beten ist, so doch nicht ohne den Hohenpriester; vielmehr bringen die Heiligen ihre Gebete, Fürbitten und Danksagungen durch Christum Gott dar; denn er selbst hat uns gelehrt, dass wir in seinem Namen bitten und beten sollen."' [de orat. c. 15.] Wenn daher O. auch wohl sagt: „wir verehren den Einen Gott und den Einen Sohn, den Logos und das Abbild

desselben, soviel wir vermögen, mit Anrufungen und Gebeten", so erklärt er selbst unmittelbar, wie er diess verstehe, indem er fortfährt: „wir bringen nämlich dem absoluten Gotte unsere Gebete dar durch seinen Eingebornen; an diesen wenden wir uns zuvörderst, indem wir ihn, der die Versöhnung für unsere Sünden ist, bitten, als Hoherpriester unsere Gebete und Opfer dem absoluten Gott darzubringen."' Ein ander Mal sagt er geradezu: „wenn wir die eigentliche und strenge und die uneigentliche und missbräuchliche Bedeutung des Wortes: zu Jemandem beten, zu unterscheiden vermögen, so können wir allerdings auch sagen, dass wir unsere Gebete, Opfer, Fürbitten und Danksagungen dem Logos selbst darbringen."'

'c. Cels. 8, 13. 26.

'c. Cels. 5, 4.

Auf diese Weise glaubte O. denen gegenüber, „welche aus Furcht, zwei Götter einzuführen' entweder eine vom Vater verschiedene Eigenpersönlichkeit des Sohnes leugnen und sagen, er sei Gott, Sohn aber heisse er nur dem Namen nach (die Patripassianer), oder die Gottheit des Sohnes läugnen, dagegen aber seine Eigenpersönlichkeit und sein besonderes vom Vater verschiedenes Sein setzen,"' sowohl die Gottheit als die Eigenpersönliehkeit des Sohnes zu wahren. Auf diese Weise glaubte er auch trotz der Annahme der Gottheit des Sohnes und dessen Eigenpersönlichkeit das oberste Prinzip des Christenthums, das monarchische oder monotheistische, zu retten, und den Celsus, der den Christen vorhielt, dass sie durch ihre Lehre von der Gottheit Christi gegen ihr eigenes monotheistisches Bekenntniss sich versündigten,' widerlegen zu können.

'vrgl. I, 2, S. 566.

'In Joh. 2, 2.

'c. Cels. 8, 12.

Wer aber sieht nicht sofort, dass O., indem er von dem absolut aus sich selbst seienden Gott einen andern (den Logos-Sohn) unterschied, der zwar dasselbe Wesen mit dem ersteren gemein, es aber nicht aus sich selbst, sondern von demselben empfangen, durch Mittheilung und Theilnahme habe, es gleichsam von ihm „an sich ziehe und aus ihm schöpfe", dass O. hier in dem Gottesbegriff eine Unterscheidung einführte, wie sie zwar jener Zeit, der heidnischen wie der christlichen, allerdings nicht fremd war, die aber unvollziehbar und mit einem reinen Gottesbegriff unvereinbar ist? Entweder ist Gott eben diess, dass er absolut aus sich selbst ist, was er ist, oder, wenn

er diess nicht ist, so ist er nicht Gott. In der That, der Logos-Gott des O. ist, wie schon gesagt, ein Mittleres zwischen dem absoluten Gott und der Kreatur, wesshalb er bald „ungeschaffen“, bald „ein Geschöpf“ bei ihm heisst; er ist der Erste bei und nach Gott und der Erstgeborne aller Kreatur, „das älteste aller Geschöpfe,“' „das Abbild Gottes und das erste urbildliche Bild aller übrigen Götter,' die seine Abbilder und nach ihm gemacht sind,“' d. h. der obersten Wesen in der Reihe der geschaffenen Geister, die sein Bild gleichsam auf einer niedrigeren Stufe darstellen.

'c. Cels. 5, 37. 'Psl. 82, 6. 'In Joh. 2, 2.

Nicht dass diese Anschauung eine dem O. eigenthümliche gewesen wäre; sie ist diejenige aller bisherigen Kirchenlehrer, welche den Logos-Sohn Christus weder schlechthin wie die Patripassianer mit dem absoluten Gott identifiziren, noch ihn zu einem blossen Menschen machen wollten und im Gedränge mit dem Monotheismus sich nicht anders zu helfen wussten, um einerseits die Eigenpersönlichkeit und anderseits die Gottheit dieses Logos-Chrisus in gleicher Weise festzuhalten.' Was dagegen den O. in dieser Logos-Entwicklung charakterisirt, das ist, gemäss seiner geistigen Gottesidee, nicht blos die Abweisung jeder emanatistischen Vorstellung im Zeugungsprozesse, jeder Analogie eines Naturprozesses, sondern ganz besonders die Art, wie er die beiden Momente, welche bis jetzt in der Anschauung der Väter vom Logos und dessen Verhältniss zum Vater vorhanden waren, nämlich das der Coordination und das der Subordination, recht eigentlich bis zu ihrer Spitze führt. Keiner der Bisherigen hat den Sohn dem Vater so nahe gerückt, wie diess O. besonders durch den Begriff der Ewigkeit des hypostatischen Sohnes ausgesprochen hat. Zwar hat auch Tertullian von einer Ewigkeit des Logos gesprochen; aber unter diesem ewigen Logos verstand er den noch nicht hypostasirten, den noch nicht aus Gott zu einem Fürsichsein herausgetretenen, sondern die Vernunft Gottes an und für sich; sofern der Logos aus Gott heraustrat, hat er einen Anfang genommen.' Darüber greift nun O. hinaus, was er aber nur dadurch bewerkstelligen kann, dass er dem hypostasirten Logos die Gott immanenten Eigenschaften der Weisheit, der Kraft u. s. f. substituirt; — in der

'vrgl. I. 2, S. 563.

'vrgl. I. 2, S. 584.

Voraussetzung, dass die Weisheit Prov. 7 der hypostasirte Logos sei. So ist es denn doch nur ein Schein, wenn er die Ewigkeit des persönlichen Logos-Sohnes bewiesen zu haben glaubt. Ueberhaupt was sich von reinen Gedanken in der O.'schen Entwicklung findet, das gewinnt man erst, wenn man die Lehre von der ewigen metaphysischen Sohnschaft Gottes in die Lehre von den göttlichen Eigenschaften übersetzt, die jener zu Grunde liegt. Doch wie dem sei, gewiss ist, dass O. in der Lehre vom Logos-Sohn, besonders durch das Prädikat der Ewigkeit desselben, das Moment der Coordination mehr als früher geschehen zur Geltung brachte und so einen Fortschritt in diesem Lehrstück, wenigstens im Sinne des nizänischen Bekenntnisses, zu dem seine Anschauungen den Uebergang bilden, bezeichnet. Aber ebenso gewiss ist, dass er das Moment der Subordination nicht weniger betont hat, so dass später Arius wie Athanasius sich mit gleichem Rechte auf ihn berufen konnten. Eben diess hatte aber zur nothwendigen Folge, dass der Widerspruch, der in dieser Vereinigung so disparater Momente lag, nur um so schärfer hervortrat, und dass klar wurde, man müsse entweder mit dem einen oder andern Ernst machen. In der Richtung, in der sich die damalige Kirche befand, war es das Moment des Göttlichen in Christo, mit dem sie Ernst machte.

Der h. Geist.

Die Lehre vom h. Geist leitet O. in seiner Schrift „über die Prinzipien" mit folgenden Worten ein, die an ähnliche Tertullian's' erinnern. „Wer immer eine Vorsehung glaubt, bekennt auch einen ungeschaffenen Gott, der Alles erschaffen und geordnet. Dass dieser einen Sohn habe, verkünden nicht wir allein; so wunderbar und unglaublich auch im Allgemeinen denen diess erscheint, die bei Griechen und Nichtgriechen für Philosophen gelten, so scheint doch auch von Einigen derselben eine ähnliche Ansicht getheilt worden zu sein, wenn sie bekennen, dass Alles durch das Wort oder die Vernunft (den Logos) geschaffen sei. Nur dass wir gemäss der Lehre, von der wir fest überzeugt sind, dass sie von Gott geoffenbart ist, glauben, den höheren und göttlicheren Begriff vom Sohne Gottes unmöglich anders als aus der Schrift, welche vom h. Geiste eingegeben ist, darthun und den Menschen bekannt

I, 3, S. 582.

machen zu können. Von dem Dasein des h. Geistes aber konnte Keiner auch nur eine Ahnung haben, als der, welcher mit dem Gesetze bekannt oder aber ein Christ ist."'

'de princ. I. 3, 1.

Vom h. Geist, „der dritten göttlichen Hypostase," lehrt O. ähnlich wie vom Logos-Sohne. Bald sagt er von ihm: „er ist immer mit dem Vater und dem Sohn, war und wird immer sein wie der Vater und der Sohn;'... bis heute konnten wir keine Stelle in der Schrift finden, in der der h. Geist ein Geschöpf oder eine Kreatur genannt würde, nicht einmal in der Weise, wie Salomo sich über die Weisheit äussert;"' bald wieder sagt er von ihm, dass er geschaffen sei, und zwar durch den Sohn, denn wenn Alles durch den Sohn gemacht sei, so könne der h. Geist nicht ausgenommen sein. Demnach, wie der Sohn dem Vater subordinirt ist, durch den er Alles ist und hat, was er ist und hat, so ist und hat der h. Geist Alles durch den Logos-Sohn, so dass er dem Sohne subordinirt ist, wie dieser dem Vater. „Es ist der Sohn, dessen der h. Geist zu bedürfen scheint, denn nicht blos das Sein, sondern auch das Weise-, das Vernünftig-, das Gerecht-Sein und alles das, was man von ihm denken muss, hat er durch den Sohn."' Indessen ist der h. Geist „herrlicher, als alles Andere, was vom Vater durch den Sohn gemacht worden ist."

'In Rom. 6, 7.

'de princ. I. 3, 3.

'In Joh. 2, 6.

Ueber Wesen wie über Geschäft des h. Geistes drückt sich O. zuweilen so aus, dass es mit dem des Logos-Sohnes zusammenfällt oder doch ihm coordinirt erscheint. So wenn er sagt: „Wie der Sohn, der allein den Vater kennt, ihn offenbart, wem er will, so ist zu glauben, dass auch der h. Geist, der allein die Tiefen der Gottheit erforscht, Gott offenbart, wem er will."' In diesem Sinne ist er ihm der Spender der geistigen Erkenntniss, der Gnosis, derjenige, „durch dessen Hülfe man die Gründe und Zwecke aller Dinge erkennt; wesswegen er auch der Paraklet, der Tröster, in der Schrift heisst, denn er gibt den Seelen Trost, denen er den Sinn für für die geistliche Wissenschaft eröffnet."' Doch gilt ihm für gewöhnlich als die eigenthümliche Thätigkeit des h. Geistes, zu heiligen, wie sein Wesen eben das sei, der persönliche Centralpunkt des Heiligsein's und der Inbegriff und die Substanz der

'de princ. I. 3, 5.

'de princ. II. 7, 4.

göttlichen Gnadengaben zu sein. „Ich halte dafür, dass der h. Geist den Stoff, um mich so auszudrücken, der von Gott ausgehenden Gnadengaben den durch ihn und die Theilnahme an ihm heilig Gewordenen mittheile, wie denn der Stoff der Gnadengaben zwar von dem absoluten Gott gewirkt, durch Christus vermittelt wird, im h. Geist aber personifizirt ist, Wesenheit und Bestand hat.“[1] Der h. Geist ist also die Quelle der Heiligung für die vernünftigen Kreaturen, wie der Logos die Quelle ihrer vernünftigen Natur, Gott, der Vater aller Dinge, die Quelle ihres Sein's überhaupt.

[1] In Joh. 2. 6.

Die drei Reiche oder Kreise.

Seine Anschauung von der Wirksamkeit des absoluten Gottes, des Vaters, des Logos-Sohnes und des h. Geistes und dem gegenseitigen Verhältniss derselben in ihrem bald Unter-, bald Uebergeordnet-, bald Zusammen-sein hat O. in dem fruchtbaren Gedanken von den drei Reichen oder Gebieten, welche drei conzentrische Kreise bilden, am deutlichsten dargelegt. „Der absolute Gott, der Vater, das All zusammenhaltend, reicht bis zum Einzelnsten des Seienden, aus dem Eigenen Jedem das Sein mittheilend, denn er ist der schlechthin Seiende. Geringer im Verhältniss zum Vater ist der Sohn, sofern seine Wirksamkeit nur bis zu den vernünftigen Wesen reicht; denn er ist der zweite nach dem Vater. Noch geringer ist der h. Geist, sofern er nur auf die Heiligen sich erstreckt; so dass demzufolge die Macht und Wirksamkeit des Vaters grösser ist als die des Sohnes und Geistes, die des Sohnes grösser als die des Geistes.“[1] Das Reich des Vaters, das des Sohnes und das des h. Geistes, oder die seiende Welt, die vernünftige Welt und die heilige Welt verhalten sich allerdings nun hienach so zu einander, dass je die vorhergehende die Voraussetzung der folgenden ist, welche einen immer kleineren Kreis beschreibt, während die erste allumfassend ist. Dagegen steht intensiv betrachtet um so höher je das folgende dem äussern Umfange nach geringere Reich, am höchsten das äusserlich beschränkteste, das des h. Geistes. O. hat das selbst gefühlt. Er spricht daher, wie zur Ausgleichung oder Ergänzung, auch von einem Zusammensein der Wirksamkeit des Vaters und Sohnes in dem Werk des Geistes, „sofern die Gnade des Geistes durch Christus vermittelt und vom Vater gewirkt wird

[1] de princ. I. 3, 5.

nach dem Verdienst derer, die für sie empfänglich gemacht werden; wie denn auch der Apostel¹ die ganze göttliche Wirksamkeit als Eine darstellt." Weiterhin kennt O. aber auch eine intensive Steigerung des sittlich geistigen Lebens in rückläufiger Bewegung vom Reiche des h. Geistes aus durch das Reich des Sohnes zu dem des Vaters, so dass jenes die Voraussetzung von diesen wird, wie es diese früher von jenem waren. Und wenn er jene erstere Stufenreihe — das Reich des Sein's, der Vernunft, der Heiligung — dadurch gewonnen hatte, dass er Christus und sein Reich, indem er ihm den Logos und dessen Gebiet substituirte, verallgemeinert, d. h. verkümmert hatte, so gewinnt er diese umgekehrte jetzt dadurch, dass er Christus als Weisheit, Gerechtigkeit u. s. f. fasst, und, um die Gabe des Vaters, der das Sein verleiht, als die höchste bezeichnen zu können, diesem Sein nicht mehr blos eine ontologische, sondern eine ethische Bedeutung gibt. „Man glaube ja nicht, wir haben dadurch, dass wir dem h. Geiste blos Thätigkeit in den Heiligen zuschreiben, die Wirksamkeit des Vaters und Sohnes dagegen auf Gute und Böse sich erstrecken lassen, den Geist dem Vater oder Sohne vorgezogen oder ihm einen höheren Rang eingeräumt; der Schluss wäre ganz falsch. Auch der Vater hat wieder eine eigenthümliche Thätigkeit ausser jener, vermöge welcher er Allem das Dasein verleiht; ebenso hat der Herr, Jesus Christus, noch ein ganz besonderes Werk an denen, denen er mittheilt, dass sie mit Vernunft begabt sind, das nämlich, dass sie das, was sie sind, auch recht sind.... Sofern Christus die Gerechtigkeit ist, so werden seiner nur diejenigen theilhaftig, die schon durch den h. Geist geheiliget sind; und wer durch die Heiligung des Geistes bis zu dieser Stufe vorgeschritten ist, wird auch noch die Gabe der Weisheit in Kraft der Wirksamkeit des Geistes Gottes erlangen. So kommt es denn, dass auch die Wirksamkeit des Vaters, welche Allem das Sein verleiht, als noch herrlicher und erhabener sich erweist, sofern man durch die Theilnahme Christi als der Weisheit zu höhern Stufen vorschreitet und, durch die Theilnahme des h. Geistes reiner und geläuterter geworden, die Gabe der Weisheit und Erkenntniss empfängt, so dass man nunmehr, nachdem alle

¹ 1. Cor. 12.

Flecken der Unwissenheit und Unreinigkeit entfernt und gereinigt sind, zu einem solchen Grad von Reinheit und Lauterkeit gelangt, dass das von Gott empfangene Sein auch ein solches wird, wie es Gottes würdig ist, der das Sein so gegeben hat, dass es rein und vollkommen sei, dass mit einem Wort das, was ist, so würdig sei, als der ist, der diess Sein verliehen hat. Denn wer so beschaffen ist, wie der, der ihn schuf, ihn haben will, der wird von Gott die Kraft zu sein und in Ewigkeit zu bestehen erlangen."' Das Reich des Vaters ist also das Höchste, Ziel und Schluss, zu dem die beiden andern nur Vorbereitungen sind und Stufen bilden; jenes ist ewig, diese gehen vorüber oder vielmehr über in das des Vaters, dem der Sohn die Herrschaft übergeben wird, der zwar immer dem Vater untergeben ist, es aber auch in seinen Geschöpfen sein will. Wenn somit die Kreise eine ungleiche Peripherie haben, so gilt diess nur für die Zeit des Werdens. —

'de princ. I. 3, 7. 8.

Die Zusammenfassung von Vater, Sohn und Geist in das Wort trias (Trinität) findet sich übrigens bei O. höchst selten, kaum ein paar Mal. Das lateinische Wort haben die spätern Uebersetzer im Interesse der Orthodoxie sicher öfter angebracht, als es das für uns verlorene griechische Original erforderte.

---

'b. Die kosmologische Gnosis des O.

Ueber Schöpfung und Welt ist nach O. Folgendes die kirchliche Lehre. „Es ist diese Welt geschaffen worden und hat in der Zeit einen bestimmten Anfang genommen; sie wird auch, vergänglich wie sie ist, wieder aufgelöst werden. Dagegen was vor dieser Welt gewesen sei und was nach ihr sein werde, das ist in der Kirchenlehre unbestimmt gelassen."'

'de princ. Vorr. 7.

Wovon die kosmologische Gnosis des O. ausgeht, das ist der Gedanke, dass die Welt als der nothwendige und volle Ausdruck der Bethätigung der göttlichen Eigenschaften zu fassen sei. Der Grund der Schöpfung der Welt ist ihm daher kein anderer als die Güte und Allmacht Gottes, die nicht

anders könne als sich als solche erweisen. „Weil Gott von Natur gut ist, so wollte er Wesen haben, denen er Gutes thun kann, und die sich seiner Wohlthaten freuen und ihn auf würdige Weise fassen.“'

'de princ. IV, 35.

So gewiss Gott gut und allmächtig sei, so gewiss habe er auch eine Welt erschaffen müssen. „Das Wesen Gottes müssig und unthätig zu denken, oder zu glauben, seine Güte habe irgend einmal nichts Gutes gethan, seine Allmacht einmal keine Macht ausgeübt, ist ebenso unfromm als ungereimt.“'

'de princ. III. 5, 3.

Die ewige Schöpfung.

Eben darum muss nach O. auch die Schöpfung als von Ewigkeit her gedacht werden, was konsequent auch die Ewigkeit der Welt in sich schliesst. Er führt hiefür vornehmlich die zwei Gründe an: erstlich, dass die schöpferische und weltbeherrschende Thätigkeit zum Wesen Gottes mitgehöre, und für's Zweite, dass der Uebergang vom Nichtschaffen zum Schaffen einen Wechsel, eine Veränderung in das göttliche Wesen bringen würde. „So wenig ein Werkmeister ohne Werke oder ein Schöpfer ohne Geschöpfe sein kann, so wenig kann der Allmächtige ohne Gegenstände seiner Macht sein; (denn der Werkmeister kann nur wegen seiner Werke, der Schöpfer nur wegen seiner Geschöpfe, der Allmächtige nur wegen der Gegenstände seiner Macht so genannt werden); sie müssen daher uranfänglich von Gott geschaffen worden sein, und es gab keine Zeit, in welcher sie noch nicht waren. Wäre eine Zeit gewesen, in welcher es noch keine Geschöpfe gab, welche Gottlosigkeit müsste daraus folgen, wenn doch ohne Geschöpfe kein Schöpfer sein kann! Aber auch wandelbar und veränderlich müsste der unwandelbare und unveränderliche Gott werden; denn wenn er nachher erst das All geschaffen hat, so ist klar, dass er vom Nichtschaffen zum Schaffen überging, was nach dem schon Bemerkten ungereimt ist. Unmöglich kann man daher behaupten, dass das All nicht anfangslos und gleich ewig mit Gott sei.'“ O. kann es nicht oft genug wiederholen, wie ungereimt der Gedanke sei, „dass Gott etwas, was ihm zukomme, zu seinem Begriffe gehöre, ursprünglich nicht gehabt haben, sondern erst hintennach zum Haben desselben gekommen sein sollte.“'

'Orig. bei Photius cod. 235.

'vrgl. de princ. I. 2, 10.

Wie man sieht, trifft O. mit Hermogenes' in dem Gedanken einer ewigen Schöpfung, wenn anders von einer „Schöpfung" bei diesem die Rede sein kann, und noch mehr in der Begründung dieser Ewigkeit zusammen; um so weniger aber in der Annahme einer ungeschaffenen, von Gott unabhängigen, vorgefundenen Urmaterie, die der Gegenstand der ewig bildenden Thätigkeit Gottes wäre. Es lasse sich, sagt er,' nicht mit dem Glauben an den absoluten, allmächtigen Gott vereinen, zu sagen, „dass er, wenn Nichts war, auch Nichts habe schaffen können;" auch widerstreite es der Schrift, 2 Maccab. 7, 28, wonach Gott Alles aus Nichts gemacht.

'vrgl. Tertullian 1, 2, S. 599.

'de princ. II. 1, 4.

O. ist also weit entfernt, eine Abhängigkeit der Schöpfung, auch als einer ewigen gefasst, von dem Schöpfer zu läugnen; nur dass er der zeitlichen Priorität die causale substituirt, obwohl es ihm nicht immer gelingt, diesen Begriff rein festzuhalten. Noch viel weniger ist er gemeint, dieser gegenwärtigen Welt einen Anfang oder einEnde abzusprechen.

Vergleichen wir die Begründung der Ewigkeit der Weltschöpfung mit derjenigen der Ewigkeit des Logos-Sohnes, so findet sich, dass es ungefähr die gleiche ist, sofern Gott ohne das Gute, das zu seinem Begriffe gehöre, nie sein könne; der Unterschied ist nur der, dass es hier die Allmacht, dort die Weisheit ist, ohne die Gott n i e gedacht werden könne. Nun sagt aber O. selbst, dass die Eigenschaften in Gott in Eins zusammenfallen. Es liegt daher nahe zu fragen, warum nicht der Sohn als die ewige gegenständliche Weisheit Gottes und die Welt als das ewige Objekt der göttlichen Allmacht in Eins zusammenfallen sollen, so dass der Sohn Gottes als die Welt, die Welt als der Sohn Gottes gefasst würden. O. weist diese Auffassung allerdings weit von sich, aber nur desswegen, weil ihm das Theologumenon von einem metaphysischen Logos-Sohn Christus von vornherein feststand. Noch inkonsequenter war aber die Kirche, welche von ihm zwar die Lehre von der ewigen Zeugung des Sohnes annahm, dagegen seine Lehre von der ewigen Schöpfung verwarf, wiewohl doch beide auf denselben Prinzipien beruhen.

Nicht blos als eine wesentliche und nothwendige, sondern auch als eine volle Darstellung der Eigenschaften Gottes will O. die Welt betrachtet wissen; folglich „ist zum Erweis der Allmacht Gottes nothwendig, dass Alles subsistire,"' das Mögliche auch zur Wirklichkeit komme.

'de princ. I. 2, 10.

Ihre Explikation in einer unendlichen Reihe endlicher Welten.

Dem weitern Fortgang der kosmologischen Gnosis des O. liegt nun der Gedanke zu Grunde, dass das Ewige und Unendliche, sobald es in die Erscheinung trete, nur in zeitlicher und endlicher bestimmter Form erscheinen könne. Er selbst drückt diess in dem eigenthümlichen Satz aus, dass das von dem Wissen Umfasste kein Unfassbares, Unendliches sein könne. So liegt ihm denn im Begriffe der Welt, dass sie, sofern sie eine durch das göttliche Wissen umfasste sei, eben darum auch immer nur eine endliche sein könne. Noch mehr! Auch im Begriffe Gottes selbst soll es liegen;' wegen der nothwendigen Schranke seines Bewusstseins soll Gott immer nur eine endliche Welt schaffen können. „Wenn man anerkennt, wie man anerkennen muss, dass Gott Alles umfasse, so muss es eben desswegen, weil es umfasst werden kann, auch gedacht werden als begrenzt, als mit einem Anfang und mit einem Ende.' . . . Auch von der Macht Gottes muss man sagen, dass sie beschränkt sei, und man sollte nicht unter dem Scheine der Ehrfurcht ihre Beschränkung läugnen; denn wäre die göttliche Macht ohne Grenzen, so müsste sie auch sich selbst nicht begreifen können. Was seiner Natur nach unendlich ist, das ist auch unerfassbar."' Anderseits muss nun aber Gott von Ewigkeit her als Schöpfer sich offenbaren, und so ist denn die Schöpfung der Welt, welcher nothwendig der Charakter der Endlichkeit zukömmt, wieder als eine ewige von O. dargestellt. Offenbar verlangt diess Ineinandersein von Endlichem und Unendlichem eine Ausgleichung und Vermittlung; und diese findet er in dem Gedanken einer unendlichen Reihe endlicher Welten, in welche die ewige Schöpfung sich auseinander legt, so dass jede von ihnen die Voraussetzung und der Grund der folgenden, das Ende der einen der Anfang einer andern ist, in jeder aber sich die göttliche Allmacht jedesmal verwirklicht.

's. S. 189.

'de princ. III. 5, 2.

'de princ. II. 9, 1.

Das ewige Schaffen Gottes in der Zeit wäre demnach

ein endloser Wechsel entstehender und vergehender endlicher Welten.

Diess ist die Lösung, die O. gibt. Aber, muss man fragen, ist denn die unendliche Reihe (der endlichen Welten) nicht doch auch wieder eine Unendlichkeit, die von Gott gesetzt und umfasst ist? oder könnte Gottes Macht und Wissen in einer jedesmaligen endlichen Welt so aufgehen, dass für ihn die früheren und späteren nicht wären, die doch auch durch ihn gesetzt sind, der nicht anders als ewig schaffen kann?

Wie das Nebeneinandersein unendlicher Welten im Raum epikureische, so war die Aufeinanderfolge unendlich vieler Welten in der Zeit, ein unendlicher Wechsel von Expansion und Contraction des göttlichen Wesens bekanntlich stoische Unterscheidungslehre. Es ist offenbar, dass, wie der Gegensatz gegen die epikureische Lehre von einem unendlichen Nebeneinander in den obigen Sätzen des O. nicht zu verkennen ist, so dagegen die stoische Theorie von einem unendlichen Aufeinander seinen verwandten Anschauungen zu Grunde liegt; und um so lieber hat er sie adoptirt, als sie sich ihm auch sonst, besonders durch seinen Freiheitsbegriff und die dadurch gesetzte Möglichkeit unendlich vieler Entwicklungsreihen empfahl; nur dass er sie modifizirte, indem er die von den Stoikern angenommene vollkommene Identität dieser Welten, eine stete Wiederholung derselben Weltäonen verwarf. „Ich halte diess für unvereinbar mit der Voraussetzung, dass die Seelen freien Willen haben, und ihre Vor- und Rückschritte nach ihrer Willensmacht bestimmen; denn nicht in einem beständigen Kreislauf bewegen sich die Seelen mit ihren Wünschen und Thaten, sondern, wohin sie die eigene Freiheit treibt, dahin richten sie den Lauf ihrer Thätigkeit.“ O. meint, jene Ansicht sei ebenso undenkbar, wie diejenige, „dass aus einem auf die Erde gesäeten Scheffel Getreide ganz dieselben und ununterscheidbaren Körner wieder hervorkommen, so dass jedes einzelne Körnchen ganz dieselbe Lage und dieselben Kennzeichen des hingeworfenen hätte: was bei der unzählbaren Menge Körner eines Scheffels ganz unmöglich, selbst wenn sie auch in's Unendliche fort ununterbrochen ausgesäet würden.“ Ebenso unmöglich dünke es ihn, dass die

Welt ganz in derselben Ordnung und in derselben Reihe von Gebornen, Sterbenden und Handelnden zu einem zweiten Mal könne hergestellt werden. „Vielmehr muss es verschiedene Welten mit nicht unbedeutenden Veränderungen geben können, so dass nach den wirkenden Ursachen der einen ein besserer, der andern ein schlimmerer oder mittlerer Zustand zukommt. Was aber die Zahl und Art hier ist, das bekenne ich nicht zu wissen."

de princ. II.3,4.

Mit diesen seinen kosmologischen Sätzen, und nur mit diesen glaubt O. könne man ebenso sehr den verschiedenen Aussprüchen der h. Schrift, als den Anforderungen der Vernunft gerecht werden. Dass die sichtbare Welt in der Zeit geschaffen worden sei und einen Anfang genommen habe, lehre unverkennbar die mosaische Urkunde, wiewohl sie zwar noch weit Höheres enthalte als die geschichtliche Erzählung laute: einen geistlichen Sinn in den meisten Stellen und tiefe mystische Wahrheiten unter der Hülle des Buchstabens. Dass die Welt ein Ende nehmen werde, bezeuge David Psl. 102, 27: „die Himmel vergehen, du aber bleibst;" auch der Erlöser selbst in den Worten: „Himmel und Erde werden vergehen," Matth. 24, 25; dessgleichen Paulus 1 Cor. 7: „die Gestalt dieser Welt wird vergehen" und Röm. 8, 20. Dass nach der Zerstörung dieser Welt eine neue sein werde, ersehe man aus Jes. 65, 17; 66, 22: „es wird ein neuer Himmel und eine neue Erde sein;" aus Ephes. 2, 7: „auf dass er zeigte in den künftigen Aeonen," — ein Beweis, dass auf diesen Aeon noch andere folgen. Dass dieser Welt andere schon vorauf gegangen, sage Paulus im Hebräerbrief 9, 27 in den Worten, Christus sei „am Ende der Welten" erschienen, woraus erhelle, dass mehrere vorangegangen; und ebenso der Prediger 1, 9. 10. Endlich dass das göttliche Schaffen, an sich zwar ein ewiges und allmächtiges, als Welt-Schaffen aber doch nicht anders denn zeitlich bestimmt und begrenzt sei und sein könne, findet O. ausgedrückt in Weisheit 11, 21: „nach Zahl und Maass hat Gott Alles geordnet"; wo die Zahl sich auf die vernünftigen Wesen beziehe, „deren Gott so viele geschaffen, als er zu umfassen, zu regieren und in den Kreis seiner Vorsehung zu bringen vermochte," das Maass auf die

de princ. III. 5, 1.

Materie, „deren Gott gerade eine so grosse Masse geschaffen, als er für die ganze Welt zu verwenden wusste.“ ' 'de princ. II. 9, 1.

Von dem guten Recht, dem biblischen wie dem rationellen, seiner Lehre ist O. so fest überzeugt, dass er nicht einsieht, wie man sich ihr entziehen könne, ohne sich Einwürfen, Widersprüchen und Unmöglichkeiten auszusetzen. „Umfasst Gott das All, so muss es eben desswegen, weil es umfasst wird, einen Anfang und ein Ende haben; denn was ohne allen Anfang ist, ist auch unbegreifbar, der Verstand mag sich erweitern so viel er will, immer entzieht sich die Möglichkeit des Begreifens, wo kein Anfang ist.“ Anderseits aber — was wolle man antworten auf die Einrede: „wenn die Welt einen Anfang hatte, was that Gott, ehe die Welt war?“ da bleibe nichts übrig als zu sagen, „dass Gott nicht erst zu schaffen angefangen habe, als er diese sichtbare Welt gemacht.“ ' Wenn O. hinzusetzt, die Häretiker hätten es freilich schwer, nach ihren Systemen auf jene Einrede genügend zu antworten, so ging er offenbar von der Voraussetzung aus, dass seine Auffassung im Sinn und Geist der Kirche sei, die sich über diesen Punkt bisher noch nicht definitiv ausgesprochen. Er hatte keine Ahnung davon, dass diese seine Lehre von den Kirchlichen später auf's Heftigste angegriffen wurde.

'de princ. III. 5, 2. 3.

Die ursprüngliche, die ideale, die reine Geisterwelt — die, Voraussetzung der empirischen, dermaligen.

In der kosmologischen Gnosis des O. haben wir uns nun einer neuen Seite zuzuwenden, durch welche das bisher Betrachtete seine näheren Bestimmungen gewinnt: wir meinen die Idee von einer ursprünglichen Welt, der idealen Welt reiner und gleicher Geister, und der gewordenen, dermaligen, empirischen, psychisch-materiellen, und von einem Fall der Geister, durch den jene Welt zu dieser geworden ist. In dieser Parthie ist der Einfluss der platonischen Philosophie ebenso wenig zu verkennen, als in der vorigen derjenige der stoischen; und wenn er dort mehr von oben, vom Standpunkte Gottes ausgegangen ist, so ist es offenbar die Betrachtung der Welt, in der wir leben, die ihn hier leitet und zu seinen idealistischen Voraussetzungen treibt.

So gewiss ihm nämlich ist, dass die Schöpfung der Welt als der volle Ausdruck der Bethätigung der göttlichen Eigenschaften zu fassen sei, so wenig kann er sich überzeugen,

dass die Welt so, wie sie jetzt ist, in ihrer dermaligen Erscheinung unmittelbares Werk Gottes sei. „Betrachten wir die menschlichen Verhältnisse! Da sind von den Menschen die einen Barbaren, die andern Griechen, von den Barbaren die einen roh und wild, andere wieder milder. Einige haben anerkannt gute Gesetze, Andere geringere, wieder Andere leben nicht sowohl nach Gesetzen als nach Gewohnheiten, die man geradezu unmenschlich, ja thierisch nennen muss. Einige befinden sich von ihrer Geburt an in einem erniedrigten sclavischen Stand und werden knechtisch erzogen; Andere dagegen geniessen einer freien Erziehung; wieder Einige sind gesund, Andere von Kindheit an krank; Einigen fehlt es am Gehör oder an der Stimme, Andern am Gesicht; theils sind sie so geboren, theils haben sie so etwas bald nach der Geburt, theils erst wieder in reiferem Alter erlitten. Doch was soll ich das menschliche Elend aufzählen, von dem der Eine gedrückt, der Andere befreit ist? Solche Wahrnehmung und Betrachtung kann Jeder für sich selbst anstellen." Diese aus den irdischen Verhältnissen hergenommene Erfahrung findet O. bestätigt und verschärft durch das, was er, zwar nicht aus Wahrnehmung und Erfahrung, aber aus den h. Schriften über die Verschiedenheit der unterirdischen und überirdischen Geister weiss. Nun könne aber diese äussere wie innere Ungleichheit nicht das schöpferische Werk Gottes sein. Jene, die äussere Ungleichheit, widerspräche der Idee der göttlichen Gerechtigkeit, wornach in dem, was geschaffen worden, nichts Ungerechtes, nichts Zufälliges angenommen werden dürfe, sondern Alles so, wie es „das Gesetz der Gleichheit und Gerechtigkeit" verlange. „Wie nun könnte es der Gerechtigkeit Gottes, als er die Welt schuf, zukommen, dass er den Einen ihre Wohnung im Himmel gab, den Andern auf der Erde? und jenen nicht blos eine bessere Wohnung, sondern auch einen höhern und herrlicheren Rang? dass er unter ihnen selbst wieder einen Unterschied machte, diesen eine Fürstenwürde, jenen Gewalt und Herrschaft und prächtige himmlische Richterstühle (Thronen) anwies? dass diese die Klarheit der Sonne, jene die des Mondes, wieder andere die der Sterne haben, 1 Cor. 15, 41? Was doch, wenn der Schöpfer den Willen und die Macht

de princ. II. 9, 3.

besass, ein gutes und vollendetes Werk hinzustellen, konnte der Grund sein, dass er, als er die vernünftigen Wesen schuf, von deren Existenz also er selbst nur der Grund und die Ursache war, die einen auf eine oberste, andere auf eine zweite, wieder andere auf eine dritte oder noch niedrigere Stufe stellte? Und ebenso in den irdischen Verhältnissen, dass schon gleich bei der Geburt dem Einen ein günstigeres Loos als dem Andern fällt, dass der Eine z. B. von Abraham gezeugt und nach der Verheissung geboren wird, ein Anderer von Isaak und Rebekka, der schon im Mutterleib seinen Bruder untertritt und, schon ehe er geboren ist, ein Liebling Gottes heisst?"[1] So wenig als die äussere Ungleichheit könne auch die innere, erklärt O., ein unmittelbares Werk Gottes sein. Es widerspräche diess vor allem seiner Güte und Einheit. „Als er am Anfang das schuf, was er schaffen wollte, nämlich die vernünftigen Wesen, hatte er keinen andern Grund zu schaffen als in sich selbst und um seiner selbst willen, das ist seine Vollkommenheit. Ist nun in ihm, dem Grund des Geschaffenen, keine Verschiedenheit, kein Wechsel, keine Unmacht, so hat er auch Alle, die er schuf, nur gleich und ähnlich schaffen können."[2]

[1] de princ. II. 9, 5.

[2] Ib. II. 9, 6.

Anderseits war aber O. ebenso fest überzeugt, dass man, um diese Verschiedenheit und Ungleichheit zu erklären, nicht auf zwei göttliche einander entgegengesetzte Prinzipien, ein gutes und ein böses zurückgehen oder einen Zufall, eine blinde Nothwendigkeit annehmen dürfe.

Der Versuch, den er nun macht, um das Problem zu lösen, ist interessant genug, wenn auch nicht geradezu neu. Mit der oppositionellen Gnosis, die sich ebenfalls schon vielfach mit dieser Frage beschäftigt hatte, geht er darin eins, dass die äussere Ungleichheit auf die innere zurückzuführen und als eine Folge derselben zu betrachten sei, wenn anders die Gerechtigkeit in dem göttlichen Haushalt gewahrt werden wolle. Dagegen bestreitet er auf's Entschiedenste, dass, wie das die falsche Gnosis thue, die innere Ungleichheit als eine natürliche und ursprüngliche zu fassen sei, „so dass der Weltschöpfer die Einen so heilig und selig erschaffen hätte, dass sie für das Gegentheil unempfänglich wären, die Andern wie-

irgend wie vorstellig zu machen, wie sich ein solcher Abfall psychologisch denken lasse. Bald spricht er vom Erkalten der ursprünglichen Liebe zu Gott (s. u.), von einem Nachlassen, möglicher Weise in Folge von „Uebersättigung", bald von „Trägheit und Scheue vor der Anstrengung in Bewahrung des (mitgetheilten) Guten", was den Anfang, vom Guten abzuweichen, gegeben habe.' de princ. II. 9, 2.

„Wie durch Uebung und Fleiss das Gute zu einem Eigenthum werden sollte, so entfällt es nach und nach, erst Weniges, dann Mehreres, und zuletzt geräth Alles in Vergessenheit, wenn man von der Arbeit und Uebung nachlässt."' ib I. 4, 1. Doch sei es, bemerkt er, nicht so zu denken, als ob alle Geister, die gefallen, in gleicher Weise und in gleichem Grade gefallen wären; vielmehr müsse hier eine grosse Verschiedenheit angenommen werden. „Je nach seinem freien Willen hat ein Geist mehr, ein anderer weniger das Gute vernachlässiget und sich so in das Gegentheil des Guten, welches ohne Zweifel das Böse ist, hinreissen lassen."' de princ. II. 9, 2.

Dass, wenn auch nicht alle Geister gleich, doch alle mehr oder weniger gefallen seien, diess musste O. annehmen, wenn er in der vollen Konsequenz seines Systems dachte. Denn wenn die gegenwärtige sinnlich geistige Welt nichts anders ist als eine gefallene geistige, so muss, wenn doch im Begriff der Welt die Gesammtheit ihrer Glieder ein engverbundenes Ganze bildet, die eine die andere decken. Und um so weniger kann ein ungebrochener Rest einer rein geistigen Welt gedacht werden, als es einerseits für eine Prärogative des absoluten Gottes erklärt wird, sünden- wie körperlos zu sein, und als anderseits innerhalb der gefallenen Welt die Abstände zwischen solchen, die am tiefsten gefallen, und solchen, die noch eine schöne Summe von ursprünglich Geistigem bewahrt haben, gross genug ist. Gleichwohl spricht O. auch von solchen Geistern, die, ohne selbst gefallen zu sein, „doch theils mit, theils wider ihren Willen zur Vollendung des Weltstandes mit den Uebrigen zu leiden, und den Gefallenen zu dienen vom Schöpfer bestimmt wurden, der sie auf Hoffnung unterwarf, damit sie so auch seiner Geduld und Langmuth Mitgenossen werden."' ib. II. 9, 7; III. 5, 5. Wenn diess O. thut, so geschieht es in

Erklärung von Bibelstellen, wie Röm. 8, 20—21, denen er die Konsequenz seines Systems opfert.

Als die unmittelbar nächste Folge der Erschaffung der Geister und ihres Abfallens von Gott bezeichnet O., dass die Geister nun zu „Seelen“ geworden seien, zu Psychen. Schon das Wort Psyche, meint er, deute darauf hin, dass die Seele abgekühlter, erkalteter Geist sei. Dem entsprächen auch die Andeutungen der h. Schrift, in der Gott ein Feuer genannt werde,' die Engel Feuerflammen,'' und es von den Heiligen heisse, dass sie im Geiste brennen sollen;''' umgekehrt aber überall die Ausdrücke von Kälte, Erkaltung vorkommen, wo von Abfall von Gott, von feindlichen Mächten, vom Teufel die Rede sei; so Matth. 24, 12; Jes. 27, 1; Amos 9, 3. Auch werde der Seele in den h. Schriften niemals eigentlich rühmlich, wohl aber nicht selten tadelnd gedacht; z. B. Pred. 6, 4; Ezech. 18, 4. Somit findet O. durch Vernunft wie durch die h. Schrift seine Meinung bestätigt, dass durch die Erkaltung und den Abfall aus dem Leben im Geist die Seele das geworden sei, was sie jetzt sei; doch mit dem Vermögen, zu dem wieder zurückzukehren, was sie im Anfang gewesen;' „der Geist ist Seele geworden, aber die gebesserte Seele wird wieder Geist werden.“ '

Die empirische Welt — der „Niederschlag“ der geistigen.

'Deut. 4, 24; ''Psl. 104, 4; Heb. 1, 7. '''Röm. 12, 11.

'Psl. 115, 7.

'de princ. II. 8, 3.

Mit der Depotenzirung des Geistes zur Seele ist dann auch deren „Einkörperung“ gegeben, die in den Gedanken des O. nichts anderes ist, als der äusserste Endpunkt in dem Entgeistungsprozesse, zugleich aber auch der mögliche Ausgangspunkt für einen umgekehrten Prozess des Wiedergeistwerdens. Sie ist also ebenso sehr als Straf-, wie als Läuterungsmoment von O. gefasst, in dessen System bekanntlich Beides so zusammengehört, dass die Strafe stets die Läuterung zum Zweck hat. In dem Wort: Alles ist eitel,' glaubt er, habe Salomo nichts anderes ausdrücken wollen, als „wie diese ganze körperliche Natur gewissermassen eine Belästigung und eine Hemmung des Schwunges der Geister sei.“ '

'Ekkles. 1, 1. 14.

'de princ. I. 7, 5; vergl. S. 60.

Als weitere Folge betrachtet O. die Verschiedenheit, Manigfaltigkeit und Ungleichheit, welche eine wesentliche Eigenthümlichkeit dieser empirischen, sinnlich-geistigen Welt sei, gewissermassen sie konstituire, — die äussere wie die

Ueberhaupt aber ist es die gesammte empirische Welt in ihrer Manigfaltigkeit, deren Existenz von O. als eine Folge der eingetretenen Ungleichheit der geistigen Wesen und ihres Falles dargestellt wird. „Was Gott zu diesem vielgestaltigen Bau der Welt veranlasst hat, das ist der manigfache Fall der Geister, um deren willen die ganze übrige Manigfaltigkeit ist." (ib. II. 1, 1; II. 3, 1.) Näher sagt wohl O. auch, dass diese empirische Welt von Gott geschaffen worden sei als Straf- und Reinigungsort für die Gefallenen und in ihrem Fall so verschiedenartigen Geister.

Mit dieser empirischen Welt und der Einkörperung der Seelen ist aber selbstverständlich auch die Materie vorausgesetzt, deren Erschaffung somit, wenn von den Folgen des Geisterfalles die Rede ist, von O. in die erste Linie gerückt wird.

Was von ihm über das Wesen und die Beschaffenheit dieser Materie gesagt wird, erinnert an Hermogenes (I. 2, S. 598.) und an die unbestimmte prädikatlose Hyle des Plato. Sie ist ihm das schlechthin Unbestimmte, Form- und Gestaltlose, unendlich Bestimmbare. Obwohl „an sich" ohne alle Qualität, sei sie doch geeignet, jede beliebige Qualität aufzunehmen, z. B. die der Wärme und Kälte, der Festigkeit und Flüssigkeit, und so als Feuer, Luft, Wasser und Erde zu erscheinen, und ebenso aus jedem aggregaten Zustand in einen andern überzugehen, von dem Entgegengesetzten in das Entgegengesetzte, aus Härte in Weichheit, aus Wärme in Kälte, aus Festigkeit in Flüssigkeit, kurz, aus Allem in Alles sich zu verwandeln, und in jede Form, die ihr der Schöpfer einbilden wolle, sich zu fügen. (de princ. II. 2, 2; III. 6, 6; II. 1, 4.) Diese Auffassung ermöglicht es ihm, die ganze manigfaltige Erscheinungswelt in ihren feinsten, wie in ihren gröbsten Formen aus dieser Hyle abzuleiten, welche das Substrat und den Grundstoff derselben bildet und durch welche die Möglichkeit einer vielgestalteten Erscheinungswelt bedingt ist. Sie ermöglicht ihm zugleich, eine Entwicklung in der Körperlichkeit anzunehmen, die ihm besonders für seine Lehre von der Auferstehung wichtig ist. Doch — hören wir ihn selbst. „Wenn die Materie, welche das Substrat dieser Welt bildet, zu den auf niedrigerer Stufe

Stehenden herabgezogen wird, so nimmt sie festere und dichtere Zustände an, so dass die sichtbaren und manigfaltigen Weltgestalten zum Ausdruck kommen; wo sie aber den vollkommenern und seligen Geistern dient, strahlt sie im Himmelsglanz und schmückt die Engel Gottes und die Kinder der Auferstehung mit dem geistigen Kleide.'... Da ohne Manigfaltigkeit und Verschiedenheit eine Welt nicht sein kann, so ward die aller Gestaltungen fähige Hyle dem Weltschöpfer das Material, um daraus die verschiedenen Formen der irdischen und himmlischen Dinge zu bilden. Es ist daher auch nicht zu zweifeln, dass die Natur unseres Körpers von dem Weltschöpfer bis zu der Qualität eines allerreinsten und verklärten Leibes werde gebracht werden können, je nachdem es der sittliche Werth des vernünftigen Geschöpfes und die Weltstufe, in der es sich gerade befindet, verlangt."'

'de princ. II.2,2.

'de princ. III. 6, 4.

Dass so der Hyle auf dem Naturgebiet ungefähr dieselbe Rolle zukomme, wie auf dem sittlichen Gebiete der Freiheit der vernünftigen Wesen, und dass sie gewissermassen durch diese gefordert und auf sie berechnet sei, indem sie als absolute Möglichkeit aller Formen jeder möglichen und wirklichen Verschiedenheit der Geister zum genau entsprechenden Ausdruck diene, sagt O. selbst. „Da die vernünftigen Wesen wandelbar und veränderlich waren und nach dem Grad ihrer Sittlichkeit auch körperliche Hüllen von dieser oder jener Beschaffenheit bedurften, so war es nothwendig, dass Gott, wie er die künftigen Abweichungen der Seelen voraussah, auch eine Materie schuf, welche eine beliebige Umwandlung in alle Formen zuliess.'... Zwei Naturen im Allgemeinen hat Gott erschaffen: eine sichtbare, d. i. die körperliche, und eine unsichtbare, welche unkörperlich ist. Diese beiden sind verschiedener Veränderungen fähig; die unsichtbare, d. i. die vernünftige, ändert sich innerlich, in Sinn und Richtung, weil sie mit Freiheit des Willens ausgestattet ist und demzufolge bald im Guten, bald im Entgegengesetzten erfunden wird; die körperliche Natur aber ist in ihrem Wesen, ihrer Substanz der Veränderung fähig, wesshalb auch Gott der Weltschöpfer für

'de princ. IV. 1, 35.

Gerechtigkeit, für Gottes unwürdig, und also für Ideen hielt, die eben darum ein Apostel nicht habe predigen können. Gewiss hat aber dazu auch der Gegensatz gegen die Gnostiker nicht wenig beigetragen, welche von einer ursprünglichen Wesensverschiedenheit unter den vernünftigen Kreaturen, von pneumatischen, psychischen und fleischlichen Naturen sprachen und ihm so die Selbstbestimmung völlig aufzuheben schienen.

Die empirische Welt gilt dem O. also als die volle Darstellung der Gerechtigkeit, wie die ursprüngliche Welt als die der Güte Gottes. Wie aber diese Güte nicht ohne die Gerechtigkeit gewesen, sofern sie sich gegen alle gleich verhalten habe, so sei die Gerechtigkeit in der dermaligen Welt nicht ohne die Güte, insofern diese Welt von Gott nicht blos zum Strafort für die abgefallenen Geister, sondern auch zu einem Läuterungs- und Reinigungsort für sie bestimmt sei. „Da Gott auch die von ihm Abgefallenen einem guten Ziele entgegen zu führen beschloss und verstand, so wurde ihnen irgendwo im All ein Ort angewiesen und als Kampfplatz und Uebungsschule eröffnet, wo die, welche den Willen dazu haben, auf die rechte Weise um das Kleinod der Tugend kämpfen können.“

c. Cels. 6, 44.

Was dann O. noch weiter hervorhebt, das ist „die unaussprechliche Kunst“ der göttlichen Weisheit in der Welt. „Durch sie ordnet Gott die bunte Manigfaltigkeit der Welt zu einem einheitlichen Ganzen; durch sie weiss er alles, was wie immer geschieht, so zu leiten, dass es schliesslich dem Gemeinsamen dienen und förderlich sein muss. Durch sie bringt er die in ihren Gesinnungen so weit auseinander gehenden Kreaturen wieder in eine Art Uebereinstimmung der Arbeit und Thätigkeit, so dass sie trotz der verschiedensten Willensrichtungen doch zu der Erfüllung und Vollendung des Einen Weltzweckes beitragen, und die Verschiedenheit selbst zu dem Einen Ziel der Vollkommenheit hinstrebt. Denn eine einheitliche Kraft ist es, welche alle Verschiedenheit der Welt bindet und zusammenhält und die verschiedenen Willensrichtungen zu Einem Werke treibt, damit nicht das unermessliche Werk der Welt durch den Zwiespalt der Willensrichtungen aufgelöst würde. Und darum hat wohl Gott der All-

vater zum Heil seiner Geschöpfe durch seine Weisheit es so geordnet, dass die einzelnen Geister, die einzelnen Seelen, oder wie wir die vernünftigen Wesen nennen wollen, nicht gegen ihren freien Willen und doch mit einer gewissen Macht zu einem andern Ziel, als sie es meinen und wollen, hingetrieben, und dass ihre verschiedenen Richtungen zur Harmonie einer einheitlichen Welt gebracht werden, indem die einen der Hülfe bedürfen, andere helfen können, wieder andere denen, die fortschreiten, Kampf und Streit bereiten, wodurch aber deren Eifer nur um so mehr bewährt und nach dem Sieg der Stand nur um so mehr gesichert wird." ' (de princ. II. 9, 6; II. 1, 2.)

Weit entfernt also, ein Chaos von Dissonanzen und Widersprüchen zu sein, sei die Welt vielmehr als ein erhabenster Organismus zu denken; und was sie dazu erhebe und die an sich seienden Verschiedenheiten und Widersprüche zu Momenten desselben mache, das sei die in ihr waltende Weisheit, der sie durchwirkende und beseelende Logos Gottes. „Wie unser Leib aus vielen Gliedern bestehend doch Ein Organismus ist, der von einer Seele zusammen gehalten wird, so ist das Universum als ein unermessliches lebendes Wesen zu denken, das gleichsam von einer Seele, der Kraft und dem Logos Gottes zusammen gehalten wird." ' (de princ. II. 1, 3; vergl. c. Cels. 4, 54.) Hiefür beruft sich O. auf die Bibelstellen Jer. 23, 24; Jes. 66, 1; Matth. 5, 34; Ap. Gesch. 17, 28.

Das Weltganze selbst, „von dem anzunehmen ist, es sei in solcher Grösse und Beschaffenheit gemacht worden, dass es alle die Seelen, die in dieser Welt geübt zu werden bestimmt sind, sowie alle die Mächte fassen mag, welche jenen zur Seite zu stehen, sie zu leiten und zu fördern berufen sind," ' (de princ. III. 5, 4.) denkt sich O. aus zwei Hauptheilen bestehend. Oder eigentlich sind es zwei Welten, jede wieder in zwei Theile zerfallend, die sich einander entsprechen: eine untere und obere, eine sichtbare und eine für uns unsichtbare. Jene begreift in sich den Erdkreis und den Himmelskreis über ihm; „die Zahl der Himmel ist in den Schriften, die den Gemeinen Gottes als göttliche gelten, nicht bestimmt angegeben, weder sieben, noch mehr oder weniger; nur im Allgemeinen ist von vielen Himmeln die Rede." ' (c. Cels. 6, 21.) Diese, die obere Welt über

dem sichtbaren Himmel, begreift ebenfalls einen Himmel und eine Erde in sich: die himmlische Erde, von der die irdische Erde das Abbild ist und den Namen trägt; das ist das Erdreich, das Christus den Sanftmüthigen verheissen, und da ist jenes Israel, auf das sich der tiefere Sinn der prophetischen Weissagungen bezieht (s. u.). Ueber der himmlischen Erde ist dann der himmlische Himmel, d. i. jener Himmel, wo die Namen der Heiligen angeschrieben werden, das Haus nicht von Händen gemacht, von dem der Apostel 2 Cor. 4, 18 spricht; der Himmel, von dem Christus herabgekommen, der sagte: ich bin nicht von dieser (irdischen) Welt, und wohin die Heiligen gehen werden.' 

'de princ. II.3,6.

Diese andere Welt, auch die überhimmlische genannt, ist, wie O. ausdrücklich bemerkt, nicht etwa nur ideal zu fassen, sondern wirklich und körperlich, und wenn sie auch nicht von uns gesehen werden kann, darum doch nicht unsichtbar, denn „es ist ein Unterschied zwischen dem, was von uns noch nicht geschaut wird, aber die Verheissung hat, dass es einst werde geschaut werden, und zwischen dem, was an sich und seiner Natur nach unsichtbar ist."'

'ib.

Beurtheilung der kosmologischen Gnosis des O.

Diess ist die kosmologische Gnosis des O., in der sich stoische und platonische Reminiscenzen nicht verkennen lassen. An die stoische Physik erinnert die Lehre von der unendlichen Reihe aufeinander folgender Welten; stoisch ist auch die Meinung, dass für das Zustandekommen einer jeweiligen Welt das Feuer zuerst Luft werde, die Luft dann in Wasser und dieses in Erde übergehe; endlich wenn O. die Seele erkalteten Geist nannte, so ist die Voraussetzung hiefür, dass der Geist ein feuriges Wesen sei, was der stoischen Psychologie angehört. Platonisirend aber ist, was O. von einer Ideal- und Realwelt sagt, von einem Gegensatz derselben, und wie die eine zur andern geworden.

Wie viel oder wie wenig aber auch die griechische Philosophie mitgespielt haben mag, gewiss ist, dass O. glaubte, nur durch eine solche kosmologische Gnosis, wie er sie gab, die Interessen der Theodicee wie der Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen wahren zu können, dass er hierin also von den tiefsten religiösen wie sittlichen Motiven geleitet

wurde. Und doch können wir nicht sagen, dass er seinen Intentionen genügt und seine Aufgabe gelöst hätte. Was ist das für ein verschuldeter Fall, von dem wir kein Bewusstsein haben? Wie kann der Mensch sich als das Subjekt eines sein ganzes Sein bestimmenden Willensaktes betrachten, der ein für sein Bewusstsein schlechthin jenseitiger ist. Offenbar hat O. die Frage nur tiefer zurückgerückt, ohne doch ihre Lösung begreiflicher zu machen. Ist diess so, so ist aber auch die göttliche Gerechtigkeit nicht gewahrt, wie doch O. wollte; denn wenn der Mensch kein Bewusstsein um die That hat, durch die er geworden ist, was er ist, so ist auch die göttliche Gerechtigkeit, die dieser That entsprechende Strafe zugemessen haben soll, nur Schein. Ueberhaupt was ist das für eine trübe, dem heiter reinen Geist des Evangeliums fernab stehende Anschauung von dieser Welt mit ihrer Materie als etwas, was im Grunde nicht sein sollte, sofern sie in dieser empirischen Gestalt nur dem selbstverschuldeten Abfall der Geister ihre Entstehung verdankt?

Es bedarf aber auch nicht der Annahme eines solchen Falls, um den Menschen, wie er ist, und die Welt, wie sie ist, zu erklären. Die Momente, die O. auseinander hält und zu besonderen Welten macht, so dass er die eine Welt nur unter dem Gesichtspunkt einer ursprünglichen reinen Geistigkeit, die gegenwärtige aber nur unter dem eines Abfalls kennt, Idee und Wirklichkeit in abstrakten Gegensatz stellt, sind vielmehr ineinander, und konstituiren die eine Welt, den einen Menschen, nach ihrer idealen und realen, geistigen und sinnlichen, ewigen und empirischen Seite. So wenig ist daher der Mensch, wie er ist, gefallener Geist, dass er vielmehr gar nicht anders zu denken ist, denn als dieses sinnlich geistige Wesen; das eine wie das andere ist ein gleich wesentlicher Bestandtheil seiner Natur. Der Leib ist demnach ebensowenig ein Kerker für die Seele als die materielle Welt überhaupt eine Straf- und Zuchtanstalt, wo die gefallenen Geister die Schuld ihres vorirdischen Daseins büssen und tilgen. Weder der eine noch die andere ist ein blos Begränzendes, Negatives, sondern Mittel zur Veräusserlichung des Innern. Ebenso wenig ist eine Welt denkbar ohne Verschiedenheiten und Ungleich-

heiten im Einzelnen; aber sie gleichen sich aus in der Idee des einheitlichen Ganzen, innerhalb dessen der Einzelne das, was er ist, nur durch das Ganze und für das Ganze ist; und in der für alle gleichen Berechtigung, in dem Ganzen zu sein, an ihm zu partizipiren und aus ihm zu schöpfen.

Uebrigens finden wir O. in dem Punkt von der Materie und der Körperlichkeit in einem Schwanken begriffen, das seine Bemühung verräth, sich zu einem reinen Begriff der Sache herauszuarbeiten.

Das eine Mal nämlich ist es erst der Fall der Geister, den er als die Ursache einer materiellen Welt hinstellt, so dass eine Welt reiner Geister eine wirkliche und zeitliche Existenz vor dieser gegenwärtigen Welt hatte; und er thut diess, wenn er die Dignität des Geistes vor dem Körper hervorheben will, — freilich in der Vorstellung einer zeitlichen Priorität. Dem entspricht es, wenn er die Materie und die Körper, wie sie nicht von Anfang waren, so auch nicht immer bestehen lässt, sondern (s. u.) eine einstige völlige Vernichtung der Materie, eine einstige, wahre und völlige Unkörperlichkeit der Geister als letztes Endziel nach Plato denkbar findet; — eine Anschauung, die sich alle Mal dann geltend macht, wenn er den Körper als die Schranke des Geistes fasst, die einst wieder fallen müsse, und die Materie überhaupt als das Negative, das nicht blos in seinen Theilen, sondern in seinem Ganzen bestimmt sei, wieder aufgelöst zu werden.

Andere Male aber betrachtet er die Materie und die Körperlichkeit als mit dem kreatürlichen Geiste zugleich, als wesentliche Bedingung der Individualexistenz der Geister, als „Gefäss und Trägerin der Lebensäusserung derselben;“ ' denn nur die Prärogative Gottes des absoluten Geistes sei es, wie sündenlos so körperlos zu sein.' In diesem Znsammenhang erklärt er die Materie und die Körperlichkeit für so ursprünglich und so alt als den kreatürlichen Geist und von gleicher Dauer mit diesem. Er sagt dann, „dass die vernünftigen Wesen jemals ohne Körper existiren können, selbst wenn sie die höchste Stufe der Heiligkeit und Seligkeit erreicht hätten,“ das komme ihm „sehr schwer, ja beinahe unmöglich vor.“ '
Und um so zulässiger erscheint ihm diese Annahme, als ja

'de princ. II.2,1.
'ib.
'ib.

die Materie der gröbsten wie der feinsten Bildungen, einer Verklärung zu äusserster Feinheit, einer schliesslichen Auflösung alles gröber Materiellen in Aether fähig sei.

Als eine höhere Vermittlung zwischen diesen verschiedenen Auffassungen kann man es nun bezeichnen, wenn er sagt, „in erster Linie seien zwar allerdings die vernünftigen Wesen erschaffen, die materielle Substanz aber lasse sich von ihnen nur im abstrakten Gedanken scheiden oder scheine für sie oder nach ihnen gemacht; in Wirklichkeit hätten sie aber nie ohne diese Materie gelebt, noch lebten sie je.“ Hiernach gehört die Materie ebenso wesentlich zum Begriffe der Welt, wie die Körperlichkeit zum Begriff des kreatürlichen Geistes als dessen Daseinsform; und die Priorität, die der Geist allerdings vor seinem Leibe hat, ist nicht eine zeitliche, sondern eine begriffliche oder eine Priorität der Dignität oder der Causalität, sofern der Körper um des Geistes und nicht der Geist um seines Körpers willen ist. O. erinnert hier an das Verhältniss von Vater und Sohn; „wie der Vater diesen ungeschaffen zeugt, nicht als ob er vorher nicht gewesen wäre, sondern weil er der Ursprung und die Quelle desselben ist, ohne dass ein Früher oder Später dabei zu denken wäre,“ ähnlich könne man sich das Verhältniss zwischen den Vernunftwesen und der körperlichen Materie denken. So fallen die Momente ineinander, die O. sonst auseinander zu halten pflegt.

de princ. II. 2, 2.

Ib.

---

Die angelologische und dämonologische Gnosis des O.

Ein wichtiges Stück im Glauben der ältesten Kirche, worin sich die Nachwirkungen des nachexilischen Judenthums wie des Heidenthums nicht verkennen lassen, ein ganz besonders wichtiges aber in der Gnosis des O., der auf diesem mythologischen Gebiet sich mit sichtbarer Vorliebe ergeht und sich auf seine tieferen Einsichten hierin nicht wenig zu gute thut, bildet der Artikel von den s. g. Mittelwesen, den guten und bösen Geistern, den Engeln und Dämonen.

Was O. als „kirchliche Lehre“ hierüber gibt, ist dieses: Es gebe Engel und gute Mächte, die Gott zur Vollbringung des Heiles der Menschen Dienste leisten. Wann sie aber ge-

schaffen und von welcher Art und Beschaffenheit sie seien, darüber sei kirchlich nichts bestimmt; ebenso wenig über Sonne, Mond und Sterne, ob sie beseelt seien oder nicht. „Von dem Teufel und seinen Dienern, den feindlichen Mächten, sagt die Kirchenlehre nur, dass sie seien; welcher Art und Beschaffenheit sie aber seien, darüber hat sie sich nicht klar ausgesprochen; im Allgemeinen ist jedoch die Meinung, ursprünglich sei der Teufel ein Engel gewesen und habe, als er ein Apostate geworden, auch viele andern Engel mit sich zum Falle verleitet.“ ' Zu dieser Kirchenlehre stellt sich nun die orig. Gnosis so, dass sie, wie sie diess in den andern Artikeln thut, so auch hier die Punkte, die als offen gelassen, gewissermassen als noch Lücken bezeichnet werden, ausfüllen und zu einem zusammenhängenden, auf Schrift- wie Vernunftgründen beruhenden Ganzen ausarbeiten will.

'de princ. Vorr. 6 u. 10.

Es ist der allgemeine Begriff vernünftiger Wesen, von dem die Gnosis des O. in diesem Lehrstück ausgeht; denn es genügt ihm nicht, wenn von vernünftigen Wesen die Rede ist, an den Menschen, über die er hinausgreift nach rechts und nach links. So unterscheidet er denn drei Kreise kreatürlicher Geister, die aber ein grosses Ganze bilden; als der mittlere und eine Art Durchgangspunkt der beiden andern gilt ihm derjenige der Menschen. Nicht genug kann er aber wiederholen, dass diese Kreise das, was sie seien und haben, geworden seien und noch seien durch sich selbst, durch eigenes Verdienst oder Schuld, „nicht durch den blossen Willen Gottes, als ihnen anerschaffen und darum natürlich und gewissermassen unentreissbar,“ ' wie denn kein kreatürliches geistiges Wesen „von Natur und substanziell weder unbefleckt noch befleckt“ ' sei. Eben darum ist auch in diesem zusammenhängenden, gegliederten und gegenseitig abgestuften Geisterganzen das Verhältniss der einzelnen Kreise zu einander nach O. kein starr abgeschlossenes, sondern ein fliessendes, „so dass ein Uebergang von der einen Stufe zur andern für jeden aus jedem Kreise, ein Hinaufsteigen wie Herabfallen möglich ist, je nach den Fortschritten oder Rückschritten im Guten in Folge des freien Willensgebrauches.“ ' Es können somit Menschen in künftigen Weltentwicklungen oder Aeonen Engel

'de princ. I. 5, 3.

'ib. I. 5, 5.

de princ. I. 6, 3.

oder Dämonen werden, wie hinwiederum aus Engeln Menschen oder Dämonen, aus Dämonen Menschen oder Engel.' 'ib. I. 8, 4; I. 6, 3.

Als ein zusammenhängendes Ganze bezeichnet O. auch die drei Kreise in dem Sinne, dass von dem einen auf den andern eine theils fördernde, theils hemmende Einwirkung ausgeübt wird; doch soll dieselbe nur von den Engeln und Dämonen auf die Menschen, nicht aber von diesen auf jene ausgehen, also keine gegenseitige sein. So gewiss ihm nun aber ist, dass das Menschengeschlecht als der mittlere der drei Kreise, der darum der Erziehung ebenso sehr bedürftig als fähig sei, sich des Beistandes der höhern Mächte' ebenso sehr zu erfreuen habe, als es den Anfeindungen und Einwirkungen der bösen Mächte ausgesetzt sei, so gewiss ist ihm auch, dass alle diese Einwirkungen guter oder böser Mächte zum Guten oder Bösen wohl reizen, des Menschen Wille aber nicht unwiderstehlich bestimmen können, und dass es dieser selbst also sei, der in letzter Instanz immer und überall entscheide. „Es steht bei uns, wenn uns auch eine feindliche Macht zum Bösen reizen will, die schlimmen Einflüsterungen abzuweisen, ihren Rathschlägen zu widerstehen und nichts Tadelnswerthes zu thun; und umgekehrt, wenn uns die göttliche Einwirkung zur Besserung aufruft, nicht zu folgen, weil uns in beiden Fällen die Freiheit des Willens bleibt.“' Diess Bewusstsein zu wecken und zu schärfen, ist ihm auch hier wie überall ein besonderes Anliegen.

'ib. I. 6, 3.

'de princ. III. 2, 4

Die Engel.

Die Höheren in der Stufenreihe der vernünftigen Wesen, in welche die ursprüngliche Einheit sich zerspalten hat, erkennt O. in der Welt der Engel, in der er aber selbst wieder verschiedene Stufen annimmt, von den „Göttern“' an, welche zu oberst stehen; die Namen: Thronen, Erzengel, Herrschaften, Gewalten, Fürstenthümer u. a., welche in den h. Schriften vorkommen, verwendet und benutzt er in dieser Richtung. Das, was sie zu diesen höhern Wesen mache, drückt er bald mehr negativ, bald mehr positiv aus, bald so, dass sie noch am wenigsten gefallen und erkaltet seien, bald so, dass sie von der ursprünglichen Einheit mit Gott noch am meisten bewahrt hätten. Diese verschiedenen Ausdrucksweisen lassen sich aber auf den einen Grundbegriff zurückführen, dass das

Geistsein noch das vorherrschende Moment in denselben sei im Unterschied von den niedriger stehenden Geschöpfen; was jedoch nicht ausschliesst, dass er auch ihnen Körper, aber allerdings von feinerer und feinster Bildung zuschreibt.

Indessen ist es doch weniger ihr Wesen und ihre Natur an und für sich, womit sich O. beschäftigt, als ihre uns zugekehrte Seite, das was sie für uns sind. Ihrer höheren persönlichen Dignität gemäss sind sie ihm nämlich zugleich und eben darum auch in ganz eminentem Sinne die Ministerialen' Gottes, diejenigen, die Gott mit ganz besondern Aemtern und Dienstleistungen betraut hat. Nun ist aber gerade die Erden- und Menschenwelt der Punkt, auf den O. diese Dienstleistungen vorzüglich bezieht, aus Gründen, die wir oben schon angedeutet; und hiebei beschränkt er sich nicht auf die Christen und die christlichen Kreise, die hier allerdings in die erste Linie treten, sondern er thut diess in so ausgedehntem Masse, dass es fast kein irdisches und menschliches Verhältniss, sei es von Einzelnen oder Gesammtheiten, sei es ein natürliches, sei es ein geistiges, gibt, womit er nicht diese Engel in Verbindung bringt als Hüter, Wächter, Leiter, Helfer, Verwalter und Regierer.' Hierauf, meint er, deuten auch schon die Namen der Engel in den h. Schriften: Herrschaften, Gewalten und drgl. und der Name Engel selbst, der mehr das Amt als die persönliche Würde dieser höhern Geister ausdrücke.' Nur dass, was er wieder mit Angelegentlichkeit hervorhebt, es nicht als ein willkürlicher Akt Gottes, bei dem ja kein Ansehen der Person sei, zu denken sei, wenn die einen Engel zu diesem, die andern zu jenem Amte berufen seien, sondern als eine Folge ihrer Verdienste und ihrer besondern Qualifikation hiefür;' woneben es sich freilich wieder seltsam ausnimmt, wenn wir ihn mit Beziehung auf Röm. 8, 20 sagen hören, dass „nicht alle freiwillig diese Dienste übernommen hätten, sondern auch einige wider ihren Willen dazu gezwungen worden seien."'

'Heb. 1, 14.
'de princ. III. 5, 6.
'c. Cels. 5, 4.
'de princ. I. 8, 1.
'de princ. III. 5, 5.

Einen Engel gibt O. jedem einzelnen Christen, den Kleinsten in den Gemeinden nach Matth. 18, 10 so gut wie einem Petrus nach Ap. Gesch. 12 oder Paulus. Diese Kategorie von Personenengeln, „die mit ihren Schützlingen und

Pflegbefohlenen gewissermassen Eins sind"', dehnt er aber an andern Stellen so aus, dass er jedem Sterblichen, jeder menschlichen Seele überhaupt einen Engel zuschreibt, dem sie untergestellt sei;' er spricht sogar von zwei Engeln, die jedem Menschen zur Seite stehen, einem guten und einem bösen;' „und wenn die guten Gedanken in uns die Oberhand haben, so spricht ohne Zweifel der gute Engel in und zu uns; wenn aber die bösen, der böse."'

'de princ. II. 10, 7.

'In Matth. 13, 5.

'de orat. c. 31.

'Hom. in Jos. 23, 3.

Aehnlich wie den einzelnen Gläubigen vindizirt er auch den einzelnen Gemeinden und Gemeinschaften ihre Engel mit Berufung auf Offenb. Joh. 1, 20. Er bleibt aber hiebei nicht stehen, sondern, wie er schliesslich jedem Menschen einen Engel zuerkennt, so thut er es auch hier mit jedem Volk und jedem Land überhaupt, dem er seinen Engel gibt. Er beruft sich hiefür auf die berühmte Stelle 5 Mos. 32, 8. 9, auf die schon sein Lehrer Clemens zu ähnlichem Zweck sich berufen hatte: „Als der Höchste die Völker vertheilte und zerstreute die Menschenkinder, da setzte er die Grenzen der Völker nach der Zahl der Engel Gottes (nach der Version LXX), aber des Herrn Theil ist sein Volk, Jakob die Schnur seines Erbes." Diese Völkerengel sieht er denn auch in den Fürsten der Perser und Griechen, von Tyrus u. s. w., von denen Daniel 10, Ezech. 28, 12 ff. die Rede sei, angedeutet.'

'de princ. III. 3, 2; I. 5, 4.

Dass der höchste Gott die Erde nach gewissen Strichen getheilt und diese mit den darauf wohnenden Völkern der Aufsicht bestimmter Geister, von den einen Engel, von den andern Dämonen genannt, unterstellt habe, war eine damalige Zeitvorstellung, welche Heiden, Juden und Christen mehr oder weniger theilten, und die von den einen auf die andern übergegangen war, wenn auch in manigfach veränderter Weise; so phantasirten die Juden von 72 Hauptengeln, welche um den Thron des Allerhöchsten stünden und über die 72 Hauptvölker der Erde gesetzt wären. Auch O., wie man sieht, hat diese Zeitvorstellung aufgenommen, aber nach seinen eigenthümlichen Anschauungen modifizirt. Er bringt nämlich diese Vertheilung und Unterstellung der Völker unter besondere Engel in Verbindung mit dem Zerfallen der

Menschheit. Mit dem Einen, dass sie aus der Einheit mit Gott fiel, von dem ewigen Licht sich immer mehr entfernte, materiellen Dingen sich zuwandte, sich in diesem Streben überhob gegen die Erkenntniss Gottes, wie die 1 Mos. 9, 1 ff. berichtete „neben dem unmittelbaren Wortsinn unstreitig auch noch Tieferes enthaltende" Erzählung in dem Abzug von Osten nach der Ebene Senaar, in dem Kalkbrennen und Ziegelstreichen, in dem Bauen einer Stadt bis an den Himmel andeute, mit diesem Einen ist ihm als Folge auch das Andere gegeben, dass nämlich Gott seinerseits die Menschen seiner unmittelbaren Führung entnommen und Engeln übergeben habe, „welche die Völker je nach ihrer sittlichen Würdigkeit in die verschiedenen Länder führten, die Einen in heisse, die Andern in kalte, die Einen in wirthliche, die Andern in unwirthliche, und ihnen entsprechende Gesetze gaben." ' Zu einem Moment der Zucht macht also O. diese Uebergabe an die Engel, von denen er weiterhin sagt, dass sie den verschiedenen Völkern, über die sie gesetzt worden, auch die verschiedenen Sprachen eingegeben hätten,' an die Stelle der ehedem Allen gemeinsamen und von Allen verstandenen Ursprache, die den Menschen mit dem Zerfallen der ursprünglichen Einheit abhanden gekommen sei. Uebrigens, und das ist ein weiteres ihm eigenthümliches Moment, das er an der Zeitvorstellung anbringt, würde, wenn einmal die disciplinarischen Zwecke, welche im göttlichen Weltplan mit dieser Einsetzung der Völkerpädagogen beabsichtigt seien, erreicht wären, auch diese Einsetzung dann selbst wieder ein Ende nehmen, und die dannzumal erzogenen und gereiften Weltvölker aus den Händen der Zuchtengel in die Vaterhand Gottes, aus der Vermittlung in die Unmittelbarkeit der göttlichen Providenz übergehen, wie man das auch von den einzelnen Individuen, wenn sie mündig geworden, annehmen dürfe. Endlich stellt er den mehr oder weniger von Gott abgefallenen Weltvölkern ein Volk Gottes gegenüber, dessen Regierung eben darum Gott keinen Straf- und Zuchtengeln übergeben, sondern sich selbst oder seinem Wort vorbehalten habe. Nicht dass diese Ansicht eine neue, eine eigenthümlich originelle gewesen wäre. Sie war eine von

'c. Cels. 4, 8; 5, 30.

'1 Mos. 11, 7.

den Formen, zu welchen schon das jüdische Bewusstsein gegriffen hatte, um darin seine Dignität vor dem Heidenthum auszudrücken, und die O. dann adoptirte und weiterführte. Denn identifizirt wird dieses „ideale Volk Gottes" geradezu mit dem israelitischen Volke, von dessen Sprache denn auch O. sagt, dass es die Ursprache, der ursprüngliche göttliche Dialekt sei (s. u.). Freilich auch dieses israelitische Volk sei mehr und mehr von Gott abgefallen und habe aufgehört der Theil und das Volk Gottes zu sein; dieser selbst aber habe darum nicht aufgehört, sondern sei neugebildet worden aus allerlei Volk, aus Allen, „die sich von Gott ziehen lassen und sein Lebensgesetz annehmen."'

'c. Cels. 5,30—31.

An die Länder- und Völkerengel reihen sich die Naturengel, soweit diese nicht mit jenen zusammenfallen. O. dachte sich auch die einzelnen Naturgebiete wie die einzelnen Gegenden unter der Aufsicht von Engeln, die ihnen vorgesetzt wären, — fast ganz wie Celsus (s. S. 165), nur dass er dessen Dämonen die Namen der Engel substituirte. „Auch wir sagen, dass ohne die Aufsicht unsichtbarer, um so zu reden, Oekonomen und Pfleger nicht blos dessen, was die Erde hervorbringt, sondern auch des Wassers und der Luft die Erde nicht das hervorbringen würde, was, wie man sagt, ein natürliches Produkt von ihr sein soll, das Wasser in den Quellen nicht mehr sprudeln, in den Flüssen nicht mehr dahinströmen, und die Luft nicht mehr rein bleiben und denen, die sie einathmen, ein Lebensferment sein würde."' Man esse also, wenn man Brod, Früchte, Wein, Wasser, Luft zu sich nehme, gewissermassen mit den göttlichen Engeln, die hierüber gesetzt seien und auch zu jeder Mahlzeit von dem Frommen eingeladen werden nach 1 Cor. 10, 31 und Col. 3, 17.

'c. Cels. 8, 31.

In diese Kategorie von Naturengeln gehört auch, was O. von solchen Geistern sagt, die den Menschen in dieses Leben hinein geleiten und wieder hinaus, — Engel der Geburt und des Todes.'

'In Joh. 13, 49; 19, 4; 28; vrgl. Tertullian I. 2, S. 640.

Selbst von kosmischen Engeln weiss er, das heisst Sonne, Mond und Sterne gelten ihm für beseelt, oder vielmehr für die Lichtkörper von Engelseelen, die in sie wider ihren Willen (s. o.) versetzt, eingekörpert, („der Vergänglichkeit unter-

worfen") worden seien, zum Dienst der Erdenwelt, der sie leuchten sollen. Dass sie freie vernünftige Wesen seien, dafür beruft er sich darauf, dass sie Befehle von Gott empfangen,' denen gemäss sie sich in fester schöner Ordnung bewegen; dass sie nach Psl. 148, 3 in einstimmigen Chören den Höchsten loben und preisen, dass sie aber gleichwohl nach Hiob 25, 5 nicht ganz rein von der Berührung mit der Sünde seien, was nicht etwa von ihrem körperlichen Glanze an und für sich verstanden werden dürfe, weil sonst der Vorwurf, dass sie nicht völlig rein seien, auf den Schöpfer selbst zurück fallen würde, sondern einen freien Willen voraussetze, vermöge dessen sie „durch Nachlässigkeit" einen minder hellen, durch Eifer einen reineren Körper sich hätten aneignen können; endlich darauf, dass sie nach Röm. 8, 19—23 am Weltende ihren Lichtfunktionen entnommen, d. h. ihrer Körperlichkeit und Vergänglichkeit entäussert werden, und wie wir ein Gericht zu erwarten haben.'

'Jes. 45, 12.

'de princ. I. 7, 2. 3; c. Cels. 5, 10.

Aehnlich endlich wie den Naturgebieten sollen auch den geistigen und religiösen Lebensgebieten gewisse Mächte vorstehen. So weiss O. von einem spezifischen Engel des Gebets, oder auch von Engeln überhaupt, welche „die Gebete der Menschen an den himmlischen Ort, den reinsten Theil dieser Welt, oder auch an den überhimmlischen, der noch reiner ist, hinauftragen und wieder von da herabfahren, um einem jeden Menschen zu bringen, was ihm nach seinem Verdienen von Gott zukommen soll." ' Ebenso spricht er von einem Engel der Arzneiwissenschaft, von einem Geiste der Poesie. Verstehen wir wohl, was er so auf Engel als Urheber oder Meister zurückführt, ist nicht „die Weisheit Gottes," die christliche Gnosis, die, wie sie das Höchste und Reinste und Wahrste, die volle Erkenntniss Gottes zum Gegenstand hat, so auch nur von ihm selbst, seinem Geist, Logos stammt, sondern „die Weisheit dieser Welt", die sog. weltlichen Wissenschaften: Dichtkunst, Grammatik, Rhetorik, Geometrie, Musik, Arzneiwissenschaft u. s. w.; — Wissenschaften, „die mit der Gottheit oder dem Weltplan oder höheren Dingen überhaupt oder der Anleitung zu einem guten und seligen Leben sich nichts zu schaffen machen und auch nichts davon

'c. Cels. 5, 4; 'de princ. I. 8, 1.

verstehen." Wie er aber zwischen der Weisheit Gottes und der Weisheit dieser Welt einen Unterschied macht, so unterscheidet er auch noch zwischen der Weisheit der Welt und der Weisheit der Fürsten dieser Welt. Unter der letzteren versteht er „die sogenannte Geheimlehre der Egypter, die Astrologie der Chaldäer, den Brahmismus der Inder, aber auch die manigfache und verschiedenartige Lehre der Griechen über die Gottheit." Offenbar berührt sich hier der Begriff der Engel mit dem der Dämonen, ohne dass ihn doch O. geradezu in diesen übergehen liesse, denn er schreibt ihnen nicht die bewusste Tendenz zu, wie er das doch bei den Dämonen thut, dass sie die Menschen hätten berücken wollen durch die Mittheilung dieser ihrer Weisheit, sondern sie hätten das den Menschen mitzutheilen gewünscht, weil sie es selbst für wahr gehalten, ähnlich wie bei den Meistern der philosophischen Schulen diess der Fall.' 'de princ. III. 3, 2. 3.

Wenn so die allgemeine Vorstellung von den Engeln als Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen und von der Sphäre, die sie demgemäss im Weltganzen einehmen als Vermittler und Organe der göttlichen Weltregierung, in der angelologischen Gnosis des O. die bestimmte Form angenommen hat, dass die einzelnen Provinzen des göttlichen Reiches, die Nationen, wie die besondern Natur- und Geistesgebiete ihre besonderen Engel haben, so erinnert das einerseits an die Götter des alten Glaubens, die als Nationalgötter wie als Vorsteher besonderer Aemter gedacht wurden, und anderseits an die Schutzheiligen und Patrone des späteren Mittelalters.

Von einem Engelkultus ist indessen O. weit entfernt. „Diejenigen, erklärt er sich, die uns Dienste leisten und uns die göttlichen Gnaden vermitteln, an Gottes Statt zu verehren und anzubeten, ist ebensowenig in den h. Schriften uns befohlen, als es unfromm wäre.'.... Gewiss soll man nicht zu denen beten, die selbst beten; sie selbst auch müssen viel lieber wollen, dass wir unsere Gebete zu dem hinaufsenden, zu dem auch sie beten, als dass wir unsere Gebetskraft theilen und von Gott auf sie ziehen." ' Wenn O. es nicht billigen kann, dass man jene Verehrung, die allein dem aus sich selbst 'c. Cels. 5, 4. 'ib. 5, 11.

seienden absoluten Gotte zukomme, auf den Sohn Gottes, Jesum, übertrage, durch den wir vielmehr unsere Gebete an den grossen Gott richten sollen, um wie viel weniger kann er diess in Bezug auf die Engel zugeben, welche Geschöpfe seien, wie wir; jedenfalls müsse, wenn von einem Engeldienst die Rede sein könne, aus diesem Begriff alles entfernt werden, was nur dem Dienst des absoluten Gottes eigne.' (s. S. 198.) Auf dass die h. Engel Gottes uns geneigt seien und Alles für uns thun, dazu, sagt er, sei „vollkommen ausreichend," wenn wir, so weit es Menschen möglich sei, gegen Gott so gesinnt zu sein uns beeifern, wie die Engel, „die Gott nachahmen."' In der Liebe und Erkenntniss Gottes und seines Wortes den Engeln nacheifern, auf ihre Eingebungen (wie auf die Stimme unseres besseren Ich) hören und ihnen folgen, darin erkennt er das wahre und rechte Verhalten der Menschen zu diesen höhern Geistern, gemäss deren Verhalten zu uns, als die mit uns sich freuen und trauern, mit uns beten und kämpfen, mit uns, den ihnen anvertrauten Seelen, selbst auch zu höherer Vollkommenheit sich fortbilden und Mitgenossen unseres Lohnes und unserer Freude werden.' Man sieht: das Band, das O. zwischen Menschen- und Engelwelt knüpft, ist das einer innigsten Gemeinschaft zwischen Leitenden und Geleiteten, Erziehern und Zöglingen.

'c. Cels. 8, 13. 'c. Cels. 5, 8. 'c. Cels. 8, 24. 36. 56. 64.

Dämonen. Entsprechend den guten Mächten und ihren Ordnungen weiss O. auch von bösen und einer Stufenreihe unter denselben.

Obenan steht der Diabolus (Teufel), der auch unter dem Namen der Satan, der Böse, der Feind Gottes, der Apostate,' der Fürst dieser Welt, d. h. der irdischen Behausung in den Schriften vorkommt.' Uebrigens so wenig als irgend ein anderer Geist der Bosheit sei der Teufel als solcher erschaffen, oder von Natur Teufel, sondern er sei durch eigene Bosheit so weit gefallen. Dass er früher ein Lichtträger (Lucifer) gewesen, aber vom Himmel gefallen sei, ergebe sich auch aus Jes. 14, 12—22 und aus Luk. 10, 18.' Hochmuth aber sei der Grund seines Falles gewesen, „sofern er seine Vorzüge, die er hatte, als er noch unbefleckt war, als eigene, nicht als von Gott ihm gegebene achtete; und ist so an ihm

'Hiob 40, 20. 'de princ. I. 5, 2. 5. 'ib. I. 5, 5.

(zuerst und zumeist) das Wort erfüllt worden: Wer sich selbst erhöhet, soll erniedriget werden."' Wenn aber auch gefallen und nun Teufel, so sei er darum doch noch immer „des Guten nicht unfähig,"' nicht unbekehrbar, zwar nicht sofern er Teufel sei, wornach er böse sei, wohl aber sofern er nicht substanziell böse sei. O. konnte nicht anders als so sich aussprechen; es lag diess in der Konsequenz seines Systems; es hat ihm aber, wie wir in seinem Leben sahen, (s. S. 48) von Zeloten, die ein grosses Geschrei darüber erhoben, viel Verketzerung eingetragen.

'de princ. III. 1, 12.

'ib. I. 8, 3.

Auf den Teufel lässt O. „die Fürstenthümer, Herrschaften, Weltregenten der Finsterniss, die Geister der Bosheit, die unreinen Dämonen"' folgen. Mit diesem letzteren Ausdruck „Dämonen" pflegt er aber auch im Allgemeinen das gesammte Reich der bösen Geister zu bezeichnen.

'de princ. I. 8, 4.

Ihre eigentliche Wohnstätte und Heimat ist ihm der Luftkreis, den er ebenso so sehr mit diesen Dämonenseelen bevölkert wie die Erde mit Menschenseelen und die himmlischen und überhimmlischen Regionen mit Engeln. Dem entsprechend legt er ihnen auch luftartige Körper bei, nicht so dicht wie 'die Erdenleiber der Menschenseelen, aber auch nicht so licht wie die Körper der Engel.' Wenn er ihnen so nach ihrem äussern Stand eine Mittelstelle zwischen Erde und Himmel, zwischen Mensch und Engel anweist, während er sie nach ihrem innern sittlichen Wesen unter die Menschen und auf die unterste Stufe stellt, so liegt hier allerdings ein Widerspruch vor; aber er hat ihn, das müssen wir zu seiner Entschuldigung sagen, nicht selbst geschaffen, sondern so aus der christlichen Zeitmeinung überkommen.

'c. Cels. 5, 5.

Ausführlicher als über Natur und Wesen lässt sich O. über das Wirken und die Wirkenssphären dieser Dämonen aus. Zunächst ist es die einzelne Menschenseele, die er als Gegenstand dieser dämonischen Angriffe und Einwirkungen hinstellt, gerade so, wie er es auch von den Engeln ausgesagt hatte. Um Schriftbeweise ist er nicht verlegen; die Erzählung von der Versuchung des Herrn

durch den Teufel, die Angaben von Besessensein so vieler Unglücklichen durch Dämonen, die Aeusserung, dass der Satan dem Judas in's Herz gefahren sei, ferner die Worte des Apostels': wir haben nicht einen Kampf wider Fleisch und Blut, sondern wider die Fürsten, wider die Gewalten, wider die Weltregenten dieser Zeit, wider die bösen Geister unter den Himmeln, sind ihm vollgültige Zeugnisse hiefür. Dass aber, wie die „Einfältigeren" unter den Christen glauben, alle Sünden, welche die Menschen begehen, von jenen feindlichen Mächten herkommen, die den Sinn der Sündigenden bethören, und dass, „wenn der Teufel nicht wäre, kein Mensch sündigen würde," ' das kann er in keiner Weise zugeben; er weist auf die Macht der Naturtriebe hin, in denen man nur Maass halten lerne in Folge langer Uebung und Erfahrung; auch Paulus bezeuge das in den Worten: das Fleisch gelüste wider den Geist.' Anderseits steht ihm jedoch eben so fest, dass die bösen Mächte, sobald sie einen Anschliessungspunkt im Menschen finden, diess benützen, um ihn zu fassen und in die abschüssige Bahn des Bösen hinabzuziehen. „Wie in der Sphäre des Guten der menschliche Vorsatz allein an und für sich nicht vollkommen ausreicht zum Vollbringen des Guten, sondern des göttlichen Beistandes bedarf, so empfangen wir auch in der entgegengesetzten Sphäre den Anfang und gewissermassen eine Art Samen des Bösen schon mit den Dingen, die wir von Natur haben und gebrauchen; aber erst dann, wenn wir ihnen allzusehr nachgeben und gegen die ersten Regungen der Unsittlichkeit nicht Widerstand leisten, benutzt diess eine feindliche Macht und treibt und reizt auf alle Weise, um der Sünde noch weiter Raum zu machen." ' Eine andere Art von Anschliessungspunkten seien äussere Unfälle, welche von den bösen Mächten gleichsam ausgebeutet würden, um den Menschen, der von ihnen heimgesucht werde, „zu heftigem Zorn, zu übergrosser Betrübniss oder gar zu äusserster Verzweiflung zu bringen." ' Dass aber „solche äussersten unsittlichen Zustände" wirklich von den Dämonen herrühren, dafür führt er als Beweis an, „dass Menschen, die von einer ungemessenen Liebe, oder Traurigkeit oder Zorn oder sonst

'Ephes. 6, 11. 12.

'de princ. III. 2, 1.

'Gal. 5, 17.

'ib. III. 2, 2.

'ib. III. 2, 6.

einer unmässigen Leidenschaft erfüllt sind, ebenso zu leiden haben, wie die von Dämonen körperlich Besessenen. Erzählt man ja, dass aus Liebe, aus Rachsucht, aus Betrübniss, sogar aus übertriebener Freude schon Mancher wahnsinnig geworden sei, was, wie ich glaube, daher kam, dass die Dämonen, sobald ihnen einmal in einer Seele Raum gegeben war, den irgend eine unmässige Leidenschaft geöffnet hatte, sofort von dem Innern gänzlich Besitz nahmen."[1] Denn eben auch das erklärt O. für ein charakteristisches Merkmal der Einwohnung eines bösen Geistes im Unterschied von der Gegenwart und Inspiration eines guten, dass, während hier der eigene Geist nicht gestört, der Wille nicht gehemmt, vielmehr potenzirt würde in der Richtung zum Guten, wie diess bei den Propheten und Aposteln der Fall gewesen, bei den Energumenen gerade das Umgekehrte stattfinde.[2]

Auch auf die Natur nimmt O. dämonische Wirkungen als möglich an, die sich, wie leicht zu denken, als Naturkalamitäten äussern, „in Theure und Hunger, die über ein Land kommen, in Misswachs und Dürre, in Verpestung der Luft, so dass die Früchte verderben und die Thiere, bisweilen auch die Menschen umkommen."[3]

Als der eigentlich historische Schauplatz des Wirkens der Dämonen galt aber, wie dem christlichen Alterthum überhaupt, so dem O. insbesondere das Heidenthum. Da man sich über die antik heidnische Bildungsstufe noch nicht so weit erhoben hatte, um in den Göttern des alten Glaubens blos vorgestellte und mythische Wesen zu erkennen, da sie auch reale wirklich existirende Wesen sein sollten, ihre Realität als Götter aber doch nur eine falsche sein konnte, so musste das Dämonenthum das vermittelnde Moment abgeben. Und so sah denn auch O. hinter den falschen Heidengöttern die Realität der Dämonen, die sich dem Menschengeschlecht als Götter insinuirten, theils „um es so von der Verehrung des einigen wahren Gottes abzuziehen," theils um unter dieser Hülle sich göttliche Verehrung zuzuwenden, d. h. „ihre Bedürfnisse und Liebhabereien an Opferdampf, Fett und Blut, Weihrauch u. dgl. zu befriedigen, ihre Leiber dadurch zu mästen und gewissermassen so ihr Leben zu fristen."[4]

[1] Ib. III. 2, 2.
[2] Ib. III. 3, 4.
[3] c. Cels. 8, 31.
[4] c. Cels. 7, 5.

Die Göttertempel seien daher „in Wahrheit nichts Anderes, als Wohnstätten dieser betrügerischen Dämonen, die sie sich hätten erbauen lassen, und wo sie wie in einem Kerker (eben durch die Opfer) festgehalten würden;“ [ib. 7, 35.] die Götterorakel nichts Anderes als Blendwerke dieser Dämonen, „die sich der divinatorischen Macht, einer mittleren, an sich weder gut noch böse, bedienen, um die Menschen zu täuschen und der Verehrung des wahren Gottes zu entfremden.“ [ib. 7, 5.] O. hat, wie sich hieraus ergibt, ganz dieselbe abergläubische Anschauung von der Entstehung und dem Wesen des Götterkultus, die wir bei Tertullian getroffen haben [I. 2, S. 173 ff.], und er trägt sie auch ganz mit der Prätension vor, hiemit dem Heidenthum recht eigentlich auf den Grund gegangen zu sein.

Als spezifisch dämonisches Geschäft und Werk galt endlich vor allem die Verfolgung des Christenthums. Was war auch natürlicher, als in denen, denen man die Begründung und den Bestand des Heidenthums zuschrieb, auch die Urheber aller der feindlichen Angriffe auf das Christenthum zu erblicken, das ja, indem es den alten Götterglauben und Kultus untergrub, eben damit auch den Dämonen ihre Macht nicht blos, sondern auch ihre sinnlichen Existenzmittel (Speis- und Trankopfer) nahm? [c. Cels. 3, 29.] Zwischen Dämonen- und Christenthum ist so ein Kampf auf Leben und Tod, der schon in der Geschichte Jesu Christi anhob. Sie, die Dämonen, [Psl. 2, 2.] waren es in Wahrheit, die Jesum verfolgten und tödteten, und die Menschen waren nur ihre Werkzeuge; das eigentliche, das dämonische Drama spielt hinter den menschlichen Coulissen. So wenigstens stellt es O. dar, und er glaubt dabei die Sache recht gründlich zu fassen und zu behandeln, indem er sie aus ihrem natürlichen und geschichtlichen Boden herausnimmt und in ein transcendentes und mythisches Gebiet hinüber spielt.

Als die letzte Konsequenz dieser Anschauung kann es betrachtet werden, wenn er, hierin ebenfalls einig mit Tertullian, [I. 2, S. 504.] die Dämonen auch als die Anstifter aller falschen Weisheit, aller die Wahrheit des Christenthums verfälschenden Häresien hinstellt. „Wer mag läugnen, dass die von Gott abgefallenen Geister aus entschiedener Bosheit und Neid

gegen diejenigen, denen durch die Erkenntniss der Wahrheit der Weg zu jener Stufe gebahnt wird, von welcher sie herabgestürzt sind, Irrlehren und Betrügereien ersinnen, um jene Fortschritte zu hemmen?'" 'de princ. III. 3, 4. 2.

Wenn nun aber O. schon jedem Menschen an und für sich eine autonomische Stellung gegenüber allen Anläufen und Versuchungen der Dämonen zuerkennt, um wie viel mehr muss er den Christen Macht über sie zuschreiben und ihnen den Sieg in dem Kampf in Aussicht stellen! „Wir dürfen es wohl sagen und wir sagen es aus Erfahrung, dass wir, die wir dem Christenthum gemäss durch Jesus dem über Alles erhabenen Gott dienen, nach seinem Evangelium leben und Tag und Nacht die uns überlieferten Gebete beten, weder von der Magie noch von den Dämonen etwas zu befürchten haben; denn das bleibt wahr, dass der Engel des Herrn sich um die lagert, die ihn fürchten.'... Wenn die bösen 'c. Cels. 6, 41. Geister herrschen, so herrschen sie nur über die Bösen nach deren eigener Bosheit; denen aber, die den Harnisch Gottes angezogen haben, vermögen sie nicht zu schaden." ' Das ist 'ib. 8, 34. das Bewusstsein des neuen monotheistischen Glaubens dem alten abgelebten polytheistischen gegenüber. Aber rein erhalten hat sich dieses Bewusstsein auch in O. nicht mehr; es ist bereits magisch alterirt, wenn er meint, schon der Name Jesu schlage die bösen Geister in die Flucht.' Er theilt hierin 'c. Cels. 8, 27. 32. 54. ganz die Ansicht seiner christlichen Zeitgenossen; nur dass er diesen Aberglauben noch durch eine Theorie von den Namen zu stützen sucht, die er auch zur Erklärung der Magie und Geisterbeschwörung verwendet (s. u.).

Man könnte noch weiter gehen und sagen, dass überhaupt schon durch diess Engel- und Dämonenthum und die ihnen angewiesenen Geschäfte und „Provinzen" das reine monotheistische Bewusstsein, die Idee von dem ewig-allgegenwärtig-allmächtigen Gotte getrübt werde; indessen hat es O. nicht an Bestimmungen fehlen lassen, um wenigstens einer offenen Collision vorzubeugen. Mehr als einmal erklärt er, dass die guten Geister nur als die direkten, die bösen nur als die indirekten Werkzeuge Gottes zu betrachten seien, dass „wir daher Alles, was uns zustosse, als göttliche Fügung

hinnehmen sollen, denn, wenn man auch nicht sagen könne, dass Alles, was in dieser Welt geschehe und was zu dem Mittleren gerechnet werde, geradezu von Gott komme, so geschehe doch nichts ohne Gott, der es zulasse, wenn die bösen und feindlichen Gewalten an gewissen Orten und an gewissen Personen nach ihrem Willen handeln.' Denn auch als Verführer und Peiniger der Menschen bewirken sie doch nur das Herausbrechen des Bösen und dadurch die Heilung, wie anderseits die Bewährung des Guten." Nur das Böse an und für sich als ein in Wahrheit Nichtseiendes, nicht aber die Folgen desselben bezeichnet O. als ein solches, womit Gott gar nichts zu schaffen habe. Durchgreifender im Interesse einer monotheistischen Weltbetrachtung wäre es freilich gewesen, wenn er diese ganze Engel- und Dämonenlehre, die in dieser oder jener Form ein Lieblingsglaube jener einem realistischen Welt-Denken abgewandten Zeit war, ganz hätte fallen lassen oder doch kritisch geprüft oder gereinigt hätte. Sie empfahl sich ihm aber allzusehr, biblisch wie gnostisch. Nicht nur war sie ihm durch unzweideutige Aussprüche der h. Schrift bezeugt, sondern er fand sie auch da, wo die biblischen Stellen nichts dergleichen enthielten, z. B. Ezech. cap. 26 u. 28; wenn nun aber die h. Schrift solcher Geister gedenke, so könne auch deren wirkliches Dasein nicht bezweifelt werden.' Spekulativ-gnostisch aber bot sich ihm dieses Engel- und Dämonenthum als das geeignetste Substrat für seine Ideen von der Stufenfolge und dem unendlichen Reichthum der vernünftigen Wesen, in welche das aus seiner Einheit gefallene Geisterthum sich individualisirt habe und auseinander gegangen sei, von ihren fliessenden Verhältnissen und Uebergängen und den gegenseitigen bald fördernden, bald hemmenden Einwirkungen, — Ideen, die ihm unabtrennlich von der empirischen Welt waren, die er aber doch nicht auf die real-menschliche beschränken zu sollen glaubte.

,de princ. III. 2, 7.

,de princ. I. 5, 3.

---

Die anthropologische Gnosis des O.

Wie wahr es auch sein mag, dass es kein Objekt gebe, das der menschlichen Betrachtung so nahe liege, als

eben der Mensch selbst, — die alte und älteste Kirche hielt es nicht so: ihr standen, aus mehr als Einem Grunde, die jenseitigen Dinge viel näher, und eben darum überwog auch das theologische oder das metaphysisch-christologische oder das eschatologische Interesse weitaus das anthropologische, das rein menschlich reale und gegenwärtige. Es hatte diess aber doch das Gute, dass auf diesem Gebiet noch am wenigsten dogmatisirt oder doch kirchlich fixirt wurde. Eigentlich war es, wenn wir den O. hören, nur Ein Punkt, über den eine Einstimmigkeit in den Kirchen herrschte, der es aber allerdings auch verdiente, weil er die Grundbedingung aller sittlichen Natur ist. Es war die Lehre von dem freien Willen.'

'de princ. Vorr. 5.

Nicht dass nicht die Lehrer der Kirche damaliger Zeit ihre Aufmerksamkeit auch auf andere anthropologische Fragen gerichtet und sie zum Gegenstand ihrer Untersuchung gemacht hätten, z. B. ob man sich die menschliche Natur dichotomisch oder trichotomisch zu denken habe, ob die Seele immateriell oder materiell, ob eine Einkörperung derselben anzunehmen sei, oder ob sie zugleich mit dem Körper und durch denselben Zeugungsakt aus dem Samen würde. Es genügt, auf Tertullian's Schrift „über die Seele" zu verweisen, in welcher sich diese und noch andere Punkte abgehandelt finden. Aber es waren diess, wie O. bemerkt, noch offene Fragen; die kirchliche Lehre hierüber war noch keine feste und bestimmte. Wie viel Spielraum war hier noch für die Gnosis, aber wie viel Aufforderung lag auch darin für sie, mit ihrem Licht in diese Fragen hineinzuleuchten, um sie zur Evidenz zu bringen! Freilich der gnostisirende Idealismus des O. hat sie dem grössern Theile nach ganz anders beantwortet als der materialisirende Realismus eines Tertullian.

Der Mensch — die Synthese von Leib und Seele.

Dass der Mensch die Synthese von Seele und Leib sei, sagt O. in unzweideutiger Weise;' und in dieser Zweitheilung stimmt er mit Tertullian überein.

'de princ. I. 1, 6.

Der Leib;

Ueber den einen Bestandtheil nun, den Leib, drückt er sich dahin aus, dass derselbe „an sich, nach seiner eigenen Natur, todt und leblos sei und erst durch die Seele

ib. III. 4, 1. belebt werde,"' — ein Ausspruch, dessen Bedeutung wir dann erst ganz verstehen, wenn wir die origenistische Theorie von der Einkörperung der Seele uns vergegenwärtigen, die in den Leib, der allein durch die Zeugung gesetzt wird, von aussen und oben eingesenkt wird. Als solche ist die Seele das animale und sensitive Prinzip im Menschen und eignet auch den Thieren; und wenn O. einmal von einem „Lebensgeiste" spricht neben der Seele und dem Leibe, woraus der Mensch bestehe,' so meint er offenbar damit diese niedere Seele. Sie ist ihm aber diess nicht allein; sie ist ihm auch das Erkenntniss- und Willensprinzip und eignet als solche auch den Engeln.' Diese höhere Seele im Unterschied von der niederen wird von O. wohl auch als der Geist, der Nus bezeichnet. Dass aber dieser Nus in der Seele sei, das Geistige der Seele, nicht ein von dieser Abgesondertes, für sich Bestehendes, bemerkt er ausdrücklich.' Er konnte es auch nicht anders, wenn er in der Konsequenz des Systems dachte, wornach die Seele nichts anderes ist als der aus der Einheit mit Gott gefallene, individuell gewordene, erkaltete, in den Leib gebannte Geist.

die Seele (der Nus).

ib. III. 4, 1.

ib. II. 8, 2.

c. Cels. 8, 52.

Diess ist die Anthropologie des O. in ihrer einfachsten Gestalt. Nun spricht er aber auch wieder, mit Berufung auf 2 Cor. 5, 1—4, von einem doppelten Leibe: einem eigentlichen Seelenleibe,' „Hütte, Gehäus, oder Zelt der Seele" V. 1, und einem äussern gröbern Leibe, „worin jener sei," dem irdischen Hause des Zeltes, wie Paulus am selben Orte sage.' Und wenn es allerdings gewiss sei, dass die Seele im Raum nicht ohne Leib sein könne, weil sie sich sonst nicht von einem Orte zum andern zu bewegen vermöchte, von andern Gründen zu schweigen, so beziehe sich diess doch wesentlich auf jenen erstern Leib, der ihr eigenthümlich angehöre, ohne den sie niemals gewesen sei, sei, noch sein werde, wesswegen sie ihn auch im Tode nicht „ausziehe," wie den andern Leib, sondern über ihn einen andern statt jenes im Tode abgelegten und zerbrochenen, einen der jeweiligen reinern Wohnstätte entsprechenden und schliesslich einen geistigen, himmlischen an-

vrgl. Tertullian l. 2, S. 708.

vrgl. S. 141.

lege. Diesem Seelenleibe nämlich schreibt O. auch einen „spermatischen Logos“ zu,[1] — eine Bezeichnung, die er theils aus der stoischen Philosophie entlehnt hat, in welcher diese Ausdrücke gerade so dominiren, wie in der aristotelischen die Entelechien, in der platonischen die Ideen, theils aus der Bildersprache des Apostels Paulus, wenn dieser den in die Erde gelegten Leib mit einem Samenkorn vergleicht. Was O. mit diesem Ausdruck sagen will, ist wenigstens in Bezug auf den Seelenleib wohl eben nur das Seelenartige, das die Grundform und den Charakter dieses Leibes bilde, welcher der Seele so nothwendig sei, wie hinwiederum ihm selbst der äussere Leib gleichsam als Futteral. Wozu aber, fragen wir, ausser und neben der Seele, die doch als das vitale und sensitive Prinzip des Leibes bezeichnet wird, noch ein spermatischer Logos, dessen Bedeutung, Geschäft und Zweck mit jener nur zusammenfallen kann? Wozu überhaupt ausser und neben dem einen Leib noch ein zweiter, gleichsam eine Diremtion des einen Leibes in zwei, wenn doch der eine eben alles das schon in sich schliesst und vereinigt, was je den Beiden zugetheilt wird, der Seele nämlich als werkzeugliches Organ und als Vermittlung mit der jeweiligen Aussenwelt zu dienen? Ebensowenig ist die Berufung auf die Autorität des Paulus begründet, indem die Unterscheidung, die O. in den Ausdrücken jener Stelle macht, wenn auch sinnreich, doch immerhin willkürlich ist. Es ergibt sich somit die Theorie eines Doppelleibes, die, fast scheint es so, von O. nur aufgestellt wurde im Interesse seiner Auferstehungsdoktrin, als eine nach allen Seiten haltlose.

In gleicher Art finden sich bei O. Aeusserungen über das seelisch-geistige Prinzip im Menschen, das er ebenfalls dirimirt, so dass die Seele „in der Mitte stünde zwischen dem Leib und dem Geist.“[2] Was ihn hierzu vermochte, war wieder die Autorität übel verstandener biblischer Ausdrücke, der er, wie er diess auch sonst noch gethan hat, die Konsequenz des Systems opferte. Er bemerkt nämlich, wie in den Evangelien ein Anderes der Seele Jesu und ein Anderes seinem Geiste zugeschrieben werde; spreche der Herr von einem Leiden oder einer Unruhe, so gebrauche er

[1] c. Cels. 7, 32.
[2] In Rom. 1, 18.

das Wort Seele (Joh. 12, 27; Matth. 26, 38; Joh. 10, 18), dagegen in die Hände seines Vaters befehle er seinen Geist, nicht die Seele, und wenn er das Fleisch schwach nenne, so setze er nicht die Seele, sondern den Geist als das Willige entgegen,' und was er dem Teufel als Lösegeld gegeben, sei eben auch nur diese seine Seele gewesen. Ueberhaupt werde in den h. Schriften, wo der Seele Erwähnung geschehe, ihrer nie mit Lob gedacht, wohl aber des Geistes, und von Paulus (1 Kor. 2, 14; 15, 44) dem psychischen Menschen geradezu der geistliche entgegengesetzt.

'de princ. II. 8, 4.

Diese Auslassungen, welche den Geist neben die Seele setzen, so dass „der innere Mensch aus Geist und Seele bestünde," ' heben sich aber, wie schon bemerkt, wieder auf durch jene andern, welche den Geist als das Prius der Seele darstellen; worin von selbst liegt, dass, wenn auch depotenzirter Geist, d. h. nicht mehr ganz Geist, und in diesem Betracht „eine unvollkommene Substanz," ' die Seele doch nicht ohne Geist, der ihr besseres und höheres Theil, ihren Hintergrund bilde, noch immer, wenn auch in verschiedenem Grade bei den Verschiedenen, geistigartig sei, wie sie denn auch bestimmt und befähigt sei, wieder Geist zu werden.'

'in Genes. 1, 15

'de princ. II. 8, 2.

'ib. II. 8, 7. 8.

Je nachdem also O. vorzugsweise die ursprüngliche Geistigkeit unserer Natur oder die jetzige Beschränkung bezeichnen will, spricht er bald mehr vom Geist, dem Nus, bald mehr von der Seele, die jedoch von ihm auch wieder als das allgemeinere, die höhere und niedere Psyche umfassende dargestellt wird.

In dieser geistigen Psyche erkennt er das Bild Gottes, der Geist ist, oder vielmehr das Abbild des Logos, des eigentlichen Ebenbildes Gottes; „denn ein Anderes ist es, nach dem Bilde Gottes gemacht sein, und ein Anderes, das Bild Gottes sein." ' Zwar im strengen und eigentlichen Sinn könne, meint er, diess Geschaffensein nach dem Bilde Gottes nur auf den Geist vor seinem Fall sich beziehen; indessen sofern in der Seele doch noch immer Geistiges sei, auch auf die Seele in ihrem besseren Theil.' Durch die freie Thätigkeit des Menschen solle dann dieses Gottesbild, das zunächst nur geistig sittliche Anlage, zur Gottähnlichkeit entwickelt wer-

'c. Cels. 6, 63.

'de princ. II. 10, 7; c. Cels. 6, 63.

den; — eine Unterscheidung von Bild und Aehnlichkeit, wie wir sie auch schon bei Irenäus und Tertullian angetroffen haben, mit Berufung auf 1 Mos. 1, 26. 27.

Als vernünftiges Wesen ist der Mensch auch ein freies Wesen.

Mit der geistigen und vernünftigen Natur des Menschen, diess ist eine weitere anthropologische Bestimmung des O., in der er sich ungleich consequenter zeigt als in der Frage von der Zwei- oder Dreitheilung, ist die Freiheit, d. h. „das Vermögen des Menschen, sich aus und durch sich selbst zu bestimmen,“ als wesentliches Moment mitgesetzt; denn ein Wesen, das vermöge seiner vernünftigen Erkenntnisskraft zwischen verschiedenen Handlungen unterscheiden, die einen billigen, die andern missbilligen könne, müsse nothwendig auch im Stande sein, zwischen ihnen zu wählen.' Als ein vernünftiges Wesen sei also der Mensch auch ein freies Wesen, durch beides über die niedrigere Stufe der Thiere emporgehoben (s. S. 72). Uebrigens bedürfe es keines langen Beweises für die Freiheit; es brauche der Mensch blos in sein eigenes Bewusstsein zu greifen, und dieses Zeugniss des Selbstbewusstseins lasse uns das Dasein der Freiheit in uns nicht bezweifeln.'

'de princ. III. 1, 3.

'de orat. 6.

Das Vermögen des Menschen, sich selbst zu bestimmen, u. die Aussprüche darüber in den h. Schriften.

Diese seine Freiheitslehre suchte O. auch aus den h. Schriften zu begründen und durch die Autorität derselben zu stützen. Er führt eine Reihe von Stellen auf, in denen das Vermögen des Menschen, sich selbst zu entscheiden, sowie dessen Verantwortlichkeit ausgesprochen oder vorausgesetzt ist; so Micha. 6, 8; 5 Mos. 30, 15; Jes. 1, 19 — 20; Psalm 81, 14; Matth. 5, 28. 39; 7, 24. 26; 25, 34. 35. 41; Röm. 2, 4 ff.; „und solcher Stellen, welche die Freiheit des Willens behaupten, gibt es noch unzählige in den h. Schriften.“

Dass es nun auch sowohl im alten als im neuen Testamente eine Reihe anderer Aussprüche gebe, welche in entgegengesetztem Sinne lauten, konnte sich O. um so weniger verbergen, als sie von den gnostischen Gegnern der Wahlfreiheit mehr oder weniger in ihrem Interesse ausgebeutet wurden. Solche Aussprüche waren Exod 4, 21: „Ich will das Herz Pharao's verhärten;“ Ezech. 11, 19: „Ich will die steinernen Herzen von ihnen nehmen und ihnen fleischerne

geben, damit sie in meinen Geboten wandeln;" Marc. 4, 12: „Damit sie sehen und doch nicht sehen, hören und doch nicht hören, damit sie nicht etwa umkehren und Vergebung erlangen;" Röm. 9, 16: „Nicht an Jemandes Wollen oder Laufen liegt es, sondern an Gottes Erbarmen;" Röm. 9, 18. 19: „Er erbarmet sich, wessen er will, und verhärtet, wen er will;" endlich Phil. 13: „Das Wollen und das Vollbringen ist aus Gott." Solche und andere Stellen seien allerdings „geeignet, Manchen zu beunruhigen, als ob der Mensch nicht freie Selbstbestimmung habe, sondern Gott nach Willkür den einen rette, den andern verderbe;" auch seien sie eine Handhabe für einige heterodoxe Lehrer (Gnostiker), „welche verlorne Naturen annehmen, die keine Rettung zulassen, die Choiker, zu denen Pharao gehörte, und wiederum solche, die nicht verloren gehen können, die Pneumatiker." ' Aufforderung genug für O., eine Erklärung dieser Stellen in einem „gotteswürdigen" Sinn und Verstand, wie er allein von der h. Schrift vorausgesetzt werden dürfe, zu versuchen.

'de princ. III. 1, 7—8.

Dieser gotteswürdige Sinn soll nun, wie man das nicht anders von O. erwarten kann, kein andrer sein, als dass überall einerseits die göttliche Gerechtigkeit und Güte, anderseits die menschliche Freiheit vorauszusetzen und dann erst nach diesem Kanon zu interpretieren sei, — eine Erklärungsart, die weder grammatisch noch historisch genannt werden kann, dagegen den milden Geist, das edle Herz des O. und seine auch für die Einzelnen nach einem harmonischen Abschluss ringende Weltanschauung erkennen lässt und neben manchem Willkürlichen von wahren Gedankenblitzen durchleuchtet ist.

Demnach, wenn es von Pharao heisse, Gott habe sein Herz verstockt, ist nach O. diese Verstockung nicht als eine unmittelbare göttliche Wirkung zu fassen, sondern lediglich als die Folge des freien Verhaltens des Pharao zu den göttlichen Erweisungen, seines unempfänglichen Sinnes, vermöge dessen er, statt durch dieselben zur Busse geleitet zu werden, nur immer unbussfertiger geworden. „So schmilzt von der einen und selben Sonnenwärme das Wachs und verhärtet

der Lehm; ... so bringt von einem und demselben Regen befeuchtet das gute Land Früchte, das wüste Dornen und Disteln." Durch diese Beispiele glaubt O. klar machen zu können, wie es von Gott heissen könne, er habe das Herz Pharao's verstockt oder er erbarme sich, wessen er wolle und verstocke, wen er wolle.' „Es ist lediglich die Folge des bösen Grundes in ihnen, dass bei der einen und selben göttlichen Wirksamkeit die Einen verhärtet werden; darum aber ist es doch eine wahre Rede, mag sie auch hart erscheinen, wenn der, welcher die Sonne scheinen und regnen liess, sagt: ich habe das Wachs geschmolzen und den Lehm verhärtet, ich habe die Früchte und die Dornen geschaffen, denn weder das eine noch das andere wäre erfolgt ohne Regen oder Sonnenschein." ' Auch auf die Analogie des gemeinen Sprachgebrauchs glaubt O. im Interesse der Milderung dieser Ausdrücke hinweisen zu sollen. „Oft können gütige Herren zu den durch ihre Güte und Nachsicht gleichgültig gewordenen Dienern sagen: Ich habe dich schlecht gemacht, ich bin schuld, dass du so sündhaft geworden. Man muss nur diese Redeweise recht verstehen und ihren Sinn nicht verdrehen wollen." '

'Röm. 9, 18.

'de princ. III. 1, 10.

'de princ. III. 1, 11.

Auch in Ezech. 11, 19 findet er nichts, was die Willensfreiheit und ihre Verantwortlichkeit aufhebe, „wenn man nur nicht den Buchstaben presse." Es sei gerade, „wie wenn einem Unwissenden und Ungebildeten, der aber dieser seiner Mängel, sei es in Folge der Ermahnung seines Lehrers oder aus sonst einem Grunde, inne geworden sei, und sich nun aus freien Stücken Einem übergebe, dem er es zutraue, dass er ihn zur Bildung und Tugend leiten könne, wie wenn diesem bei der Uebergabe der Erzieher verspräche, die Unwissenheit von ihm zu nehmen und ihm Bildung einzupflanzen; nicht als ob in diesem Werke der Bildung gar nichts bei dem stünde, der sich übergeben, vielmehr setze das Versprechen des Lehrers eben auch den Willen des Zöglings voraus." '

'de princ. III. 1, 15.

Für schwieriger erklärt O. den Ausspruch Jesu Marc. 4, 12, wegen des Zusatzes: damit sie sich nicht bekehren und selig werden. Doch lasse auch er, richtig gefasst, mit den sittlichen Prinzipien sich in Einklang bringen. Es sei

nämlich im vorliegenden Falle anzunehmen, dass der Heiland eben nur darum, „weil er vorausgesehen, dass sie in ihrer Besserung nicht beständig sein würden, wenn sie seine Reden auch deutlicher vernähmen, sie so behandelt habe, dass sie den tieferen Sinn seiner Worte nicht deutlicher verstanden; vielleicht hatten sie auch die Zeit der Büssung für frühere Sünden noch nicht erfüllt;"' denn „wie dem Töpfer nur Eine Tonmasse vorliegt, aus welcher Gefässe zur Ehre und Unehre gemacht werden, so ist auch nur Eine Natur der Seelen und so zu sagen Eine Masse der vernünftigen Wesen anzunehmen, aus der Gott die Einzelnen machte, und wenn er Diese zu Ehren, Jene zu Unehren gemacht hat, so muss das in Gründen liegen, die älter sind als die Menschenbildung."' In solchen exegetisch willkürlichen Annahmen sucht und findet O. die sittliche Vermittlung (s. S. 223). Hiemit verbindet er nun aber noch das Weitere, dass, wenn die Einen, wie das ihre sittliche Beschaffenheit mit sich bringe, von der göttlichen Vorsehung übergangen oder sich selbst überlassen werden, hierin eine göttliche Pädagogik anzuerkennen sei, welche ihre Heilsabsichten, die sie über alle Menschen habe, nur auf diese Weise, auf diese Weise aber um so sicherer auch an jenen realisiere, wenn sie sie ihre Erfahrungen an ihnen selbst habe machen lassen, um sie zur Selbsterkenntniss und Demuth und so, wenn auch zu einem spätern, doch nur um so festeren Ergreifen des Heils zu erziehen; dagegen „zu schnell bekehrt und geheilt durch erlangte Vergebung hätten sie leicht die Wunden der Sünde als unbedeutend und schnell heilbar missachten und um so bälder wieder darein verfallen können; und darum wurden sie von der göttlichen Aufsicht sich selbst überlassen und sollten sie von dem eigenen Bösen, das sie gesäet, um so voller ersättiget werden, um endlich zu einer um so dauerhafteren Busse berufen werden zu können und nicht der Gefahr ausgesetzt zu sein, bald wieder in die Fehler zu fallen, in die sie gefallen waren."' Gerade so handelten auch einsichtige Aerzte. „Sie könnten manchmal wohl schneller heilen, aber wenn sie merken, dass ein verborgenes Gift in dem Körper stecke, thun sie gerade das Gegentheil von der

'de princ. III. 1, 17.

'de princ. III. 1, 21.

'de princ. III. 1, 17.

Heilung, um diese selbst desto sicherer zu bewirken und vor Rückfällen zu bewahren."' Ueberhaupt um die menschlichen Lebensführungen in der unendlichen Manigfaltigkeit ihrer Eigenthümlichkeiten zu verstehen, müsse man zweierlei im Auge behalten, einmal „dass die Seelen für uns unergründlich und unmessbar seien, und so auch ihre Neigungen, Bewegungen, Vorsätze, Absichten und Triebe;" und dann „dass der einzige und beste Führer derselben, der auch die rechten Zeiten kennt und die angemessensten Mittel und Wege weiss, der Allvater Gott sei."'

'Ib. III. 1, 13.

'de princ. III. 1, 14.

Um aber von den in Frage stehenden Schriftstellen den letzten Anstoss zu nehmen, greift O. noch zu einer seiner eigenthümlichsten, übrigens von ihm selbst nicht ohne Schwanken vorgetragenen Ideen, wodurch alles Bisherige erst seinen völligen Abschluss erhalte. Er glaubt nämlich, man sei berechtigt, annehmen zu dürfen, dass die menschlichen Lebensführungen, die mit dem Ende dieses Lebens noch lange nicht ihren Schluss hätten, schliesslich zu einem guten Ziele kommen werden. So sagt er in Bezug auf Pharao: „Gott wusste, warum er den ägyptischen König durch so Vieles und selbst durch die Ersäufung hindurchführen musste; indessen endigten hiemit die Führungen Pharao's nicht; denn er ging darum, dass er ertrank, nicht unter."' In Bezug auf jene sogenannten „Ausgeschlossenen" Marc. 4, 12 aber bemerkt er, dass man sie nicht für gänzlich ausgeschlossen halten dürfe; denn, wenn sie auch nur undeutlich verstehen, weil in Gleichnissen zu ihnen gesprochen werde, während die Andern, die Eingeweihten, deutlicher vernehmen, so hören und vernehmen sie doch, und insofern seien sie „nicht so ganz ferne von den Eingeweihten;" anzunehmen aber sei, dass sie zu einer andern Zeit es in besserer Gemüthsstimmung vernehmen und dauerhafter sich bekehren werden.' Eine absolute Ausschliessung vom Heil kennt demnach O. nicht, sondern nur Unterschiede in der Art und Zeit, wie und wann man gemäss dem Gebrauch der Freiheit, den Gott bei jedem vernünftigen Wesen vorausgesehen, seiner Vollendung entgegenreife.

'de princ. III. 1, 14.

'de princ. III. 1, 17.

In diesem Lichte, meint er, müssten Stellen wie Marc.

Vorsehung zutrauen, dass sie Jeden, der in die Kämpfe des Menschenlebens eintritt, mit Weisheit und Gerechtigkeit je nach dem Mass seiner sittlichen Kraft, das der Herzenskündiger allein erkundet, an seinen Ort stellt, daher der Eine gegen dieses, der Andere gegen jenes Fleisch, dieser lange, jener kurz zu kämpfen hat, Einer zu diesem, ein Anderer zu was anderem gereizt wird.... Damit aber, dass wir die Versuchung eines Jeden durch die gerechte Schätzung seiner sittlichen Kraft bestimmt sein lassen, ist nicht gesagt, dass der Versuchte durchaus siegen müsse. Es steht nicht geschrieben, er mache bei dem Versuchen dem Ertragen ein Ende, sondern so ein Ende, dass wir's ertragen können. Ob wir aber das Ziel, dessen Erreichung er uns möglich gemacht hat, schnell oder langsam erreichen, liegt lediglich an uns. Es ist nicht dasselbe, die Kraft haben zu siegen und siegen. Gott verleiht nicht das Ertragen, sonst wäre kein Kampf, sondern nur das Ertragenkönnen."' Man sieht, auch wenn O. die Gnade mehr innerlich fasst als das von Gott uns mitgetheilte Vermögen, das Gute zu wollen und zu vollbringen, immer muss der freie Wille hinzutreten, um das, was nur als Möglichkeit gesetzt ist, zur Wirksamkeit und Wirklichkeit zu erheben. Und ebenso ist es der Fall, wenn in noch bestimmterem Sinne unter der Gnade innere göttliche Einwirkungen und Rufe zum Guten verstanden werden; „ob wir ihnen Gehör geben und folgen oder nicht, das bleibt immer Sache unseres freien Willens."'

'de princ. III. 2, 3.

'ib. III. 2, 4.

*Die Frage über die Immaterialität der Seele.*

Ebenso entschieden wie in der Freiheitslehre war O. in der Beantwortung der Frage über die Körperlichkeit oder Unkörperlichkeit der Seele. Es war diess eine jener Fragen, die noch zu den „offenen" gehörten, und die daher auf verschiedene Weise von den Kirchenlehrern beantwortet wurde. Für die Körperlichkeit sprach sich bekanntlich Tertullian' aus und es war diess nur konsequent von ihm, da er sich Gott selbst nicht rein geistig denken konnte und überhaupt Körperlichkeit und Wesenheit mit einander verwechselte. Seinerseits sprach sich O. ebenso konsequent gegen die Körperlichkeit der Seele aus, worunter er nicht blos das begriff, dass sie nicht ein selbstständiges körper-

'I. 2, S. 619.

liches Ding sei, sondern auch, dass sie nicht zum Körper als Accidenz gehöre, etwa als ein höherer oder höchster Sinn. Wie für die Geistigkeit Gottes, so kämpft er auch für die geistige Natur der Seele. Zwar verkennt er die Wechselwirkung zwischen dem Leib und der Seele, „die in dem Leibe sei und dessen Glieder gleichsam als Werkzeuge zu ihrer Uebung bedürfe und benütze," nicht; er weiss wohl, dass „der Körper, wenn er sich in einem gestörten Zustand befindet, der Seele den gehörigen Dienst versagt."' Darum aber dürfe sie nicht als körperlich gefasst werden; „wie vermöchte sie, wenn sie diess wäre, die Begriffe und Bezeichnungen so hoher, so schwieriger und so abstrakter Dinge zu fassen? Woher käme ihr das Erinnerungsvermögen, woher die Betrachtung der unsichtbaren Dinge? Wie nur käme ein Körper zu der Einsicht in das Uebersinnliche?"' Ferner: „wenn jeder körperliche Sinn wie ein selbstständiges und eigenthümliches Gebiet, auf das er gerichtet ist, so auch ein eigenthümliches und selbstständiges Sein besitzt, wie sollte der um so viel höhere Geistessinn, der auf das geistige gerichtet ist, kein eigenes wesenhaftes Sein haben, und nur ein Accidenz oder Konsequenz des Körpers sein? Wer so etwas sagt, kann das nur zum Schimpf derjenigen Substanz, die in ihm die bessere ist, sagen, ja eben dadurch versündigt er sich auch an Gott selbst, so fern er glaubt, Gott könne durch eine körperliche Natur erkannt werden, denn was man glaubt, dass durch einen Körper empfunden oder erkannt werden könne, das kann man selbst nur für körperlich halten."' Eben darum, weil die Seele als geistige Natur zu fassen sei, könne auch, sagt O. im geraden Gegensatz zu Tertullian,' nur von einem geistigen, nicht körperlichen Wachsthum derselben gesprochen werden; und ebensowenig könne man von einer Gestalt und Farbe der Seele reden.'

'de princ. III. 7, 21.

'ib. I. 1, 7.

'ib.

'I. 2, S. 641.

'de princ. I. 1, 7.

Die Frage über die Einkörperung der Seele.

Somit ist dem O. die Seele „eine unkörperliche, unsichtbare, geistige Substanz" und eben darum auch unsterblich und unvergänglich (s. Eschatalogie).

So viel über die Beschaffenheit und Natur der Seele. Eine weitere Frage betraf das Werden derselben oder vielmehr, sofern der Mensch die Synthese von Seele und Leib,

das Werden dieser Synthese. Wie sie sich Tertullian beantwortete, sahen wir (S. 639); durch den einen und selben Zeugungsakt, der aber in seinem Wesen ein zweifacher, ein psychisch leiblicher ist, wird mit dem Leib auch die Seele gesetzt, die, nachdem sie einmal durch einen unmittelbaren schöpferischen Akt Adam eingehaucht worden war, nicht mehr jedes Mal von Gott geschaffen zu werden braucht, sondern sich durch die Zeugung fortpflanzt gleichsam wie ein Absenker aus der Ur- und Stammseele Adams. Ganz anders als diese traduzianische Theorie lautet die Antwort des O. Dass die Seele zugleich mit dem Körper gebildet werde, das, glaubt er, könne man nicht annehmen, ohne der Gerechtigkeit Gottes zu nahe zu treten, wonach jede Seele, was und wie sie sei, das und so nur sei, weil sie es so verdient habe.' Nicht erst mit dem Körper werden also die Seelen gebildet; als gefallene Geister haben sie vielmehr eine Präexistenz vor demselben und werden in ihn, der allein in Bezug auf seinen Ursprung der Zeugung anheimfällt, „von aussen und oben her eingesenkt," d. h. eingekörpert. Wie unhaltbar aber und unnatürlich diese Idee, ergibt sich aus den abenteuerlichen Vorstellungen, zu denen sie führt. Wenn nämlich gefragt wird, wo denn die Seelen seien vor ihrer Einkörperung, was bleibt da anders übrig, als einen Aufbewahrungsort in einer der überirdischen Regionen anzunehmen, wo sie „oft bis zur elften Stunde" zu warten haben, bis für eine jede der Körper erzeugt wird, der ihrem sittlichen Werthe entspricht. Dass dann aber nach der Vereinigung von Seele und Leib eine Wechselwirkung zwischen dem Seelentypus und dem Körpertypus, der von den Eltern her, stattfinde, wird von O. anerkannt; aber darum hat er es doch lange noch nicht zu der Idee einer wahrhaft einheitlichen Menschennatur gebracht.

'de princ. I. 7, 4.

---

Die soteriologisch-christologische Gnosis des O.

Unter den Sätzen, welche O. in der Vorrede zu seinem Werk über die Prinzipien als Kirchenlehren aufführt,

findet sich keiner, welcher von einer allgemeinen menschlichen Sündhaftigkeit handelte; und es ist diess bezeichnend. O. selbst aber drückt sich wiederholt dahin aus, „dass noch kein Mensch auf dieser Welt zu finden gewesen, der von der Sünde unberührt geblieben, der nicht in seinem Leben einmal gesündigt; dass es unmöglich wäre, einen solchen zu finden, mit Ausnahme des Menschen Jesus."' Doch meint er, „dass es, wenn auch nicht von Natur, doch in Folge der Bekehrung und Umwandlung möglich sei, nicht mehr zu sündigen, wiewohl deren immer nur sehr Wenige sein werden."' Sündlose Menschen kennt er also wohl in dem Sinn, dass sie „nicht mehr" sündigen, seit sie dem rettenden Worte sich zugewandt haben, nicht aber in dem Sinn, dass sie „von Anfang nie gesündigt hätten."'

Die Erlösungsbedürftigkeit der Menschen;

'c. Cels. 3, 62; 4, 40.

'c. Cels. 3, 69.

'Ib.

Diese Neigung und Richtung auf das Sinnlich-Sündliche, dessen Reiz der Mensch sich hingibt, so lange das Geistesleben noch nicht „das Hegemonische" in ihm geworden, findet O. eben schon damit in uns Menschen gesetzt, dass wir diese besondern, individuellen Menschen, aus Seel und Leib, Geist und Fleisch bestehend sind. Er kann daher auch nicht von einer von Adam her in Folge der Fortpflanzung anererbten Sündhaftigkeit und Schuld sprechen. Dass es aber mit der menschlichen Natur so bestellt ist, wie es nun einmal bestellt ist und nicht anders sein kann, das will er, wie wir wissen, doch auch nicht als ursprüngliche, als Gottesordnung anerkennen; vielmehr ist ihm das Dasein der Seelen schon an und für sich die Folge eines Falles (der Geister); es tritt somit jede Seele als Seele befleckt in die Welt. Dazu kommt die Verbindung mit dem materiellen Leib, d. h. die Verunreinigung durch denselben, daher „man von jedem Menschen sagen kann, eben schon dadurch, dass er vom Samen den Stoff des Körpers nimmt und im Mutterleib empfangen wird, sei er verunreinigt vom Vater und von der Mutter her."' In diesem Sinne kann O. wohl sagen, der Mensch werde als Sünder in Sünden geboren, und er bedient sich hiefür derselben Schriftstellen, Psl. 51, 7; 58, 4; Hiob. 14, 4, die schon die Gnostiker für ihre Theorien benutzt hatten und die in der Folge als Hauptbeweise für die kirchliche Lehre von

'c. Cels. 7, 50; Hom. in Levit 13, 4.

der Erbsünde verwendet wurden. Auch auf die alttest. Reinigungsopfer für die Neugebornen, sowie auf die bereits in der Kirche eingeführte Kindertaufe beruft er sich hiefür. Wenn er daher auch einen Urstand und einen Fall kennt, so versteht er diess doch ganz anders als Tertullian; der eine wie der andere ist ihm nicht ein dem geschichtlichen Boden der Menschheit angehörender, sondern jenseits desselben liegender. In diesem Sinn wird von ihm Gen. 3 erklärt; es sei hier der Fall derjenigen Geister, die Menschen geworden, allegorisch angedeutet; denn wenn von einem Adam dort die Rede sei, so sei damit nicht ein einzelner Mensch gemeint, sondern, wie schon der hebräische Name Adam Mensch bezeichne, die Gesammtheit der zu Menschen depotenzirten Geister; wenn V. 22 von einem Gott, der spreche: siehe, Adam ist geworden wie unser einer, so sei darunter der Satan gemeint, der zuerst abgefallen und die andern Geister verführt habe; die Vertreibung aus dem Paradiese bedeute den Verlust der ursprünglichen Gott-Seligkeit, den geistigen Tod, dessen Schatten der leibliche sei, und die Schürze von Thierfellen die Einkleidung der Seelen in materielle Leiber.'

'In Joh. 32, 11.

Schon eben damit also, dass wir in diess menschliche Dasein treten, sind wir nach O. auch erlösungsbedürftig. Diese Erlösungsbedürftigkeit, mit der jedes menschliche Dasein als solches behaftet ist in Folge des grössern oder geringern Maasses der aus dem vorirdischen Dasein datirenden angebornen Mangelhaftigkeit und Schuld, verstärkt sich nun aber durch das, was der Einzelne im Verlaufe seines Lebens irrt, fehlt und sündigt.

In diesem Zusammenhang nun kann die Erlösung nur die Bedeutung haben, dass der Mensch aus dem depotenzirten Zustande, in dem er sich mehr oder weniger als Mensch im Allgemeinen oder als einzelnes Subjekt befindet, herausgehoben, dass er so viel möglich geistig, logisch werde, der Geist in ihm das Prinzipat erhalte. Wenn aber der Körper nach O. eine Schranke und Beschwerde des Geistes ist, der zur Strafe und Läuterung in ihn hinabgesendet wurde, so ist der Mensch auch in dieser Richtung der Erlösung bedürf-

tig. Die origenistische Erlösungsidee schliesst daher wesentlich auch eine mit dem Herrschendwerden des Geistes parallel laufende Entkörperung in sich, welche letztere aber nicht durchweg im strengsten Sinne, da O., wie uns bekannt, über das Verhältniss von Seele und Leib und über den Stand der Materie überhaupt schwankend sich äussert, sondern mehr nur als eine immer reinere, durchsichtigere, geistigere Bekleidung und Leiblichkeit zu fassen ist. Hiezu kommt nun noch, dass die Dämonen und an ihrer Spitze der Teufel eine Macht über die Menschen erlangt haben, die gebrochen werden muss, und aus welcher erlöst zu werden der Mensch bedürftig ist; — eine recht eigentlich mythische Vorstellung von Erlösung und Erlösungsbedürftigkeit. Wir müssen aber hinzusetzen, dass O. so nicht in seinem Werk „über die Prinzipien" schreibt, sondern mehr nur beiläufig in seinen exegetischen Schriften, wo der Text ihn darauf führt, vom Teufel zu sprechen, und dass er sich hierin, wenn auch mit eigenthümlicher Modifikation, den bereits herrschenden Vorstellungen von der Gewalt des Teufels über die Menschen anbequemt hat, denn dem eigentlichen Gedankenkreis seines Systems gehört nur das an, den Menschen in der Mitte zwischen den beiden Reichen der guten und bösen Geister und als beeinflusst von Beiden aufzufassen oder darzustellen. „Wie wir schon gesagt haben, bedurften alle Seelen, die sich in dieser Welt befinden, vieler Leiter und Helfer; in den letzten Zeiten aber, als das Ende der Welt bereits nahe bevorstand und das Menschengeschlecht sich zum äussersten Verderben hinneigte, hatte es, weil nicht blos die Geleiteten, sondern auch die Leiter zu schwach geworden waren, nicht mehr an den Beistand von seines Gleichen genug; da bedurfte es der unmittelbaren Hülfe des Schöpfers selbst zur Wiederherstellung der verfallenen Zucht in der Leitung wie im Gehorsam." ' 'de princ. III. 5, 6.

Dass in dieser Art O. die Erlösungsbedürftigkeit der Menschen genügend nachgewiesen, wird man kaum sagen können. Auch hier, wie noch so oft, hat er den realen, den menschlich geschichtlichen Boden verlassen; statt den Gang der Menschheit in's Auge zu fassen und zu zeigen, wie sie

an einen Punkt angelangt sei, wo eine Erfrischung, Neubelebung, Verjüngung, mit einem Wort eine Erlösungsthat ein unabweisbares Bedürfniss für sie geworden, greift er nach seiner Weise zu transzendent-mythischen Motiven: hier die Dämonen mit ihren immer stärker werdenden Versuchungen und Bestrickungen, dort die Engel mit ihren immer unzulänglicher sich erzeigenden Hülfen und Erziehungsmitteln. Dieser transzendenten Betrachtungsweise gehört auch der Universalismus an, in dessen Geiste O. die Erlösung auch nach dem Tode noch sich fortsetzen lässt und nicht blos die dermalige Welt, sondern auch die kommende, und nicht blos die Menschenwelt, sondern auch die gesammte Welt der vernünftigen Wesen in ihre Sphäre hereinzieht.

Ihre Erlösungsfähigkeit.

Der Erlösungsbedürftigkeit lässt O. die Erlösungsfähigkeit der Menschen in vollem Maasse entsprechen. „Wir wissen zwar wohl, dass wir Menschen von Natur alle zur Sünde geneigt sind, und einige nicht blos von Natur, sondern auch durch Gewohnheit; darum aber sind nicht alle Menschen so, dass sie einer gänzlichen Umwandlung und Besserung unfähig wären.' ... Ja man wird wohl kaum Menschen finden, die das allgemeine sittliche Gefühl von Gut und Schlecht, von Recht und Unrecht gänzlich verloren hätten.' ... Eben darum sind wir überzeugt, dass, wie viele auch durch Erziehung und schlechte Beispiele so schlecht geworden sein mögen, dass die Schlechtigkeit in ihnen zur zweiten Natur geworden, dem göttlichen Wort es doch nicht unmöglich, ja nicht einmal schwer sei, diese zur andern Natur gewordene Schlechtigkeit zu überwinden.' ... Denn die Saamenkörner des sittlich Guten verlieren kann kein Mensch." '

'c. Cels. 3, 66. 'c. Cels. 8, 52. 'c. Cels. 3, 69. 'c. Cels. 4, 25.

O., wie sich hieraus ergibt, wusste nichts davon, dass im Menschen die vernünftige und sittliche Anlage verloren gegangen wäre, die vielmehr, wie verschieden auch in den Verschiedenen, doch Keinem gänzlich fehle, und die er an einem Orte' platonisirend als Erinnerung an das früher Besessene und Erschaute darstellt. Ebensowenig weiss er von einem Verluste der Freiheit, die ihm die unbedingte Möglichkeit ist, wie immer zu fallen, so immer zu steigen, wesshalb zwar selbst auf der höchsten Stufe kreatürlicher Vollkommenheit

'de orat. c. 24.

die Möglichkeit des Wiederfallens sei, aber auch bei der tiefsten Versunkenheit die der Umkehr und Besserung.[1] Die vernünftige und sittliche Anlage, wie das Vermögen der Selbstbestimmung sind nach O. so wesentliche Eigenschaften und Güter der menschlichen Natur, dass ohne sie der Mensch aufhören würde, Mensch zu sein, und der Erlösung, der Erhebung auf immer geistigere Stufen unfähig wäre.

[1] de orat. c. 29.

Die Stufen und Mittel der Erlösung.

Es gehört zu den Lieblingsanschauungen der alten Väter, besonders im Gegensatz zu dem marcionitischen Gnostizismus, der den Sohn Gottes auf einmal, abrupt und ohne alle Vorbereitung aus dem Schoosse des höchsten Gottes auf die Erde kommen liess, auch auf die Vorbereitungen des Christenthums hinzuweisen, die Erlösung auch in ihren Vorstufen aufzuzeigen als ein grosses, zusammenhängendes und mit dem Gang der Weltgeschichte zusammenfallendes Ganze göttlicher Offenbarung. O. theilte ebenfalls diese Anschauung; die Erlösung, die nicht blos an den Menschen, sondern eben auch durch sie vollzogen werden soll, wird ja von ihm wesentlich auch unter dem Gesichtspunkt einer göttlichen Menschenerziehung aufgefasst, daher sie nothwendig ihre Stadien und Stufen haben muss; dazu kommt die schlechthinige Identifikation des historischen Jesus mit dem metaphysischen Logos, der, wie er als das Urbild und Prinzip alles Gewordenen galt, als die Totalidee, in welcher die Theilideen sich zusammenschliessen, und zu welcher sie in ihren mancherlei Stufen allmälig aufsteigen, so auch als in sie hinabsteigend, in die mancherlei Zustände der gefallenen geistigen Wesen eingehend, um sie zu ihrem ursprünglichen Zustande zurückzuführen, gedacht wurde. Die erste Stufe der Erlösung lässt O. gleich mit dem Eintritt in diess leiblich materielle Dasein anheben, mit demselben Eintritt, den er auch als Strafe der Geister für ihren Fall bezeichnete: die Körperlichkeit ist ihm nicht blos eine Beschwerniss, sondern auch eine Uebung der Geistseele. In eine geschichtliche Entwickelung der Vorstufen des Christenthums ist er aber weniger eingegangen als Klemens, der, wie wir sahen, das Gesetz der Israeliten wie die Phi-

losophie der Hellenen als solche pädagogische Vorstufen nachzuweisen versuchte. Wir finden nicht, dass O. diesen Gedanken weiter verfolgt hätte, der ihm indessen nicht fremd war.

Der Mittelpunkt der Erlösung: die Person J. Christi.

Mittelpunkt der Erlösung aber ist ihm Jesus Christus, „Mitte, Mittler" — das ist das Wort, das er für ihn hat, wenn er seine vollste und tiefste Anschauung von der Person und dem Werk desselben in Einen Ausdruck zusammen drängen will,' ein Wort, das eben so sehr dem metaphysischen Mittlerthum — „zwischen Gott und den Geschöpfen, zwischen der ungeschaffenen und geschaffenen Natur" — als dem religiös-sittlichen und historischen gilt und beide in Eins fasst.

'de princ. II.6,1. c. Cels. 3, 34.

Als feste apostolisch-kirchliche Lehre hinsichtlich der Person Christi gibt nun O. das: „dass der Sohn, nachdem er dem Vater bei der Weltschöpfung gedient, in den letzten Tagen sich selbst entäussernd Mensch ward, obwohl er Gott war, und auch als Mensch das blieb, was er war, Gott; dass er einen Leib annahm, dem unsern ähnlich, blos darin verschieden, dass er von einer Jungfrau und aus dem h. Geiste geboren ward; dass dieser Jesus in Wahrheit geboren wurde und litt und nicht blos zum Scheine, dass er wahrhaftig von den Todten auferstand und, nachdem er mit seinen Jüngern noch umgegangen, aufgefahren ist." '

'de princ. praef. c. 4.

Seiner christologischen Gnosis stellte nun O., dem eine historisch menschliche Auffassung der Erscheinung Jesu so fremd war wie der ganzen damaligen Kirche überhaupt, ja durch seine abenteuerliche Exegese rein unmöglich geworden, die Aufgabe, auf Grund der beiden kirchlichen Sätze von der Gottheit und der Menschheit Christi eine einheitliche gottmenschliche Person zu konstruiren, — ein Versuch, an den er, um diess hier gleich zu sagen, seine beste Kraft verwendet hat.

Es ist das Göttliche, von dem O. in seiner Konstruktion der Person J. Christi ausgeht, näher der Logos-Gott, den er in Jesus Mensch werden lässt. Er folgt hierin, wie die meisten Väter jener Zeit diess thaten, dem vierten

Evangelium, jenem Spruch: „das Wort ward Fleisch" — ein Satz, in dem er nicht ein alexandrinisches Theologumenon sah, sondern baare göttliche Wahrheits- und Weisheitsoffenbarung verehrte.

Dass der Logos es sei, der Fleisch ward, diese Bestimmung des Subjekts war für O., dessen ganze bisherige Logos-Gnosis auf diesen Punkt hindrängte, gar keine Frage mehr; um so mehr dagegen bedurfte es für ihn, dem das Menschwerden durchaus nicht schlechtweg mit Fleischwerden zusammenfiel, einer genauern Bestimmung, was denn unter dem: das Wort ward Fleisch, zu verstehen sei. Und hier ist es, wo er über den bisherigen christologischen Standpunkt, auf dem sich Logos und Fleisch einfach zusammenschlossen zum Gottmenschen, hinaus schritt. Er erkannte nämlich und sprach es entschieden aus, „dass sich unmöglich Gottes Natur mit einem Körper habe vereinigen können, dass vielmehr die Substanz der Seele die Vermittlung zwischen Gott und dem Fleisch habe abgeben müssen,"[1] dass überhaupt zum vollen Begriffe der Menschwerdung nicht blos die Fleischwerdung, sondern auch die Annahme einer Seele gehöre, dass daher schon der rechte Begriff der Inkarnation jeden Zweifel über eine Seele Christi ausschliesse, „der so gewiss eine Seele hatte, als er einen Leib hatte."[2] O. war überzeugt, dass auch die h. Schriften diess bezeugen und gerade auch das vierte Evangelium. Er berief sich dafür auf Joh. 10, 18; 12, 27; aus dem Ev. Matth. zitirte er 26, 38; aus den Briefen des Paulus Col. 3, 3 nach einer höchst seltsamen Exegese. Selbst das A. Testament muss ihm hiefür einstehen; z. B. Psl. 22, 19. 20; 45, 7. War nun so allerdings eine psychologisch denkbarere Auffassung angebahnt, so erhob sich dagegen eine neue Schwierigkeit, von der jene frühere Annahme, die den Logos einfach mit dem Fleisch zusammenschloss und eben darum auch nur das eine Subjekt, den Logos, in dem Fleisch gewordenen Gott hatte, sich nicht gedrückt fühlte. Wenn nämlich der Logos sich mit einer menschlichen Seele verbinden soll, wie ist hier eine Einheit des Bewusstseins und der Person denkbar? Wie ist nicht vielmehr eine Gedoppeltheit die nothwendige Folge?

[1] de princ. II. 6, 3.
[2] de princ. II. 8, 2.

Nicht blos hat O. ausgesprochen, was auch schon andere Kirchenväter z. B. Tertullian anerkannten, dass in Jesus, wenn er anders als ein vollbürtiger Mensch gedacht werden wolle, auch eine menschliche Seele anzunehmen sei, sondern er erkannte auch in ihrem ganzen Umfang die hieraus sich ergebenden Fragen und Schwierigkeiten, und zugleich machte er, und darin liegt das Bedeutsame seiner christologischen Gnosis, den Versuch, den ersten und einen der geistvollsten, diese Fragen zu beantworten.

Um diess Problem zu lösen und mit ihm das weitere, wie Jesus Mensch gleich uns und doch Eins mit dem Logos-Gott habe sein können, oder das Problem vom Gott-Menschen, setzt O. seinen Hauptliebel im Begriff der menschlichen Seele an, deren Natur es einerseits nicht entgegen sei, einen Körper anzunehmen, und die anderseits mit Gott verwandt sei, das Bild Gottes in sich trage und eben damit in unendlichem Maasse die Fähigkeit einer Aufnahme der Gottheit. Was nun als Möglichkeit im Begriff der freien Seele liege, das sei durch die Seele Jesu aber allerdings allein durch sie verwirklicht worden, wesshalb sie auch befähigt gewesen sei, den Logos ganz in sich aufzunehmen und von ihm ganz aufgenommen zu werden. „Als unsichtbares Ebenbild des unsichtbaren Gottes hat der Sohn Gottes allen vernünftigen Wesen Antheil an sich gegeben, doch jedem nur in dem Maasse, als es mit inniger Liebe an ihm hinge. Wie nun vermöge der Willensfreiheit es nicht anders sein konnte, als dass eine unendliche Verschiedenheit in den Seelen sich darstellte, so dass die eine in brünstigerer Liebe an Gott hing, eine andere lässiger hierin war, so ist jene Seele, von welcher Jesus gesagt hat: Niemand wird sie von mir nehmen,' von Anfang der Schöpfung an unaufhörlich und unzertrennlich ihrem Schöpfer, d. h. der Weisheit, der Wahrheit, dem Lichte angehangen, ganz den ganzen aufnehmend und so übergehend in dessen Licht und Glanz. Aber allerdings hat keine andere Seele, die je in einen menschlichen Körper herabstieg, die reine und volle Aehnlichkeit ihres Urbilds in sich ausgedrückt als diejenige Jesu." ' Indessen „wenn sich nicht zu verwundern ist, wenn zu gewissen Zeiten Propheten auf-

'Joh. 10, 18.

'de princ. II. 6, 3.

traten, welche wegen ihres in höherem Grade kräftigen und wohlgeordneten innern Lebens auch in der Aufnahme des Göttlichen die andern Menschen übertrafen, und unter diesen Propheten wieder solche, welche es ihren Mitpropheten zuvor thaten und nicht blos den gleichzeitigen, sondern auch den frühern und spätern, so ist es auch nicht zu verwundern, wenn einmal eine Zeit eintrat, da dem Menschengeschlecht ein ganz besonders Herrliches in der Erscheinung Jesu zu Theil wurde, wie es weder vorher da war, noch nachher mehr kommen wird. Doch das ist freilich ein Punkt, der zu den geheimnissvolleren und tieferen gehört und dem gewöhnlichen Sinn und Verständniss zu hoch ist." c. Cels. 4, 8.

Dass nun auch der Logos die Seele Jesu und nur diese angenommen, das sei somit weder „eine Sache des Zufalls noch partheiischer Bevorzugung" gewesen. Nichts lässt sich O. so angelegen sein, als diese falsche Auffassung zu beseitigen. Wie durch sein ganzes System die Richtung geht, jede Spur eines Willkürlichen in der Weltordnung zu entfernen und das Sosein jeder einzelnen Erscheinung in der Menschenwelt und nicht blos in dieser durch das Sosein des Innern zu begründen, so geschieht es von ihm auch hier. „Was dieser Seele (Jesu) ihre unzertrennliche Vereinigung mit Gott zuwege brachte, das war ihre sittliche Würdigkeit, die Vollkommenheit ihrer Liebe." de princ. II, 6, 4 Darum und nur darum wurde sie vom Logos aufgenommen. O. wird nicht müde, diess zu wiederholen. „Indem der Sohn Gottes zum Heil des Menschengeschlechts den Menschen erscheinen und unter ihnen wandeln wollte, nahm er nicht blos, wie Einige glauben, einen menschlichen Leib an, sondern auch eine Seele, ihrer Natur nach unsern Seelen ähnlich, nach ihrem sittlichen Wollen und ihrer Tugend aber ihm gleich, eine solche, die alle Willensäusserungen und Heilsveranstaltungen des Wortes und der Weisheit unfehlbar auszuführen vermochte." de princ. IV, 31. Ganz besonders findet diess O. bezeugt in Psl. 45, 8. „Hier spricht der Prophet zu dieser Seele (Jesu): du hast Gerechtigkeit geliebt und gottloses Wesen gehasst; darum hat dich Gott, dein Gott gesalbet mit Freudenöl vor deinen Genossen. Mit dem Freudenöl gesalbt wurde aber die Seele Jesu,

indem sie mit dem h. Geiste erfüllt und mit dem Worte Gottes verbunden Christus wurde. Der Beisatz: vor deinen Genossen, will aber sagen, dass ihr nicht die Gnade nur des Geistes wie den Propheten gegeben ward, dass der Sohn Gottes in jener Seele nicht war wie in der Seele eines Paulus, Petrus und anderer Heiligen, von welchen allen das Wort der Schrift gilt: Niemand ist rein von Flecken, auch wenn sein Leben nur einen Tag währte,' dass vielmehr die wesentliche Fülle des Logos Gottes in ihm war, wie der Apostel' schreibt. So gesalbt zu werden verdiente sie aber, weil sie die Gerechtigkeit (den Logos) liebte und weil sie, wie der Prophet nicht ohne Bedeutung beisetzt, das Böse hasste; denn hierin ist ausgedrückt, was die Schrift von Jesu sonst sagt: er hat keine Sünde gethan und ist kein Betrug in seinem Munde erfunden worden,' und: er ist versucht allenthalben, doch ohne Sünde;' und was der Herr selbst von sich sagt: wer von euch kann mich einer Sünde zeihen?' und wiederum: siehe, es kommt der Fürst dieser Welt und hat nichts an mir,' — Alles Bezeichnungen seiner Unsündlichkeit." '

'Hiob 15, 14. 'Col. 2, 9. 'Jes. 53, 9. 'Heb. 4, 15. 'Joh. 8, 46. 'Joh. 14, 30. 'de princ. II. 6, 4; IV. 1, 31.

Von der Seele Jesu nimmt also O. an, — und verstehen wir wohl, was er von dieser Seele aussagt, das bezieht er nicht blos auf deren irdisch-menschliche Existenz, sondern ganz besonders auf ihre vorirdische, die er, wie jeder Seele, so auch dieser zuschreibt, auf ihren Zustand vor ihrer Einkörperung, — von dieser Seele nimmt er also an, dass sie rein, wie sie es im Anfang gewesen, so auch fortan geblieben sei, dass, wenn auch alle andern gefallen, doch diese nicht gefallen sei, sondern ihrem Schöpfer in unwandelbarer Liebe angehangen habe. Dass sie diess aber, das, bemerkt O. weiter, habe sie nur können, weil sie es habe wollen, wegen der Urkräftigkeit ihres reinen Willens. Ein anderer Erklärungsgrund lasse sich nicht geben; es sei aber auch kein anderer nöthig, denn dieser sei völlig ausreichend. „Sollte, was wir über die Seele Jesu sagten, dem Einen oder dem Andern schwierig, ja undenkbar vorkommen, wenn doch, wie wir oben dargethan, eine vernünftige Seele in Christo anzunehmen, und anderseits, wie wir gleichfalls schon so oft erörtert

haben, jede vernünftige Seele ihrer Natur nach des Guten wie des Bösen fähig sei, so diene diess als Antwort. Dass die Natur jener Seele (Jesu) dieselbe gewesen, wie diejenige aller andern Seelen, das kann allerdings nicht bezweifelt werden; sie könnte ja sonst nicht Seele heissen, wenn sie nicht in Wahrheit Seele wäre. Nun hat aber, eben weil alle Seelen das Vermögen haben, das Gute oder das Böse zu wählen, jene Seele, die in Christo war, die Gerechtigkeit zu lieben so ganz erwählet, dass sie gemäss ihrer unendlichen Liebe ihr unwandelbar und unauflöslich anhing, so dass die Festigkeit des Willens, die Grösse der Neigung, die Wärme der unauslöschlichen Liebe jeden Gedanken an Umkehr oder Veränderung abschnitt, und, was früher in ihrer freien Wahl stand, ihr nun durch lange Uebung zur Natur geworden ist. So ist in Christo einerseits eine menschliche und vernünftige Seele anzunehmen, anderseits aber dass sie keinen Sinn und darum keine Fähigkeit und Möglichkeit zu sündigen gehabt habe." ' 'de princ. II.6,5.

In dieser Art begründet und erläutert O. die Vereinigung der Seele Jesu mit dem Logos, — eine zwar völlig freie, nichts desto weniger aber ganze und ungetheilte und unauflösliche, insofern diese Seele nichts mehr für sich sein wollte, sich gleichsam in den Logos verloren habe. Um diesen Charakter der Vereinigung noch anschaulicher zu machen, bedient sich O. verschiedener Analogien und Bilder. „Wie sollte es nicht in ganz besonderem Sinne von der Seele Jesu, die so ganz dem Logos anhing, gelten, dass sie Ein Geist mit demselben geworden, wenn denen, die sie nachahmen sollen, der Apostel verheisst: wer dem Herrn anhange, werde Ein Geist mit ihm! ' ... Und wenn es von dem Verhältniss von 'I Cor. 6, 17. Mann und Weib heisst: es werden die beiden nicht mehr Zwei, sondern Ein Fleisch sein,' so ist anzunehmen, dass 'Gen. 2, 24. mehr als von irgend einem andern Verhältniss diess von dem vorliegenden gelte, denn es muss doch wohl der Logos mit der Seele (Jesu) in Einem Fleisch in höherem Grade vereiniget sein als Mann und Frau.' ... Desgleichen sagen die gött- 'de princ. II.6,3. lichen Schriften, es sei die gesammte Gemeinde Gottes Ein Leib Christi, beseelt von dem Sohne Gottes, Theile und

Glieder aber dieses Leibes als eines Ganzen seien alle, die da glauben, sofern, wie die Seele den Leib, der sich von sich aus nicht lebenskräftig bewegen kann, bewegt und belebt, ebenso der Logos den ganzen Leib, die Kirche zu dem, was Noth thut, treibt und kräftigt und hiemit zugleich auch jedes einzelne Glied dieses Ganzen, so dass es nichts ohne den Logos thut; wenn nun hierin nichts Widersprechendes liegt, wie wäre es denn so schwer zu denken, dass in Folge der höchsten und innigsten Gemeinschaft mit dem Logos die Seele Jesu, ja Jesus schlechthin nicht mehr getrennt sei von dem Eingebornen und Erstgebornen der ganzen Schöpfung, und nicht mehr verschieden von ihm!'... Wenn so die h. Schriften Mehreres kennen, das seiner Natur nach Zwei ist, das aber doch als zu Einem geworden geachtet wird und es auch ist, wie könnte ein so Seltsames und Unbegreifliches sein, was wir glauben, dass die Seele Jesu mit dem Sohne Gottes Eins geworden sei in Folge der höchsten Gemeinschaft mit ihm und nicht mehr von ihm getrennt werden könne, und dass die Seele Jesu und der Logos nicht mehr Zwei seien!" ' An diese aus den sittlichen Verhältnissen und der Schrift hergenommenen Analogien reiht O. aus der Natur jenes berühmt gewordene Bild vom Eisen im Feuer. „Das Eisen ist ein Metall, gleich empfänglich für Wärme und Kälte. Wenn nun eine Eisenmasse stets im Feuer liegt, in alle Poren, in alle Adern das Feuer aufnimmt, und ganz Feuer geworden ist, sofern weder das Feuer auch nur einen Moment aus ihm weicht, noch es selbst vom Feuer getrennt wird, werden wir wohl sagen, diese im Feuer liegende und unaufhörlich glühende Eisenmasse könnte einmal Kälte in sich aufnehmen? Vielmehr, was wahrer ist, sagen wir, dass sie, wie wir das an den Oefen wahrnehmen, ganz Feuer geworden sei, weil man nichts anderes als Feuer an ihr gewahrt; und auch, wer sie zu berühren versuchen sollte, wird nicht die Eigenschaft des Eisens, sondern des Feuers verspüren. Auf diese Weise nun ist auch jene Seele, die, wie das Eisen im Feuer, so immer im Wort, immer in der Weisheit, immer in Gott ist, mit allem ihrem Denken, Fühlen und Thun Gott. Daher kann man auch die nicht

c. Cels. 6, 48.

c. Cels. 6, 47.

wandelbar nennen, welche die Unwandelbarkeit besitzt, sofern sie in Folge ihrer Vereinigung mit dem Logos unausgesetzt durchglüht ist." [de princ. II. 6, 6.]

So ganz und ungetheilt sich aber auch O. das Sein des Logos Gottes in Jesu dachte, so wollte er es doch nicht verstanden wissen, „als wäre der, der in Jesu sprach: ich bin der Weg, die Wahrheit, das Leben in ihn gleichsam eingeschlossen gewesen, so dass er ausserhalb der Seele und des Leibes Jesu nicht mehr wäre." [c. Cels. 2, 9; 7, 17.] O. verweist auf die Worte, die der Täufer von dem leiblich abwesenden Jesus an das Volk gerichtet habe: Er steht mitten unter euch, den ihr nicht kennet. [Joh. 1, 26. 27.] „Offenbar denkt sich hier Johannes den Sohn Gottes nicht als nur in jenem Leib und der Seele, sondern als überall gegenwärtig; denn wenn er gemeint hätte, der Sohn Gottes wäre nur da, wo dessen sichtbarer Leib ist, wie hätte er sprechen können; er steht mitten unter euch, den ihr nicht kennet!" [c. Cels. 2, 9.] Aber auch auf Jesu eigene Aeusserungen beruft sich O. hiefür; so auf diess Wort: Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen, [Matth. 18, 20.] „ein Wort, das den Sinn seiner Jünger aufwärts richten sollte, dass sie höher von dem Sohne Gottes dächten;" ferner auf die Verheissung: Siehe, ich bin bei euch bis an der Welt Ende. [Matth. 28, 20.] „Das sage ich nicht, als wollte ich den Sohn Gottes von Jesus trennen; denn es ist ja Eins mit dem Logos-Gott der Leib und die Seele Jesu nach der Heilsökonomie geworden." [ib.] Darum aber, wie gesagt, „darf man sich die Fleischwerdung des Wortes Gottes nicht so vorstellen, als ob die ganze Majestät seiner Göttlichkeit in die Schranken eines so kleinen Körpers eingeschlossen wäre, so dass der ganze Logos und die Weisheit und die wesenhafte Wahrheit und das Leben vom Vater losgerissen, in die Enge eines menschlichen Körpers gefasst wäre und darüber hinaus nicht mehr wirkte. Man muss sich vor den beiden Abwegen hüten: weder darf man glauben, dass in Christo die Göttlichkeit (das Sein Gottes) mangelhaft gewesen sei, noch aber auch, dass (darum) irgend eine Abtrennung von dem göttlichen Wesen des Vaters, das allgegenwärtig ist, stattgefunden habe." [de princ. IV. 30.] Aber auch eine Theilung dürfe man

sich nicht denken, etwa so, als ob „ein Theil der Gottheit des Logos in Christus gewesen wäre, der übrige aber sonst wo, oder auch überall. Das können nur Solche meinen, welche von der Natur eines unkörperlichen und unsichtbaren Wesens keinen Begriff haben; denn vom Unkörperlichen kann weder gesagt werden, dass es Theile habe, noch dass es sich zertrennen lasse; sondern es ist in Allem und durch Alles und über Allem, mit Ausschliessung aller räumlichen Begrenzung.“ (de princ. IV. 31.)

Ebenso wenig will O., so innig und unauflöslich er sich auch die Vereinigung des Logos mit der Seele und dem Leib Jesu denkt, diess so verstanden haben, „als wäre der sichtbare und in die Sinne fallende Leib Jesu Gott; und was sage ich: der Leib? nicht einmal die Seele, von der es heisst: meine Seele ist betrübt bis in den Tod.“ (c. Cels. 2, 9.) Denn so gewiss auch sei, „dass der unsterbliche Logos-Gott einen sterblichen Leib und eine menschliche Seele angenommen habe,“ (c. Cels. 4, 15.) so gewiss sei anderseits, „dass er darum sich nicht verändert habe, nicht ein anderer geworden sei,“ nicht Leib, nicht Seele. Und „indem der Logos wesentlich Logos bleibt, leidet er nichts von dem, was das Fleisch und die Seele leidet“ (ib.) (s. S. 113). Eben darum könne man auch nicht sagen, Gott sei geboren, oder habe gelitten, oder sei gestorben. Auch sagen das die h. Schriften der Christen nirgends; vielmehr „haben sie deutlich den, der Menschliches erlitt, auch als Menschen bezeichnet; und Jesus selbst, der es doch wohl am besten wusste, dass das, was sterben würde, ein Mensch sei, sagte zu denen, die ihm nachstellten: nun suchet ihr mich zu tödten, einen Menschen, der euch die Wahrheit sagte. (Joh. 8, 40.) Wenn aber in diesem Menschen etwas Göttliches war, und das war allerdings der Eingeborne Gottes, der Erstgeborne der ganzen Schöpfung, der da sagte: Ich bin die Wahrheit, das Leben, die Thür, der Weg, ich das lebendige Wort, das vom Himmel herabkam, so verhält es sich mit diesem und dessen Natur und Wesen ganz anders als mit dem Menschen Jesus. Darum wird auch wohl kein Christ, auch der schlichteste nicht, je sagen, die Wahrheit, das Leben, das Brod vom Himmel

oder die Auferstehung sei gestorben." ' Man sieht: O. will in dem Gottmenschen den Gott und den Menschen, und was dem einen oder dem andern zukommt, begrifflich scharf getrennt wissen; wenigstens protestirt er gegen jede Vermenschlichung der Gottheit, die wohl eine menschliche Seele und durch sie und mit ihr einen Leib angenommen, und in diesem Sinne, aber auch nur in diesem, Mensch geworden sei. Er ist daher weit entfernt, eine Uebertragung der Eigenschaften der einen Natur auf die andere, eine communicatio idiomatum im Sinne der Concordienformel anzunehmen; dagegen eine Uebertragung der Namen, der Prädikate findet er bei dem innigen Zusammenhang der beiden Naturen nicht unstatthaft; nur dass darum solchen Bezeichnungen keine objective Geltung zuzuschreiben sei. „So wird denn auch die Seele Jesu, weil sie ganz in dem Gottessohn war oder weil sie ihn ganz in sich aufnahm, selbst mit dem Fleisch, das sie angenommen hatte, Sohn Gottes, Gotteskraft, Weisheit Christi und Gottes genannt; und umgekehrt heisst der Sohn Gottes, durch den Alles geschaffen ist, Jesus Christus und des Menschen Sohn. Auch heisst es von dem Sohne Gottes, er sei gestorben, versteht sich nach der Natur, welche allein des Todes fähig war. Ebenso wird Menschensohn genannt der, der in der Herrlichkeit des Vaters wiederkommen soll mit den h. Engeln. Und so wird in der ganzen Schrift sowohl die göttliche Natur mit menschlichen Namen belegt, als die menschliche mit göttlichen ausgezeichnet; denn mehr als von irgend einem andern Verhältniss gilt ja hier das Wort: sie werden Eins sein.' ... Es ziemte dem, der nie und in keiner Art von dem Eingebornen getrennt war, mit dem Eingebornen gleich benannt und mit ihm (schliesslich) verherrlicht zu werden (s. Justin ad Mennam Patriarch).... Daher wird die Seele Jesu, weil sie Eins mit dem Sohne Gottes ist, auch mit dessen Namen bezeichnet und Jesus Christus genannt, durch den Alles geschaffen worden." ' Auch O. selbst bedient sich dieser Redeweise: der durch die Propheten geredet, den nennt er bald den Logos, bald Jesus;' und ein andermal sagt er, „Gott habe Jesus gesandt, der den Heilsrathschluss der Menschwerdung zwar jetzt erst aus weisen Grün-

'c. Cels. 7, 16.

'de princ. II. 6, 9.

'de princ. IV. 1, 31.

'c. Cels. 8, 54.

die Herrlichkeit des Herrn zu schauen, habe es auch der rechten Augen bedurft; wer nun diese nicht gehabt, für den sei er ohne Gestalt und Schöne gewesen.' So half sich O.; er ging aber noch einen Schritt weiter. Er schreibt Jesu geradezu einen Leib zu, „der die Eigenschaft gehabt habe, sich je nach der Fähigkeit derer, die ihn sahen, und so wie es ihnen gut war, zu verändern und darum auch Jedem so erschien, wie er von ihm nicht anders geschaut werden konnte." ' So nur glaubte er den verschiedenen Aussagen der Schrift über die leibliche Erscheinungsweise Jesu gerecht zu werden; und seine Theorie von der unendlichen Wandelbarkeit der Materie sollte es begreiflich machen, „wenn der Leib Christi die Eigenschaft gehabt, dass man das eine Mal von ihm sagen konnte: er hatte weder Gestalt noch Schöne, und dann wieder eine so glänzende und herrliche, dass die drei Apostel, die mit ihm auf den Berg gestiegen waren, auf ihr Antlitz fielen." ' Im mystischen Sinn liessen sich übrigens, meint er, diese verschiedenen Erscheinungsweisen Jesu auch auf die Natur des göttlichen Logos deuten, „welche der Masse nicht so sich zeigt, wie denen, die ihm in die Höhe zu folgen im Stande sind." ' Mehr als einmal kommt O. darauf zurück, „dass Jesus, obwohl Eins (Eine Person) seiend, doch Mehreres gewesen sei für die geistige Anschauung, und nicht auf die gleiche Weise allen, die ihn sahen, erschienen sei;" ' — eine Ausdrucksweise, in der das Aeussere und Innere, das Sinnliche und Geistige, das Subjective und das Objective zweideutig in einander gemischt ist. —

'S. S. 112. 'c. Cels. 6, 77. 'ib. 'ib. 'c. Cels. 2, 61.

Dass nun aber, so gefasst, die Beschaffenheit des Leibes Christi eine andere als die der andern Menschen, dass sie keine wahrhaft menschliche mehr ist, liegt auf der Hand. Nicht minder doketisch ist die Auffassung der Seele Jesu als einer unsündlichen; denn wenn die Unsündlichkeit dieser Seele von O. erklärt werden will durch den Hinweis auf die Macht des freien Willens, diese allen Menschen gemeinsame Bedingung sittlicher Vollendung, wie kommt es, dass diese Seele allein unsündlich sein soll, wenn doch alle Seelen gleich frei sind? Entweder muss es auch noch an-

dere Seelen gegeben haben und geben können, die unsündlich sind, oder, wenn diess nicht, wie O. diess in der That behauptet, der nur dieser einzigen Seele die Sündlosigkeit zuschreibt, alle andern Menschenseelen aber für mehr oder weniger sündhaft und gefallen erklärt, so ist diese Seele Jesu mit ihrer einzigen Dignität keine wahrhaft menschliche mehr. So viel Mühe sich daher auch O. gegeben hat, in Jesu einen wahrhaften Menschen darzustellen, es ist ihm doch nicht gelungen, trotz aller seiner Protestationen gegen den Doketismus.' Es hat ihm aber auch nicht gelingen können, weil er den Menschen Jesus mit dem Logos-Gott verbinden und einen Gottmenschen konstruiren wollte. Um diess zu ermöglichen, glaubte er den Menschen Jesus so nahe als möglich an den Logos-Gott rücken und insbesondere die Seele Jesu, in der er das nothwendige Band der Einigung des Göttlichen und Menschlichen sah, als eine unsündliche und heilige darstellen zu sollen, die eben darum fähig wäre, Gott zu fassen und von ihm gefasst zu werden. Und so überwiegend ist dieses Interesse, das jenes andere, einen wahren Menschen zu konstruiren, nothwendig alteriren muss, dass er schliesslich den Leib und die Seele Jesu geradezu vergottet werden lässt. Wenn nun so O. weniger Bedenken getragen hat, das Menschliche über seine Sphäre hinaufzurücken, so hat er sich dagegen um so mehr gescheut, das Göttliche zu verendlichen. Man kann daher bei ihm auch nicht eigentlich von einer Menschwerdung Gottes reden; vielmehr ist es die reine Seele Jesu, welche Fleisch geworden, und mit dieser Fleisch gewordenen Seele hat sich dann der Logos vereinigt; in diesem Sinne nur kann von einer Fleischwerdung des Logos die Rede sein; er selbst ist, wie O. sagt, nur „gleichsam“ Fleisch geworden, indem er sich mit der Fleisch gewordenen Seele vereinigte.' Aber wie steht es nun um die Einheit dieser Person, welche einerseits von der vollen menschlichen Seele, anderseits von dem göttlichen Logos, also von zwei bestimmten verschiedenen Subjecten konstituirt wird? Wie um das einheitliche Bewusstsein dieser Person, die wahrer

's. S. 113.

's. S. 111.

Mensch und doch wieder unendlicher Logos-Gott sein soll? Die Einheit, die O. herausbringt und durch Bilder zu veranschaulichen sucht, ist immer nur eine moralische; höher geht sie nicht; das im Feuer glühende Eisen nimmt zwar die Eigenschaften des Feuers an, hört darum aber nie und nimmer auf, Eisen zu sein; so ist auch die menschliche Seele Jesu zwar durch Liebe und unsündliches Wesen in Gott übergegangen, darum aber hört sie nicht auf im Gegensatz zu dem ungeschaffenen Gott, mit dem sie sich moralisch geeinigt, ein kreatürliches Fürsichsein zu haben und ein diesem entsprechendes Bewusstsein in der Sphäre des Physischen oder Metaphysischen; und ebenso hat zwar der Logos-Gott die heilige Seele Jesu sich geeinigt, darum aber hört er nicht auf, Logos-Gott zu sein und in unendlicher Weise überzugreifen über sein Sein in dieser Seele. Wenn daher das eine Mal Jesus sagt: meine Seele ist betrübt bis in den Tod, so ist das die Seele in ihm, die das sagt, oder er sagt das aus dem Bewusstsein seiner Seele heraus; und wenn er ein ander Mal sagt: ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende, so sagt diess der Logos in ihm und durch ihn, oder er sagt diess aus dem Bewusstsein des Logos heraus; — eine Duplicität, die, da die beiden Seiten nicht sich deckende Grössen sind, eine volle Einheit der Person und des Bewusstseins ausschliesst, und der O. allerdings auch ein Ende macht, indem er schliesslich den Menschen Jesus vergottet werden lässt. Sein Schriftbeweis für diese Vergottung ist ein ganz einfacher. Die Erhöhung und Verherrlichung des Menschensohnes, von der Joh. 13, 31 die Rede, könne sich nicht auf den Logos beziehen, der nicht erhöht werden könne; „sie ist vielmehr diess, dass er, der Menschensohn, von nun an nicht mehr verschieden von dem Logos, sondern derselbe mit ihm ist.“ [In Joh. 32, 17.]

Wenn es nun O. nicht gelungen ist, das Problem eines Gottmenschen in dem specifischen Sinne dieses Wortes zu lösen, so war diess nur darum der Fall, weil das Problem in der That ein unlösbares ist. Wie sehr er mit demselben rang, das zeigt uns ein gründlicher Einblick in den betreffenden Abschnitt seiner Apologie gegen Celsus. Das Meiste

aber, was er dort vorbringt zur Abwehr und Rechtfertigung, reicht nicht weiter als ein Sein des Logos-Gottes in dem Menschen Jesus zu begründen nach Art der Einwohnung des göttlichen Logos in den Seelen der Propheten und anderer gottbegeisterter Männer, nur in noch herrlicherer Weise.' Das ist die einfachste Form des gottmenschlichen Ideals, das O. in sich trug; sie ist aber auch die einzig wahre und vollkommen zureichende; was bedarf es mehr als einer Seele, die allezeit in der Liebe Gottes brennt wie das Eisen im Feuer!

' s. S. 106; 109.

Das Werk J. Christi.

Die Vereinigung, die in der Seele Jesu mit dem Logos-Gott stattgefunden, — sie soll mehr oder weniger in jeder Seele sich vollziehen, soll gleichsam ein Gemeingut der Menschheit werden. Das ist, auf ihren kürzesten Ausdruck gebracht, die Anschauung des O. von der Heilserscheinung Christi, ihrem Zweck und ihrem Werk, ihrer Aufgabe, ihrer Arbeit und Frucht. Denn wenn an sich schon und ursprünglich alle Seelen geistige Wesen sind, so kann diess auch nur ihre Bestimmung und ihr Ziel sein. Damit aber diese Bestimmung sich verwirkliche, musste der Logos-Gott, nach dessen Bild die Geister geschaffen sind, an dem sie noch immer Theil haben, und der von je schon das in Allen wirkende Prinzip war, er selbst, der Logos, sich in der Totalität seines Wesens den vereinzelten, individuellen, abgefallenen Geistern offenbaren, um die zerstreuten Glieder an sich zu ziehen und zu sich zu erheben. Offenbaren aber konnte er sich ihnen, die nicht mehr reine Geister, sondern Seelen geworden sind, nicht, ohne sich zu ihnen herabzulassen; um den Menschen also zunächst menschlich nahe zu treten, musste er ein Mensch werden; Mensch aber konnte er nicht anders werden, als in einer reinen menschlichen Seele, die er mit sich vereinigte. So wesentlich es daher für das Heilswerk war, dass der Logos-Gott Mensch ward, so wesentlich war es auch, dass es eine Seele gab, die ihrer ursprünglichen Bestimmung unwandelbar getreu in Kraft eines starken heiligen Willens ein rechtes Organ für den Logos ward, Eine Seele wenigstens, in der als in ihrem Erstling die Seelenwelt und im Besonderen die Menschheit

ihre (Wieder-) Vereinigung mit Gott feiert, und mit der eine Bewegung anhebt, die sich auf alle andern Seelen erstrecken und sie zu der Einheit, aus welcher sie in den manigfaltigsten Abstufungen herausgefallen sind, zurückführen soll. „In der That von hier aus (von Jesu) hat die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur ihren Anfang genommen; es sollte die menschliche durch die Gemeinschaft mit dem Göttlicheren göttlich werden, nicht in Jesu allein, sondern auch in allen, die mit dem Glauben eine Lebensführung verbinden, wie sie Jesus gelehrt hat, die zu der Gemeinschaft und Freundschaft Gottes emporführt.“'

'c. Cels. 3, 28; Comm. in Joh. 1, 30.

Ganz entsprechend der Art, wie er sich die Person J. Christi denkt, fasst und beschreibt O. auch dessen Heilswerk. Wie ihm J. Christus zwar „Einer“ ist, dieser Eine aber sich ihm aus dem göttlichen Logos und einer menschlichen Seele bildet, so ist ihm auch das Heilswerk zwar ein einheitliches, aber doch wieder ein verschiedenartiges. Und zwar ist ihm diese Manigfaltigkeit und Verschiedenheit zunächst darin begründet, dass als Subject der Heilsthätigkeit bald der göttliche Logos, bald die menschliche Seele zu denken sei. „Des göttlichen Wesens Abglanz und Herrlichkeit ist mit und in einer heiligen menschgewordenen Seele, nämlich derjenigen Jesu in diess Erdenleben gekommen, um das Wort (den Logos) auszustreuen, das den, der es in seine Seele aufnimmt und bewahrt und pflegt, Gott, dem Herrn aller Dinge, zu eigen macht.“' Hier, wie in so vielen andern Stellen, ist es der menschgewordene Logos-Gott, der von O. als das Subject der Heilsthätigkeit bezeichnet wird, und als diese Thätigkeit selbst, den Logos-Samen, den logischen Samen auszusäen, d. h. in den Menschenseelen das erstorbene, gebundene Bewusstsein ihrer ursprünglichen logischen Natur, ihrer Geistigkeit, das Gefühl ihrer Gottverwandtschaft, das Bedürfniss nach Gottgemeinschaft zu wecken, zu befreien, zu beleben, zu befriedigen. Und eine solche Macht, sagt O., habe diesem Werke, das dem innern Zuge der gottverwandten Natur in den Menschenseelen entsprochen, inne gewohnt, „dass der Säemann nicht mehr nach der Weise der früheren Oekonomie des Gebrauchs der

'c. Cels. 7, 17.

Geisseln, Fesseln und Strafmittel, um die Menschen zu bessern, bedurfte; es reichte die Lehre hin; der Säemann ging nur aus zu säen, um sein Wort (den Logos) überall auszubreiten."[c. Cels. 4, 9.] Wie hier in der gottmenschlichen Erscheinung und Wirksamkeit das, was in ihr zunächst als Werk des Gott-Menschen, des Gottes im Menschen erscheint, von O. herausgehoben wird, ebenso hebt er an andern Orten wieder das hervor, was in ihr zunächst als das Werk des Gott-Menschen, des in Gott ruhenden und mit ihm verbundenen Menschen zu denken ist, der sein Gottesbewusstsein menschlich, in einem menschlichen Leben handelnd, leidend und sterbend ausgewirkt hat und so der Menschheit für Leben und Sterben ein unvergängliches Vorbild geworden ist. „Man kann wohl sagen: Alles, was von Jesu berichtet wird, ist, als von der Gottheit in ihm gewirkt und gethan, heilig und ist in keiner Weise im Widerspruch mit unsern reinsten Begriffen von dem Göttlichen; allerdings aber, sofern er ein Mensch war, mehr zwar als jeder andere Mensch ausgestattet mit der höchsten Theilnahme an dem Logos und der Weisheit, hat er auch, doch wie ein Weiser und Vollkommener, gelitten, was immer einer leiden musste, der für das ganze Menschengeschlecht oder auch für alle vernünftigen Wesen Alles that, sich Allem unterzog. Es ist daher auch nichts Ungereimtes, dass dieser Mensch auch gestorben und in seinem Tod ein vorbildliches Muster eines rechten Sterbens, eines Sterbens für die Frömmigkeit geworden ist."[c. Cels. 7, 17.] In zusammenfassender Weise drückt sich O. auch einmal so aus, der Sohn Gottes sei gekommen, „um die verfallene Zucht des Regierens wie des Gehorsams wieder herzustellen;" er habe diess aber nicht können, ohne zuvor in sich selbst zu erfüllen, was er von Andern erfüllt wissen wollte.[de princ. III. 5, 6.] Wir können diese Worte nur so deuten, dass J. Christus ein Reformator der Disciplin der Welt war, indem er ihr in seinem Leben das Bild einer vollkommenen Lebensführung gab, sofern das Hegemonische, das Bestimmende, Leitende in ihm der Logos, der Geist, die Vernunft war, die Seele mit dem Leib aber das unbedingt willige und gehorsame Organ.

Diess Heilswirken Jesu, wie es von O. im Vorstehenden

dargestellt wurde als absolute Religion und Moral, ist ihm eben darum zugleich auch ein solches, das auf alle Menschen sich erstrecken, die ganze Menschheit umschliessen soll. Als absolutes ist es auch ein universales. In diesem universalen Charakter des Christenthums ist ihm aber nicht blos das enthalten, dass es für die ganze Welt bestimmt sei, sondern auch, dass die ganze Menschheit, d. h. die verschiedensten Menschen auf ihren verschiedenen geistigen Standpunkten vom niedrigsten bis zum höchsten in ihm das finden, was ihnen Noth thut zu ihrer sittlich-religiösen Erneuerung und Kräftigung, dass es Jedem das Brod des Lebens bietet, dessen er bedarf. Es ist diess eine Grundanschauung des O. vom Christenthum; in seiner Apologie gegen Celsus' hat er sie mit viel Beredsamkeit durchgeführt. Sie bildet auch den Hintergrund und Ausgangspunkt für das, was er von der Pistis, d. h. dem gemeinen Kirchenglauben, dem vulgären Christenthum, und der Gnosis, d. h. der höhern, geistigen, der adäquaten Auffassung des Christenthums nach seinem wahren Wesen, was er von der spirituellen und von der buchstäblichen Deutung und Erklärung der Schrift sagt.

' s. S. 142 ff.

Dass nun das Christenthum so verschiedene Auffassungen erleidet, dafür, sollte man meinen, läge doch wohl der allernächste Erklärungsgrund in den verschiedenen Individualitäten, Bildungsstufen, Stimmungen und Bedürfnissen der verschiedenen Menschen, in denen sich das eine und selbe Christenthum reflektirt. Es genügt aber diess O. noch lange nicht; er verbindet mit diesem subjectiven Grunde noch einen objectiven: er geht auf Jesus Christus selbst zurück, „welcher dem ganzen Menschengeschlecht aufleuchtete und den Weg der Frömmigkeit, die wahre Religion verkündete und, so viel an ihm, von seinen Mysterien Keinen ausschloss, Keinen ohne Theilnahme liess, sondern in überfliessender Menschenliebe den Einen, den Gebildetern, eine Gotteslehre, die stark genug ist, die Seele von diesen irdischen Dingen zu erheben, mittheilte, aber auch zu den untergeordneten Fähigkeiten ungebildeter Männer, einfältiger Frauen und Sklaven sich herabliess, kurz auch zu denen, denen von

Niemand sonst als von Jesu geholfen ward zu einem so viel ihnen möglich besseren Leben in Unterweisungen und Lehren von Gott, wie sie sie zu fassen vermochten."' Doch nicht etwa nur diese Lehrweise muss ihm für seine Ansicht einstehen, sondern die ganze Erscheinungs- und Wirkensweise Jesu Christi, der, in seiner Person Gott und Mensch, bald mehr den Menschen, bald mehr den Gott in ihm herausgekehrt habe je nach der Fähigkeit derer, mit denen er gerade umgegangen. Haben wir ihn doch sagen hören vom Worte, „es habe verschiedene Gestalten und Erscheinungsformen gehabt und sich den Verschiedenen verschieden, Jedem nach seiner Fähigkeit, zu erkennen gegeben;"' und sogar vom Leibe Jesu, „er habe die Eigenschaft gehabt, sich je nach der Fähigkeit derer, die ihn sahen, zu verändern."' Wie Irenäus, um das durch Christus der Menschheit mitgetheilte Prinzip eines neuen Lebens als ein die ganze menschliche Natur umfassendes, universales darzustellen, das besonders betont, dass Christus alle Altersstufen des menschlichen Lebens durchlaufen habe,' so lässt O. den menschgewordenen Logos in den verschiedensten Gestalten und Offenbarungsformen erscheinen, um der vielfach gegliederten und gestalteten Menschheit um so vielseitigere Anknüpfungspunkte zu bieten. Auf diese Weise, meint er, „sei der Erlöser in einem noch viel göttlicheren Sinne als Paulus Allen Alles geworden, um Alle zu gewinnen, zu vollenden."' Und allerdings entspricht diese Anschauung von der Wirkensweise des menschgewordenen Logos ganz derjenigen des Logos an sich; mit ihr hat aber, wie wir ebenfalls schon gezeigt haben, O. allen Boden einer festen Wirklichkeit und Geschichtlichkeit verlassen und sich auf das Gebiet eines phantastischen Doketismus begeben.

'c. Cels. 7, 41.

's. S. 111.

's. S. 112.

'vrgl. I.1, S. 538.

'de princ. IV. 31; in Joh. 20, 28.

Universal ist ihm aber die Heilserscheinung und das Heilswirken Jesu auch noch in dem weiteren Sinne, dass es auf den ganzen Menschen gerichtet sei, ihn ganz erfassen, d. h. stufenweise vergeistigen, vom Aeusserlichen zum Innerlichen erheben wolle. Und dem eben entspreche die Person J. Christi, sofern er Gottmensch sei, d. h. das

Eine wie das Andere: Gottmensch und Gottmensch; der eine führe zu dem andern. Es ist diess ein Lieblingsgedanke des O., dem wir in seiner Apologie gegen Celsus, in seinen Commentaren wie in seiner Schrift „über die Prinzipien“ begegnen. Wir kennen bereits jene merkwürdige Aeusserung, „dass das Wort, indem es sich zu denen, die nicht vermochten, seine Herrlichkeit und den Glanz seiner Gottheit zu schauen, herabliess, gleichsam Fleisch geworden sei und leiblich gesprochen habe, bis diejenigen, die ihn als solchen aufnahmen, von ihm bald so in die Höhe gezogen wurden, dass sie auch seine wahre und eigentliche Gestalt zu schauen vermochten.“ [c. Cels. 4, 15.] Ganz ähnlich sagt er ein ander Mal in derselben Apologie: „Wer anders vermag die Seele des Menschen selig zu machen und zu dem allerhöchsten Gotte zu führen als der Logos-Gott? Dieser, im Anfang bei Gott, ist um derer willen, die mit dem Leibe verbunden, ja selbst Fleisch sind, Fleisch geworden, damit er von denen, die nicht vermochten ihn zu schauen, sofern er Logos und bei Gott und Gott war, erfasst werden könnte. Leiblich nun redend und wie Fleisch predigend ruft er diejenigen, die Fleisch sind, zu sich, um sie zunächst dem Logos, der Fleisch geworden, ähnlich zu machen, und sodann sie soweit zu erheben, dass sie ihn nun auch schauen in seinem Ansichsein, ehe er Fleisch ward, so dass sie, weiter gefördert und aufsteigend von der Erscheinung im Fleisch, die nur eine einleitende Bedeutung hat, ausrufen: Ob wir auch Christum gekannt haben nach dem Fleische, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr. [2 Cor. 5, 16.] Der Logos wurde also Fleisch und Fleisch werdend wohnete er in uns, nicht ausser uns; einmal nun aber wohnend und seiend in uns, blieb er nicht bei seiner ersten Gestalt und Erscheinungsform, sondern uns hinauf hebend auf den hohen Berg, den geistigen, zeigt er uns auch seine glorreiche Gestalt und den Glanz seines Gewandes, und nicht von ihm allein nur, sondern auch von den mit ihm in der Verklärung erschienenen Moses und Elias, d. h. die Herrlichkeit des geistigen Gesetzes und der Prophetie, die nach der Menschwerdung des Wortes nicht gestorben, sondern mit in den Himmel aufgenommen wurde.“ [c. Cels. 6, 68.] Aehnlich sagt O. in

seinem Commentar über Johannes:' „Wie am Tempel Stufen waren, durch die man zum Allerheiligsten aufstieg, so bildet der Eingeborne vom Vater alle unsere Stufen, die wir durchgehen; und wie er unten die erste Stufe ist und dann wieder die nächste höhere, so ist er auch alle übrigen Stufen; seine Menschheit ist gleichsam die unterste; durch sie erheben wir uns weiter zu seinen übrigen Eigenschaften, den ganzen Stufengang aufwärts, so dass wir mit ihm und durch ihn die gesammte Stufenfolge der höheren Wesen, die er alle selbst darstellt, durchwandern, bis wir zu jener Höhe gelangen, wo Wissen und Sein, Erkennen und Leben Eins wird, wie diess bei ihm der Fall war." Und in der Schrift über die Prinzipien: „Der Logos, die Weisheit ist den Schwachen ein Schwacher geworden, um die Schwachen zu gewinnen; und weil er ein Schwacher geworden, darum heisst es von ihm: Ob er wohl gekreuzigt ist in Schwachheit, ist er doch in der Kraft Gottes.' Ebenso erklärt Paulus den Corinthern, die schwach waren, er wisse nichts als Jesum, den Gekreuzigten."' Was O. hier ausspricht, ist ohne Zweifel ächt gnostisch: dieser pädagogische Stufengang von der Fleischwerdung des Logos und durch dieselbe zu dem *Logos* an sich! Aber hier bricht doch auch diese Gnosis mit ihrer vermeintlichen Spiritualität, ihrer steten Entgegensetzung von Fleisch und Geist, Aeusserlichem und Innerlichem in ihrer ganzen Einseitigkeit durch. Oder was soll man dazu sagen, wenn das Wirkliche und Geschichtliche, das wahrhaft Menschliche und Sittliche zu der Bedeutung eines Aeusserlichen, noch nicht Geistigen, einer blosen Handhabe für's Geistige herabgedrückt, und wenn gerade auch der Tod Jesu, diese höchste sittliche That, unter diesen Gesichtspunkt gestellt wird! Aber das ist eben das Ungesunde einer solchen Gnosis, das übrigens der Dogmatismus mit ihr theilt, dass in ihr der Sinn für das Einfache, Naturgemässe, Menschlich-Wahre und Schöne mehr oder weniger Noth leidet, um nicht zu sagen verloren geht, dass menschliche Vorgänge und Geschichten nicht als solche, nicht von diesem ihrem Gesichtspunkte aus, von dem sie allein aus aufgefasst und beurtheilt werden wollen, aufgefasst werden, sondern

'In Joh. 19, 1; 2, 12.

'2 Cor. 13, 4.

'1 Cor. 2, 2; de princ. IV. 1, 31.

von einem andern ihnen fremden, einem sog. höhern. Nicht dass O. nicht auch ein Verständniss gehabt hätte für die sittliche Dignität, die Jesus im Leben und Sterben bekundete; aber das ist ihm doch nur ein Menschliches, d. h. untergeordnetes gegen das Göttliche, gegen das Werk und die Offenbarung des Logos in Jesu. Wie hoch man indessen auch von diesem Logos-Werk denken mag, oder, aus dem Idiom der alexandrinischen Gnosis in die gewöhnliche Sprache übersetzt, wie hoch man auch das Gottesbewusstsein und das Gefühl der Gotteskindschaft und Gemeinschaft anschlagen mag, das in Jesu so innig und lebendig das Auge aufgeschlagen hat wie nie zuvor in einer Menschenseele, und durch ihn der Menschheit aufleuchtete, — es wäre doch kein volles und bewährtes, wenn es sich nicht in einem Menschenleben bethätigt hätte. O. selbst hat sich dieser Einsicht nicht verschlossen.

Ebenfalls in diesem Universalismus, der den ganzen Menschen umfasst, ist es begründet, wenn O. das Heilswerk mit der Idee der Vollendung des Menschen zusammenfallen lässt, die weit über dieses Erdenleben hinausgreift (s. Eschatologie). Es gehört wohl auch dieser gleichen Universalitäts-Tendenz an, wenn er „die Seele Jesu, nachdem sie aus ihrem Leibe geschieden, den (ebenfalls) aus ihren Leibern geschiedenen Seelen predigen lässt, um diejenigen von ihnen zu sich zu bekehren, die dazu geneigt wären, oder die er als die geeignetern erkannte aus Gründen, die nur er wusste.“ (c. Cels. 2, 43.)

Uebrigens da als das Subject des Heilswerkes ganz besonders der in Jesu erschienene Logos-Gott von O. gedacht ist, so ist, sofern dieser Logos eine Beziehung nicht blos auf die Menschheit, sondern auf das gesammte Reich der vernünftigen Wesen hat, klar, dass auch das Heilswerk desselben als universelles im weitesten Sinne, hinausgreifend über die Grenzen der Menschheit von O. gefasst wird, da auch die andern vernünftigen Wesen, mehr oder weniger sündig wie sie sind, gleich den Menschenseelen es bedürfen, wieder gebracht zu werden. „Es wäre in der That ungereimt, zu sagen, nur für die menschlichen Sün-

den habe er den Tod geschmeckt, nicht aber auch noch ausser dem Menschen für die andern doch ebenfalls mit Sünde behafteten Wesen, wie z. B. die Gestirne, von denen keines rein ist vor Gott, wie in Hiob 25, 5 zu lesen."' O. beruft sich dafür auf Col. 1, 20; Hebr. 2, 9. Nur darüber spricht er sich schwankend aus, ob diese Universalität des Heilswerkes des Logos als eine Wirkung seiner Erscheinung auf Erden, seines menschlichen Lebens und Sterbens zu denken sei, oder aber, ob sie sich für die übrigen vernünftigen Wesen wieder besonders zu vollziehen gehabt, analog der Art wie für die Menschen auf Erden. Das eine Mal sagt er, „so gross sei die Kraft des Kreuzes Christi und seines Todes, dass sie zur Heilung und Genesung nicht blos des Menschengeschlechtes, sondern auch der himmlischen Mächte ausreiche."' Das andere Mal, und diess scheint das Konsequentere, erklärt er ausdrücklich, wie den Menschen ein Mensch, so sei der Logos den Engeln ein Engel geworden.' „Und will man so weit gehen, dass man fragt, ob er dort wohl auch einem Leiden sich unterzogen habe, so möchte es zwar gewagt erscheinen, so etwas auch von den himmlischen Orten anzunehmen. Wenn jedoch dort auch sündige Geister sind, und wenn wir uns nicht scheuen zu bekennen, dass er hienieden gekreuzigt worden sei, um aufzuheben, was er durch sein Leiden aufgehoben hat, so dürfen wir kein Bedenken tragen, etwas Aehnliches auch für dort anzunehmen zur Vollendung des ganzen Weltlaufs."'

'Com. in Joh. 1, 40.

'Hom. in Rom. 5, 10; in Num. 24, 1; in Levit. 4, 4.

'In Joh. 1, 34.

'de princ. IV. 25; Justin. epist. ad Mennam Patriarch. Constant.

Wenn O. so den Logos in die manigfaltigen Erscheinungsformen, in welche der an sich und ursprünglich einheitliche Geist auseinandergegangen ist und sich individualisirt hat, eingehen lässt, um im weitesten, allgemeinsten Sinne Allen Alles zu werden und Alle zu gewinnen, wenn er ihn so nicht blos Mensch, sondern Engel werden lässt, wenn er ihn aber auch als Mensch noch verschieden erscheinen und sich darstellen lässt, so entspricht diess ganz seiner Grundanschauung vom Logos als dem allgemeinen Prinzip wie des Ausgangs der vernünftigen Geschöpfe, ihrer idealen Einheit, ihrer Wahrheit, ihres Lebens, so auch ihres Eingangs, ihrer Zurückführung und Wiederbringung, oder als dem

grossen Hohenpriester des Universums. Dass aber so der Begriff des Logos unmerklich in den der allgemeinen objectiven Vernunft übergeht, und sein Heilswerk in denjenigen der Macht und Arbeit dieser Vernunft an und in den einzelnen vernünftigen Subjecten, in denen sie sich individualisirt, dass somit der geschichtliche Begriff Jesu Christi und seines Heilswerkes alterirt und zu einem fast verschwindenden Moment wird und zwar gerade in dem Maasse, als ihm der Begriff des Logos und des Logos-Werkes, d. h. der anziehenden Macht der allgemeinen Vernunft substituirt wird, ist gewiss; gewiss ist aber auch, dass O. selbst kein Bewusstsein darum hatte, dass ihm vielmehr sein Jesus und sein Logos so ineinanderflossen, dass er sich den einen nicht mehr ohne den andern denken konnte.

Wie O. im Bisherigen das Heilswerk dargestellt hat, erscheint es als ein solches, das sich an und in den Subjecten, deren Heil es bezweckt, zunächst also in den Menschen vollzieht als deren höchstes sittliches und religiöses Leben. Nun aber begegnen wir auch noch einer andern Betrachtungsweise des Heilswerkes in den Schriften des O., wornach dasselbe ausser den Menschen fällt, wenn auch für ihn und zu seinem Besten.

Wir sahen, wie O. das menschliche Leben in einen Zusammenhang mit guten und bösen Geistern stellt, die hemmend und fördernd auf dasselbe einwirken. Nicht dass diess eine ihm eigenthümliche Ansicht gewesen wäre, wir finden sie auch bei Irenäus, Tertullian und Cyprian; aber seine Gnosis bewegt sich mit Vorliebe in diesen Anschauungen, die eine lediglich mythisch transzendente Welt zum Gegenstand haben. Dem entspricht es nun, wenn er auch das Leben und das Heilswerk J. Christi von dieser Seite betrachtet. Unter diesen Gesichtspunkt gestellt erscheint ihm jenes als ein Kampf mit der Dämonenwelt und ihrem Fürsten, dem Teufel, und schliesslich als Sieg über denselben, dieses aber als Erlösung und Befreiung von der Gewalt dieser feindlichen Mächte, denen wir verfallen waren. Allerdings ist nun das Heilswerk Jesu insofern auch ein versöhnendes und erlösendes, als es den Menschen von Allem, was zwischen ihn und

sein besseres Selbst, zwischen ihn und seinen Gott (sein Gottesbewusstsein) hemmend tritt, befreit und erlöst; und es geschieht diess eben in Kraft des höheren sittlich-religiösen Bewusstseins und Lebens, das in Jesu sich geoffenbart und durch ihn der Welt sich eingepflanzt hat. Es ist diess wesentlich dasselbe, was O. als die geistige Arbeit des Logos an den Menschenseelen beschreibt. Nichtsdestoweniger spricht er auch noch von einem Erlösungswerk in jenem besonderen mythischen Sinne, wie es ihm auch nicht eingefallen ist, jene dem Menschen feindlichen Mächte und Gewalten aus den mythischen Regionen einer unsichtbaren Welt in die innere Welt des Subjectes selbst zu versetzen als dessen eigene sich manigfach bekämpfende Triebe, Kräfte und Richtungen, von denen er doch sonst auch zu sagen weiss. Einen eigentlichen Sinn und eine wahrhaft geschichtliche Bedeutung gewinnt daher das Erlösungswerk, wie es von O. gefasst wird, erst dann, wenn wir uns erinnern, wie in der Meinung der damaligen Christen hinter dem an sich nichtigen Heidengötterthum die reale Macht des Dämonenthums steckte; wie nach der Ansicht des O. und seiner christlichen Zeitgenossen die Dämonen eben darum in einem steten Kampf gegen das Christenthum als das Reich des wahren Gottes begriffen sind; wie alles, was dem Christenthum nachtheilig ist, als ein Sieg der Dämonen, alles, was es fördert und zur allgemeinen Anerkennung bringt, als eine Niederlage derselben anzusehen ist. Wenn nun dieser Kampf der höhern und der niedern Religion, des Monotheismus und des Polytheismus, dieser beiden geistigen Mächte in der damaligen Zeit, und die Superiorität der einen über die andere, die sich im Bewusstsein der Welt immer mehr und mehr Bahn brach, zu einem Kampf der Anhänger des wahren Gottes mit den Dämonen und zu einem Siege über diese letzteren gemacht wurde, was war natürlicher als diese Anschauung zurückzuführen und überzutragen auf den, von dem diese neue Religion und der Sturz der alten principiell ausging! „Jesus war es, der, nicht blos mit Weisheit, sondern auch mit einem göttlichen Antheil ausgerüstet, den Dienst der Dämonen auf Erden stürzte, die in der Art der mythischen Giganten und

Titanen die Menschen von der wahren Gotteserkenntniss abzogen; und ohne sich um ihre Nachstellungen, denen besonders die Bessern ausgesetzt sind, zu kümmern, gab er Lebensgesetze, deren Befolgung den Menschen wahrhaft glücklich macht." '

'c. Cels. 4, 32.

Ganz besonders ist es der Tod Jesu, den O. mit der darauf folgenden Auferstehung unter diesen Gesichtspunkt eines Kampfes mit der Dämonenwelt und ihrem Fürsten, dem Teufel, und schliesslich eines Sieges über sie zu stellen liebt. „Es ist doch wohl nichts so Ungereimtes, wenn wir sagen, dass der Tod Jesu nicht blos das Bild eines religiösen Sterbens uns gebe, sondern auch Grund und Ursache des sich immer unaufhaltsamer vollziehenden Sturzes des Teufels sei, der die ganze Erde beherrschte. Dass aber dieser gestürzt sei, das beweisen die Tausende und Tausende, welche seit der Erscheinung Jesu und um seinetwillen aller Orten sich der Herrschaft der Dämonen entziehen und aus Dank dafür, dass sie von dieser Knechtschaft befreit worden, sich dem wahren Gott weihen und einem so viel ihnen möglich reineren Gottesdienst." '

'c. Cels. 7, 17.

O. lässt es aber bei diesem „dass" nicht bewenden; er versucht es auch, das „wie" begreiflich zu machen und sagt uns, wie man es sich zu denken habe, dass der Tod Jesu das Ende der Herrschaft des Teufels bewirkte. Doch bleibt er sich hiebei nicht gleich; man findet darüber in seinen Schriften verschiedene Vorstellungen.

Das eine Mal ist es die Idee des Opfertodes und der Macht, die in einem solchen liege, und die gegen die Macht und Wirkung der bösen Geister gleichsam ein Gegengewicht, eine Gegenmacht, eine Gegenwirkung bilde, wovon er ausgeht. Um diess anschaulicher zu machen, erinnert er an den selbst in der Heidenwelt herrschenden Glauben, dass eine Befreiung von schweren öffentlichen Kalamitäten dadurch möglich und erhältlich sei, dass einzelne Unschuldige sich für das gemeine Beste dahin geben;' dadurch glaubten die Heiden den Zorn der beleidigten Gottheit zu sühnen, die jene Unglücksfälle gesandt. Diess Letztere kann O. freilich nicht zugeben. Was den Heiden der Zorn der beleidigten Götter ist, deren Süh-

'In Joh. 28, 14.

nung einen freiwilligen Opfertod erheische, daraus macht er Wirkungen der Dämonen, von denen er die öffentlichen Unglücksfälle ableitet. Diesen bösen Einwirkungen ein Ende machen heisst ihm den Unglücksfällen ein Ende machen und umgekehrt. Wenn nun diese Macht und Wirkung der Dämonen neutralisirt und aufgehoben werde durch die Selbstaufopferung eines Schuldlosen, etwa wie wenn einem giftigen Thier der Giftzahn ausgebrochen oder es durch Beschwörung unschädlich gemacht werde,' wenn so „aus dem Tode frommer Märtyrer durch eine geheimnissvolle Macht Segen und Heil auf Tausende spriesst," wie sollte diess nicht in höchstem Maasse von dem Tode Jesu, von der Hingabe seiner völlig sündlosen Seele gelten!

' In Joh. 6, 36.

Andere Male ist es nicht die Idee einer Gegenwirkung, d. h. eines Opfertodes, sondern einer Gegengabe, d. h. eines Aequivalents, die Vorstellung eines Lösegeldes, wovon O. ausgeht, wenn er den Tod Jesu als einen die Welt erlösenden darstellen will. Vorausgesetzt ist auch hier, dass die Menschen sich in der Gewalt des Teufels befinden, und derselbe eine Herrschaft über sie habe, aber zugleich auch, dass diese Herrschaft, weil eine durch die Sünden der Menschen verschuldete, keine unrechtmässige sei. „Gottes zwar sind wir Alle, sofern wir seine Geschöpfe sind; Knechte des Teufels aber sind wir geworden, sofern wir uns durch unsere Sünden ihm verkauft haben."' Wenn so der Teufel ein Recht auf die Menschen erlangt hat, so konnten sie aus dieser Knechtschaft rechtlich nicht frei werden als durch ein Aequivalent oder Lösegeld. Als dieses Aequivalent nun bezeichnet O. bald das Blut Jesu, „das so kostbar sei, dass es für den Loskauf Aller hinreichte",' bald, als ob beides identische Begriffe wären, die reine Seele Jesu. Hier, wie man sieht, ist es nicht mehr mit Macht, wie dort, nicht mehr in Kraft eines Sieges, dass uns O. von dem Regiment des Teufels befreit werden lässt, sondern in Kraft eines Lösegeldes, also in Folge eines Vertrags mit dem Teufel, „der dasselbe forderte als Bedingung, dass er die, welche er in seiner Gewalt hatte, frei liess."'

' Hom. in Exod. 6, 9.

' In ep. ad Rom. 2, 13.

' ib.

So wäre denn nun zwar die Menschheit erlöst, aber — um den Preis der Seele und des Blutes Jesu. Wie nun? Sollte der Teufel diese Seele, die er als Lösegeld verlangt und erhalten, auch behalten können? Unerträglicher, unmöglicher Gedanke!

Ihre eigentliche Spitze hat daher diese Erlösungstheorie darin, dass derselbe Tod Jesu, in dem der Teufel einen Triumph feiert, sich in Wahrheit als einen Triumph über denselben erweist. Unter welchem Gesichtspunkt auch O. den Tod Jesu im Verhältniss zum Teufel betrachten mag, immer lässt er ihn doch schliesslich in das gerade Gegentheil von dem umschlagen, was der Teufel durch ihn zu gewinnen meinte. Der Teufel selbst, indem er seine eigenen Zwecke verfolgt und einen vermeintlichen Sieg erlangt, wird das bewusstlose Werkzeug der eigenen Vernichtung. Und dass die h. Schriften Jesum auferstehen lassen, das bot die Möglichkeit eines solchen Abschlusses; denn wie es eine Zeitvorstellung war, Herrschaft des Teufels und Tod zusammen zu stellen, so nahe lag es anderseits, in der Auferstehung einen Sieg über den Teufel zu sehen.

Am anschaulichsten hat O. diess entwickelt, wenn er den Tod Jesu von Seite des Teufels als einen durch teuflische Machinationen und Insinuationen bewirkten darstellt, was ihm aber nicht ausschliesst, dass derselbe von Seiten Gottes ein zum Heile der Menschheit bestimmter, von Seiten Jesu selbst ein freiwillig übernommener Opfertod war. „Wenn Gott Jesum hingegeben hat, so geschah das aus Erbarmen für das menschliche Geschlecht;' die andern aber brachten ihn in böser Absicht in den Tod, wie eben jeder gesinnt war, Judas aus Habsucht, die Priester aus Neid, der Teufel aus Furcht, es möchte das Menschengeschlecht durch die Lehre Jesu seiner Gewalt entrissen werden, nicht bedenkend, dass diess noch in höherem Grade geschehen sollte durch den Tod Jesu als durch dessen Lehre und Wunder; denn gekreuzigt sollte dieser werden, um die Fürstenthümer und Gewalten auszuziehen und sie öffentlich zum Schauspiel zu zeigen und am Kreuzesholz über sie zu triumphiren."' Aber „diese Weisheit Gottes im Geheimniss, die verborgene, hat

'Röm. 8, 32.

'Col. 2,15; Com. in Matth. 35, 75.

keiner der Obersten dieser Welt,' d. h. keiner der Dämonen erkannt; und darum brachten sie ihn, so weit es bei ihnen stand, in den Tod, damit sein Feind, der Tod, ihn in seine Gewalt bekäme und behielte in derselben Weise, wie alle, die in Adam sterben."' Arge Täuschung! „Das Kreuz war jenes Netz,' worin der Teufel in seiner Selbstverblendung sich verfing; denn sonst hätte er nicht den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt.... Darum hat der Vater seines eigenen Sohnes nicht verschont, sondern ihn für uns Alle dahingegeben, damit diejenigen, die ihn überkamen (die Dämonen) und dann in die Hände der Menschen überlieferten, von dem, der in den Himmeln ist, verlacht und von dem Herrn verspottet würden, als die zur Zerstörung ihrer eigenen Herrschaft, ohne dass sie es ahnten, vom Vater den Sohn empfingen, der am dritten Tage auferweckt wurde, nachdem er seinen Feind, den Tod, abgethan hatte."'

'1 Cor. 2, 8.
'Comm. in Matth. 13, 8.
'Psl. 35, 8.
'In Matth. 13, 9.

In dieser Auffassung des Heilswerkes Jesu Christi als Erlösung aus der Gewalt des Teufels ist O. nur den dogmatischen Zeitvorstellungen gefolgt, wie wir sie schon bei Irenäus I. 1, S. 547 angetroffen haben; neu ist dagegen die Anschauung des Blutes Christi als einer Loskaufsumme, wobei eine Art Vertrag zwischen Gott und dem Teufel vorausgesetzt wird, sowie der Gedanke einer Ueberlistung, oder vielmehr einer Selbsttäuschung, Selbstverblendung des Teufels. Doch ist diese letztere Vorstellung neu nur in der kirchlichen Dogmatik, nicht in der häretisch-gnostischen, zumal nicht in der marcionitischen, die ihren Demiurg ganz auf dieselbe Weise wie O. die Dämonen dem Erlöser nach dem Leben trachten und nicht ruhen lässt, bis er gekreuzigt ist, und auch aus ähnlichen Motiven, sofern der Demiurg erkennt, dass durch diesen Gesandten des guten Gottes sein „Gesetz" (das alttestamentliche) aufgelöst werde, gerade wie bei O. die Dämonenheidengötter in Bezug auf das Heidenthum, den Polytheismus, die aber schliesslich ihren Demiurg sich arg täuschen lässt, sofern er nicht sieht, dass dieser Tod des Erlösers das Heil der Welt ist.

Uebrigens finden sich diese Ausführungen des O. nicht

zugleich ein schuldloses, das Blut ein reines, die Seele eine heilige sein müsse. „Nur durch die Vergiessung eines heili- gen Blutes wird die Versöhnung vollkommen.“ ' In Rom. 3, 8.

Diess sind die allgemeinen Vordersätze der Versöhnungslehre des O. Den Uebergang nun zu Jesu als dem wahren Versöhner und Sühnopfer der Menschheit musste der Nachweis bilden, dass es eigentlich das Subject der Sünde und Schuld selbst sei, das auch die Schuld büssen, d. h. den Tod leiden sollte; dass diess aber aus verschiedenen Gründen nicht sein könne, schon darum nicht, weil ihm die Reinheit gebreche, dass daher ein Anderer, der es zugleich könnte und wollte, das auf sich nehme zum Besten der Menschheit und an ihrer Statt. O. thut das auch, doch nicht eingehend genug. Die Hauptsache ist ihm, sofort auf den sterbenden Jesus überzugehen und ihn im Lichte seiner Versöhnungstheorie zu betrachten und darzustellen; was ihn übrigens nicht gehindert hat, denselben auch von der rein sittlichen Seite aus aufzufassen.' 's. S. 281. Hiernach spricht er von Jesus als einem „Opfer,“ als unserer „Versöhnung durch die Vergiessung seines Blutes,“ als dem, „der uns Vergebung der (der Taufe) vorangehenden Sünden gibt.“' 'Ib. Dass J. Christus die Sünden und die Sündenstrafen der Menschen auf sich genommen und getragen habe, sagt er oftmals. So in der Erklärung von Psl. 22, der Worte: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? „Dieser Ruf des gekreuzigten Jesus bedeutet aber in weiterem Sinne auch unser Leiden; denn wir waren die verlassenen und die früher übersehenen; jetzt aber sind wir angenommen und gerettet durch sein Leiden.“ Aehnlich in der Erklärung von Psl. 30, V. 9: ich schrie, o Herr, zu dir. „In diesen Worten bekennt Jesus als eigene Sünden die unsrigen.“

Dass nun Jesus der Menscheit Krankheiten und Gebrechen habe auf sich nehmen und tragen können, dass sein Leiden und Sterben ein stellvertretendes habe sein können und auch in der That gewesen sei, das begründet O. einerseits (subjectiv) durch „die Menschenliebe des Vaters,“ welche dieses Opfer (Jesus) inspirirt habe,' 'In Joh. 6, 35. anderseits (objectiv) durch jene Idee, die in der Christologie des Irenäus

I. 1, S. 566 eine so wichtige Stelle einnimmt, durch die Anschauung nämlich von Jesus als dem Haupte der Menschheit; „er hat die Sünden des Menschengeschlechts auf sein Haupt gelegt, denn er selbst ist das Haupt seiner Kirche.“[1] Dass aber diess Opfer an unserer Statt zugleich versöhnungs- und heilskräftig gewesen sei, das begründet er durch die Gott wohlgefällige Beschaffenheit, d. h. durch die Reinheit desselben; als der allein sündlose sei Jesus auch im Stande gewesen, ein solches Opfer für die Sünden der Welt zu werden. „Es starb dieser Mensch für das Volk als der reiner war denn Alle; er nahm unsere Sünden und Schwachheiten (auf sich und hinweg), als der im Stande war, alle Sünden der ganzen Welt auf sich nehmend aufzuheben, wegzunehmen und zu tilgen, da er keine Sünde gethan.“[2] O. ist sich hier indess so wenig klar, dass er das Versöhnungskräftige dieses Opfers bald in den Opfertod Jesu, also in eine moralische That setzt, bald wieder in eine Substanz verlegt, und zwar das eine Mal in das h. Blut, das andere Mal in die reine Seele Jesu.

[1] Hom. in Lev. 1, 3.

[2] In Joh. 28, 14.

Wie nahe diese Vorstellung der Versöhnung mit derjenigen der Erlösung sich berührt, ist einleuchtend; hier wie dort handelt es sich um die Darbringung des Blutes, der Seele, nur hier unter der Form eines vollgültigen Lösegelds, dargebracht dem Teufel für unsere Sünden, dort unter der Form eines vollgültigen Opfers, Gott dargebracht für unsere Sünden; die Beziehungen nur sind verschieden, der mythische Charakter ist derselbe. Ebenso einleuchtend ist auch, dass beiden Vorstellungen dieselbe Idee zu Grunde liegt, wie denn von O. derselbe Ausdruck: „Opfer der Reinigung, Entsündigung“ am liebsten gebraucht wird für das Opfer Jesu, unter welcher Form er es sich auch denken mag, ob mehr nach alttestamentlicher oder nach antik heidnischer Analogie. Diese Idee aber ist, dass Jesus als der sündlose, „der unsere Sünden auf sich genommen und wie ein Feuer sie (zunächst) in sich selbst verzehrt hat,“ zugleich auch der Reiniger und Entsündiger der Menschheit sei, — „vermöge der geheimnissvollen, nicht mit Worten auszudrückenden, unaussprech-

lichen Macht," die dem Guten innewohne und diesem gemäss auch wirke.

Die Aneignung des Heils.

Da nun aber der Mensch zu diesem Heilswerk und dieser Heilserscheinung J. Christi, wenn sie ihm selbst auch zu einem Heil werden soll, in ein entsprechendes Verhältniss sich zu setzen hat, so knüpft sich hieran die weitere Entwicklung der soteriologischen Gnosis des O., — eine Partie, die übrigens in dem Werk über die Prinzipien nur schwach vertreten ist. Wir können dieses Verhältniss, wie es von O. dargestellt ist, kurzweg als ein aufnehmendes und als ein auswirkendes, oder auch als ein theoretisches und als ein praktisches bezeichnen, und zwar nach beiden Seiten hin als ein solches, das seine Stufen hat.

Das Erste und Nächste ist, dass sich der Mensch an- und aufnehmend zu dem Christenthum verhalte; und diess ist der allgemeinste Begriff, den O. mit dem Glauben verbindet, der ihm somit ein Ausgangspunkt, um nicht zu sagen das Prinzip der Aneignung des Christenthums ist. In diesem Sinne nennt er ihn „eine freie Hingabe, Zustimmung zu der Sache J. Christi, ein Ergreifen des Objectes des Glaubens mit ganzer Seele,'" oder auch, persönlicher gefasst, eine solche Beziehung zu Christus, „dass man in eine innere Gemeinschaft mit diesem tritt, ihn zu sich zieht, an ihm Theil nimmt."

'In Joh. 10, 27.

Einen rechtfertigenden Glauben im Sinne des Paulus kennt indessen O. so wenig als irgend ein anderer Vater der katholischen Kirche dieser Zeit, denn er nimmt den Glauben und die Gerechtigkeit aus demselben nicht aus dem Gesichtspunkt eines Gegensatzes zu den Werken und der Gerechtigkeit aus denselben. Vielmehr wenn er den Glauben, wie er diess allerdings sehr häufig thut, gegensätzlich bestimmt, so geschieht diess im Gegensatz zu der Erkenntniss, der Gnosis. In diesem Zusammenhang bedeutet ihm der Glaube (die Pistis), sofern er nicht fortschreitet zu einem adäquaten Erkennen des Glaubensobjectes, zugleich die niedrigste Stufe in der Aneignung des Christenthums nach der Seite der Erkenntniss hin, den Standpunkt der Anfänger im Christenthum, der kirchlichen Masse. Nicht dass er nicht auch so noch den Werth dieses Glaubens anerkennete, nicht blos

sofern derselbe den nothwendigen Ausgangspunkt, das bleibende Fundament der Gnosis bilde, wofür er sich auf Jes. 7, 9 (nach der Septuag.): „wenn ihr nicht glaubet, so werdet ihr nicht erkennen," beruft, „so dass wir also, wenn wir nicht glauben, auch nicht erkennen werden, wenn wir aber erkennen, aus dem Glauben nur erkennen;"[1] sondern auch, sofern selbst der „blose" Glaube noch ein sittlich-religiöses Ferment sei für alle diejenigen, welche aus innern oder äussern Gründen nicht zur Gnosis gelangen. O. hat hiebei ganz besonders den Glauben an das künftige Gericht, an eine künftige Belohnung und Bestrafung im Auge.[2] Wenn er dann aber diesen Glaubensstandpunkt näher dahin bestimmt, dass derselbe in Betreff der h. Schriften nur am Buchstaben klebe, nicht den in ihm verborgenen Kern, den geistigen Sinn suche (s. u. h. Schrift) oder in Betreff der Person J. Christi sich nur an das Menschliche, Aeusserliche, Sinnliche halte, nicht den darin sich offenbarenden Logos zu erkennen suche, wenn er die Worte des Apostels: „ich halte mich nicht dafür, dass ich etwas wüsste, ohne allein Jesum Christum, den Gekreuzigten," als zu Schwachen im Glauben geschrieben meint, als die Sprache der Anfänger, die noch nicht daheim seien bei dem Herrn, welcher der Geist sei, sondern noch „im Leibe wallen," d. h. im Glauben wandeln, denn auch diese Stelle dürfe nicht auf den Apostel selbst bezogen werden, der ja den Geist Christi gehabt, sondern eben nur auf jene Stufe des blosen Glaubens,[3] so erkennt man leicht die gnostische Einseitigkeit des O., dem das Einfache, wie es vom Wort an die Hand gegeben ist, das Natürliche, Menschliche und Geschichtliche eben nur ein Aeusserliches und in die Sinne Fallendes ist.

[1] In Matth. 16, 9.
[2] s. S. 129.
[3] In Joh. 13, 52.

Der höhere, der geistige Standpunkt in der intellektuellen Aneignung des Christenthums besteht ihm in der Gnosis, deren Wesen nicht blos ist, die kirchlichen Glaubenslehren in ihrer Vernünftigkeit und Geistigkeit, die in ihnen von O. präsumirt wird, zu erfassen, sondern sie auch zu einem Ganzen zu verbinden, das sich als die wahre, als die wahrhaft geistige Weltanschauung dem denkenden Bewusstsein erweise. Diess ist das origenistische

Ideal einer Gnosis des Christenthums als der Offenbarung des Logos, d. h. der Religion des Geistes; und es ist diess bei ihm nicht blos ein wissenschaftliches Postulat geblieben, sondern er hat auch den Versuch einer Lösung dieser Aufgabe gemacht, wie seine Schrift „über die Prinzipien" beweist.

Dass aber die Aneignung des Christenthums eben sowohl eine praktische als eine theoretische sein, dass sie nicht blos mit dem Glauben und der Ueberzeugung, hier sei ein Wahrhaftes, Göttliches, sondern auch mit dem Willen geschehen müsse, dem als wahr und göttlich Geglaubten und Erkannten sich unbedingt zu unterziehen und nach den hier gegebenen Lebensgesetzen das eigene Leben zu ordnen, diess ist für O. ein so ausgemachter Satz, dem auch die thatsächliche Erfahrung und das Leben der Christen so offenkundig zur Seite stehe, dass er in seiner Apologie[1] eben hierauf als auf ein charakteristisches Merkmal des Christenthums und der Christen im Unterschied von der Philosophie und den Philosophen verweist. Und wie auf Seite der theoretischen Aneignung, so nimmt er auch in der praktischen Sphäre Stufen an, eine höhere und eine niedere Lebensführung.

Die beiden Sphären, die theoretische und die praktische Aneignung des Christenthums, stehen ihm aber in einem durchgängigen Zusammenhang, den er bald allgemeiner durch das Wesen des Christenthums begründet, das als ein einheitliches Ganze von Theorie und Praxis auch den ganzen Menschen in Anspruch nehme, bald spezieller durch den Begriff des Glaubens, „der eine Richtung und Verfassung des innern Menschen in sich schliesse, die ein Sinken in jene Sünden wenigstens, die Todsünden heissen, ausschliesse,"[2] bald durch die Idee einer mehr persönlichen Lebensgemeinschaft mit dem Herrn, der so nach seinen verschiedenen Beziehungen angeeignet werde, „so dass man gerecht wird, indem man ihn als die Gerechtigkeit, weise, indem man ihn als die Weisheit, friedfertig, indem man ihn als den Frieden, stark und tüchtig, indem man ihn als die Kraft Gottes glaubt und ergreift." Diesen Zusammenhang

[1] s. S. 161.
[2] In Joh. 19, 6.

dehnt O. auch auf die beidseitigen Stufen aus, so zwar, dass nicht blos die eine der andern entspricht, sondern auch zur andern führt. „Anfang des Heilsweges ist das Thun des Guten, das Praktische; hierauf folgt das Theoretische.[1]... Der göttliche Logos ward als Arzt zu den Sündern gesandt, als Lehrer göttlicher Mysterien aber zu denen, die bereits rein sind und nicht mehr sündigen.“[2]

[1] In Joh. 1, 16.
[2] c. Cels. 3, 62.

Was nun die Stufen der praktischen Aneignung betrifft, so spricht sich hierüber O. ganz wie Klemens aus. „Es sind zwei Söhne Abrahams, der eine von der Sklavin, der andere von der Freien; es können daher alle, die durch Glauben zur Erkenntniss Gottes kommen, Söhne Abrahams heissen; aber unter diesen sind Einige, die Gott aus Liebe anhängen, Andere mehr nur aus Furcht und aus Angst vor dem künftigen Gericht.“[3] Das Prinzip der Furcht und der Liebe, das knechtische und das freisittliche bezeichnet also die Stufen des praktischen Lebens entsprechend dem Glauben und der Gnosis in der theoretischen Sphäre. Diese höhere Stufe weiss aber O. in ihrer evangelischen Reinheit nicht zu bewahren, sondern er versetzt sie mit aszetischen Zuthaten und mit der Lehre von überverdienstlichen Werken. So lange man, sagt er, blos das thue, was man soll, d. h. das, was geboten sei, so sei man ein unnützer Knecht.[4] Wenn man aber zu dem Gebotenen etwas hinzuthue, dann sei man nicht mehr blos ein unnützer Knecht, sondern ein guter und getreuer.[5] Was aber das sei, was zu dem Gebotenen hinzukomme und über das hinaus geschehe, was man schuldig sei, das sage der Apostel Paulus 1 Cor. 7, 25. Wer also nach Erfüllung des Gebotenen auch noch diess dazu thue, dass er die Jungfrauschaft bewahre, der sei kein unnützer, sondern ein guter und getreuer Knecht, und ebenso wer, wie der Apostel,[6] ungeachtet des Gebots, dass die Verkündiger des Evangeliums vom Evangelium leben, keinen Gebrauch hievon mache.

[3] Hom. in Genes. 3, 4.
[4] Luk. 17, 10.
[5] Matth. 25, 15.
[6] 1 Cor. 9, 15.

Die Gnadenmittel.

Dass O. für die Aneignung des Christenthums auch sog. Gnadenmittel annimmt, lasen wir in seinem Traktat vom „Gebet,“[7] wo er es den Gnostikern zum Vorwurf macht, dass sie von äussern Mitteln in religiösen Dingen nichts wis-

[7] s. S. 70.

sen wollen. Als solche Gnadenmittel bezeichnet er hier die Taufe und das Abendmahl; andere nennt er keine. Wenn er nun nicht, wie man bei seiner Spiritualität versucht sein könnte zu erwarten, mit den häretischen Gnostikern hierin einig geht, sondern im Gegensatz gegen sie und im Anschluss an die Kirche Bedeutung, Werth, ja die Nothwendigkeit äusserer Gnadenmittel anerkennt, so geschieht das ganz in Uebereinstimmung mit seiner uns bereits bekannten Anschauung vom Christenthum als der universellen, eben darum alle Bildungsstufen umfassenden, aber auch Allen, selbst den untersten die geeigneten Anknüpfungs-Punkte und -Mittel bietenden Religion. Dass so aber jene Anerkennung der Gnadenmittel sich nur als eine beschränkte und relative, weil nur für eine gewisse Stufe, ergibt, ist klar und wird aus dem Folgenden noch deutlicher erhellen.

Was die Taufe in der herrschenden Ansicht und Praxis der Kirche war, die feierliche Initiation in die christliche Gemeinschaft und deren Heilsgüter, ein Akt, der ihr Göttliches und Menschliches, Objectives und Subjectives in sich schloss, als das wird sie auch von O. beschrieben und anerkannt. Er nennt sie „Anfang und Quelle der göttlichen Gnadengaben.“' Im Besondern „ist es die Vergebung der Sünden, für die man die Taufe empfange;“ O. sagt geradezu, es sei „nicht möglich, Vergebung der Sünden ohne die Taufe zu empfangen;“' ganz wie wir ihn oben sagen hörten: ohne Opfer keine Sündenvergebung; ohne dass er jedoch erklärte, wiefern man sich der durch die Versöhnung bewirkten Sündenvergebung nicht getrösten dürfe ohne die Taufe. Die Vergebung selbst aber bezieht sich ihm nur auf die vor der Taufe, d. h. vor dem Uebertritt zum Christenthum begangenen Sünden; es war diess die Ansicht der Kirche, die O. vollkommen theilte. Nicht dass nicht auch noch in das Leben des Christ Gewordenen, des mit Wasser und Geist Getauften die Macht der Sünde hereinbräche, dass es frei von Sünde wäre; aber einmal hofft O., dass es frei sein werde von jenen Sünden, die zum Tode führen, und dann biete für das, was auch nach der Taufe noch gesündigt werde, das christliche Leben selbst seine Reparations- und

'Comm. in Joh. 6, 17.

'Exhort. ad. Mart. c. 30.

Reinigungsmittel, vor allem aber das Sterben für den Herrn, das Martyrium, diese Bluttaufe.[1] Da O. diess Erdenleben und den Eintritt in dasselbe an und für sich schon für eine Befleckung ansah und als die Folge eines Falls, so konnte er eben darum auch schon für eine Kindertaufe, wie sie in Alexandrien üblich war, sich aussprechen; in seiner unkritischen Weise nennt er sie sogar eine Tradition, welche die Kirche von den Aposteln überkommen habe; „wussten sie doch, dass in Allen schon von Geburt an Befleckungen der Sünde wären, die es bedurften, durch Wasser und Geist abgewaschen zu werden."[2] Dass aber die Taufe das ist, was sie ist, Anfang und Quelle der Gnadengaben, das ist sie nach O. (objectiv) „in Folge der göttlichen Kraft der Anrufungen der gebenedeiten Trias,"[3] — was uns erst dann recht verständlich wird, wenn wir uns erinnern, welch' eine Wirkung O. dem Gebrauch und der Anrufung des wahren Namens Gottes beilegt, und wie er daraus selbst die von ihm wirklich angenommene Kraft magischer Beschwörungen herleitet.[4] Ebenso bestimmt spricht er es aber auch aus, dass die Taufe eine solche Gnadenquelle nur sei „für den, der sich der göttlichen Kraft hingebe," dass „zur Vergebung der Sünden nur derjenige die Taufe empfange, der zu sündigen aufhöre," d. h. der den Lebensentschluss gefasst habe, von nun an dem Christenthum gemäss zu wandeln. Das ist ihm die subjective Bedingung, wie das ja auch in der Absageformel („ich widersage dem Teufel, seinem Wesen und seinem Werke") von dem Täufling versprochen werde.

[1] s. S. 61.
[2] In Rom. 5, p. 565.
[3] In Joh. 6, 17.
[4] s. S. 154.

Der so eben entwickelten Anschauung von der Taufe als einem Gnadenmittel geht aber in den Schriften des O. noch eine andere zur Seite, wornach sie „ein bloses Symbol des Gereinigtseins" ist. Er sagt uns nicht, in welchem Zusammenhang er sich beide denkt. „Die Taufe durchs Wasser ist ein Symbol der Reinigung der Seele, die von aller Unreinigkeit der Sünde gewaschen ist; nichtsdestoweniger ist sie auch an und für sich eine Quelle der Gnadengaben." Mit diesem „nichtsdestoweniger" begnügt er sich. Was er aber von den Wundern Jesu sagt, dass sie eine zweifache Bedeutung hätten, eine äusserliche und zeitliche, sofern sie

den Kranken nützten, die sie gesund machten und dadurch auch zum Glauben führten, und eine geistige, bleibende, ewige, sofern sie Symbole der ewig heilenden und reinigenden Thätigkeit des Logos wären, das gilt wohl auch von der Taufe.

Noch bestimmter drückt sich O. in der Abendmahlslehre als Symboliker aus. Zwar sagt er von den Abendmahlsbroden, dass sie „durch Gebet eine Art heiliger Leib würden, heiligend diejenigen, die ihn in der rechten Gesinnung geniessen."' Hiernach würde der Stoff, das Brod zu etwas Anderem, als es an und für sich ist, zu einem Höheren, zu einem h. Leib mit heiligender Kraft; und wodurch er diess würde, das wäre das Gebet, die Eucharistie; aber allerdings, wie O. nie beizusetzen vergisst, hat es diese heiligende Wirkung nur auf den, der die Empfänglichkeit, die rechte Gesinnung herzubringt; auch sagt er nicht, das Brod würde verwandelt in einen h. Leib, sondern nur: es würde dazu, wobei es der Ausdruck unentschieden lässt, ob es das würde nur subjectiv, d. h. Träger eines Höhern nur dem andächtig Geniessenden, oder auch real objectiv. Indessen auch angenommen, O. wolle das letztere sagen, so spräche er diess doch nur (s. u.) nach der „gemein-kirchlichen Auffassung von der Eucharistie' vom Standpunkt der Einfältigeren, derer die in Christo noch unmündig, noch fleischlich sind."' Von diesem Standpunkt gilt es auch, wenn er sagt: „Ihr, die ihr den göttlichen Mysterien anzuwohnen pfleget, wisst ja wohl, wie ihr, wenn ihr den Leib des Herrn empfanget, mit aller Vorsicht und Ehrerbietung Sorge traget, dass ja von demselben nichts, auch nicht das Geringste auf den Boden falle, dass von der geweihten Gabe nichts verloren gehe. Denn ihr glaubtet euch einer Schuld theilhaftig zu machen und mit Recht glaubt ihr es, wenn durch euere Nachlässigkeit etwas davon zu Grunde ginge."

'c. Cels. 8, 33.

'In Joh. 32, 16.

'In Matth. comm. ser. 86.

Auf dem höhern Standpunkt, d. h. dem Gnostiker ist das wahre Brod, der wahre Trank, die rechte Speise, das die Seelen nährende Fleisch und das sie tränkende und erquickende Blut — der Logos selbst, und zwar sofern er für uns Fleisch und Blut angenommen und hingegeben,

sein Wort, d. h. seine Lehre; und das wahre Abendmahl ist somit die Seelengemeinschaft mit diesem Logos-Christus und die Aneignung seines Wortes. „Jenes Brod, das der Logos-Gott seinen Leib nennt, ist das nährende Wort der Seelen, das Wort, das vom Logos-Gott ausgeht, und Brod vom himmlischen Brod.'... Du also, der du zu Christus, dem wahren Hohepriester und Versöhner, gekommen bist, bleibe nicht im Blute des Fleisches hängen, sondern lerne vielmehr das Blut des Wortes kennen."

'In Matth. 11,14. Comm. ser. 85.

Dass hiebei O. von Joh. 6 ausgeht, kann gar keine Frage mehr sein; die eigentlichen Abendmahlsberichte bei den Synoptikern werden dann hiernach von ihm ausgelegt, wie sich leicht begreift, in gewaltsamer Weise; so z. B. soll der Leib in den Einsetzungsworten des Abendmahls — „diess ist mein Leib" — dasselbe besagen, was das Fleisch in Joh. 6, es soll gleich Logos sein; und dass der Herr das Brod, d. h. das Wort seinen Leib nenne, diess thue er darum, weil er selbst das Wort sei. Dass das Brod und der Trank eben nur der Logos sein könne, diess ergebe sich aus Matth. 26, 29 und Luk. 22, 15 f., wo es heisse, Christus werde nach Uebergabe des Reichs an seinen Vater wieder mit den Jüngern diess Brod und diesen Trank geniessen. Nun aber könne jene Speise und jener Trank im Reiche Gottes nur jene wahre sein, die das Wort Gottes sei, folglich können auch Brod und Wein der Stiftung nur hievon verstanden werden.

Bei dieser Auffassung können nun aber selbstverständlich die natürlichen Stoffe, Brod und Wein im Abendmahl, nichts weiter für O. sein als Symbole des wahren Brodes und Weines, des Fleisches und Blutes, oder des Leibes des Herrn, d. h. des Logos, und das äussere Abendmahl ist nur ein Symbol der Geistesgemeinschaft mit demselben. O. selbst erklärt sich ganz bestimmt, dass das geweihte Brod „nur typisch und symbolisch Leib des Herrn sei."' Wenn der Herr gesagt: „diess ist mein Leib," so sei diess „nicht so zu verstehen, als wenn jenes sichtbare Brod, das er in den Händen hielt, sein Leib wäre, da sein Leib vielmehr das Wort selbst sei, sondern jenes zu brechende Brod sollte nur ein

'In Matth. 11,14.

In Matth. comm. ser. 85. heiliges Sinnbild (Mysterium) des Logos sein." Im Weitern spricht er sich rücksichtlich des äussern Genusses des Abendmahls dahin aus, „dass wir weder von dem Nichtessen, d. h. eben schon dadurch, dass wir von dem durch das Wort Gottes und das Gebet geweihten Brode nicht essen, einen Nachtheil haben, noch aus dem Essen schon an und für sich
In Matth. 11, 14. irgend ein Gut gewinnen." Er sagt das bei Gelegenheit von Matth. 15, 10 f. „Wie das in den Mund Eingehende den Menschen nicht verunreinigt, wenn es auch von den Juden für etwas Verunreinigendes gehalten wird, so heiligt es ihn auch nicht, obgleich von den Einfältigen der sogenannte Leib des Herrn für etwas Heiligendes gehalten wird. Wie nicht die Speise an sich, sondern das Gewissen dessen, der sie mit Zweifel geniesst, den Essenden verunreinigt, und wie für den Ungläubigen und Unreinen Nichts rein ist, zwar nicht an sich, sondern wegen seines Unglaubens und seiner Unreinigkeit, so heiligt auch das geweihte Brod nicht an sich, durch seine eigene Natur den Geniessenden, es würde sonst auch den unwürdigen Empfänger heiligen, was doch nach 1 Cor. 11, 30 keineswegs der Fall ist; vielmehr nur dann nützt es dem Empfänger, wenn es mit unbeflecktem Gewissen empfangen wird; denn die Ursache des Verlustes ist die Schlechtigkeit und die Versündigungen, die des Gewinnes die Gerechtigkeit und die guten Handlungen. Auch die geweihte Speise geht, was ihren körperlichen Stoff anbelangt, in den Bauch und aus demselben wieder ab, und nicht der Stoff des Brodes, sondern das dazu gesprochene Gebet und Wort gewähren dem nicht unwürdig Essenden Gewinn." So O. an diesem Ort, wo er sich anders ausspricht als an andern (s. o.), aber konsequenter. Was ihm hiernach das Abendmahl zu einem gesegneten macht, davon ist nicht der Grund in etwaigen Kräften der Abendmahlstoffe zu suchen, die bleiben, was sie waren, und denselben Prozess im Leibe des Menschen wie jede andere Speise erleiden, daher auch in sich nicht im Stande, zu heiligen; so wenig liege in diesem Aeusserlichen der Grund, dass weder aus dem Nichtessen (dieser Stoffe) schon an und für sich ein Verlust, noch aus dem Essen an und für sich ein Segen erfolge. Vielmehr als das diesen Se-

gen Bedingende gilt dem O. theils das Wort Gottes und das Gebet, theils des Empfängers fromme Gesinnung, der allein der symbolische Leib und das symbolische Blut des Herrn zu einem wahrhaften, d. h. zum Geist nährenden und lebenskräftigen Worte, das äusserliche Abendmahl zugleich zum innerlichen, zur Gemeinschaft mit dem Worte werde, die übrigens immer und überall dem geistigen Christen möglich und keineswegs an das äusserliche Abendmahl gebunden sei; aber allerdings ein Mittel hiezu und eine Hülfe sei wie die ganze sinnliche Erscheinung des Herrn so auch das äussere Abendmahl für die noch nicht geistig gewordene, noch am Sinnlichen hängende und der sinnlichen Darstellungsmittel bedürfende Natur des Menschen.

---

Die eschatologische Gnosis des O.

Als die eschatalogischen Lehrstücke, worüber sich das kirchliche Bewusstsein fixirt habe, bezeichnet O.: „dass die Seele, eigenes Leben und Wesen besitzend, wenn sie von dieser Welt scheide, nach Verdienen werde behandelt werden, so dass sie ewiges Leben und Seligkeit ererben werde, wenn ihre Werke diess verdient haben, oder ewiges Feuer und Strafe erleiden, wenn ihre Sündenschuld sie dazu verdamme; aber auch, dass eine Zeit der Auferstehung der Todten kommen werde, da dieser Leib, in Verweslichkeit gesäet, in Unverweslichkeit auferstehen werde.“[1] Diese Punkte nun — Unsterblichkeit der Seele, Auferstehung des Leibes, Gericht — zu begründen und in ihrem richtigen Sinne gegen häretisch-spiritualistische wie gegen grobsinnliche Auffassungen zu bestimmen, war die nächste Aufgabe der eschatologischen Gnosis des O. Doch hat sie sich darauf nicht beschränkt: es ist das Ganze der Eschatologie, das sie umfasst; und sie behandelt diess transzendente Gebiet nicht blos mit einer gewissen Vorliebe, wie sich jeder überzeugen kann, der nur einen Blick in die Schrift „über die Prinzipien“ thut, sondern auch mit viel Eigenthümlichkeit, die zwar ganz wohl zu den Vordersätzen des Systems, weniger aber zu den gangbaren eschatologischen Vorstellungen stimmt. O. ist sich

[1] de princ. praef. 5.

dessen auch gar wohl bewusst; er greift daher zu einer Art von Verwahrung. „Ich muss erinnern, dass man zum Verständniss so hoher und schwieriger Dinge einen gebildeten und in geistiger Beschäftigung geübten Sinn herzubringen muss; man könnte sonst entweder diese Fragen, aus denen man keinen Gewinn zu ziehen weiss, für leere Spitzfindigkeiten erklären, oder aber, wenn man schon in anderer Richtung hin vorweg eingenommen ist, Ketzerisches und Unkirchliches darin wittern, freilich nicht durch Vernunftgründe, sondern lediglich durch Vorurtheile bestimmt. Wir tragen daher unsere Ansichten mit grosser Vorsicht und nicht ohne eine gewisse Furcht vor, und wollen ein für allemal gesagt haben, dass sie mehr nur darauf ausgehen, die Fragen wissenschaftlich zu erörtern und zu untersuchen, als dass sie den Anspruch machten, etwas Festes und Positives zu geben.“ (de princ. I. 6, 1.)

Die Idee des O. von dem „Ende“ als der Vollendung der Welt.

Das Ende der Welt fasst O. nicht blos in dem ordinären Sinn eines Aufhörens der gegenwärtigen Weltordnung; vielmehr ist die Idee, die er damit verbindet, zugleich diejenige der Vollendung. „In dem Ende der Welt ist eben diess enthalten oder angedeutet, dass die Dinge der Welt zu ihrem Ziel und Ende gediehen sind.“ (ib.) Auch ist es die Gesammtheit der vernünftigen Natur, welche er dieser Vollendung theilhaft werden lässt; „wir sind, so sagt er ausdrücklich, des festen Glaubens, dass die Güte Gottes durch ihren Christus die gesammte Kreatur dem einen Endziel entgegenführen werde.“ (ib.) Näher aber ist ihm dieses Endziel, diese Vollendung, dieses Ende ein Zurück zu dem Anfang, zu der ursprünglichen Einheit in Gott, von der, wie er so oft sich ausdrückt, alle die Vielheit und Verschiedenheit der Welt ausgegangen ist durch ein Heraustreten und Abfallen. Es ist diess die bekannte Lehre des O. von der Wiederbringung aller Dinge, die den rechten Schlussstein seines Systems bildet; denn wie er von der Einheit aller Wesen in Gott ausgeht, so muss dem Anfang auch das Ende, wenn es ein rechtes Ende sein soll, eine Vollendung entsprechen, (de princ. I. 6, 2.) oder, wie er sich auch ausdrückt, „der Anfang wird wieder aus dem Ende herausgeboren.“ (Or. bei Hieronym. ep. 94.) Auch als das Reich des Vaters wird dieser Stand der Vollendung von ihm bezeich-

net, aber in einem andern Sinn als er diess oben that,¹ nicht mehr nämlich unterschieden von dem Reiche des Sohnes und des Geistes, sondern, so zu sagen, dannzumal bereichert und erfüllt durch diese, die, nachdem sie ihre Mission erfüllt, mit der ganzen Frucht der sittlichen und religiösen Entwicklung des Weltlaufs auf- und eingehen in dieses Reich des Vaters, so dass nun Gott ist Alles in Allem. Ausgesprochen findet diess O. in 1 Cor. 15, 24—28. Unter der Unterwerfung des Sohnes, von der hier die Rede, sei „die vollkommene Wiederbringung der gesammten Schöpfung," und unter der Unterwerfung der Feinde unter den Sohn „die Rettung und Wiederbringung der Verlornen durch ihn" zu verstehen;² denn wenn es hier heisse, dass, wenn sich der Sohn Alles unterworfen haben werde, er sich auch selbst dann Gott dem Vater unterwerfen werde, so beziehe sich diess eben, „da, so lange wir dem Vater noch nicht unterworfen sind, er selbst auch dem Vater noch nicht unterworfen heisst," auf die von ihm Unterworfenen und Erlösten, in denen er sich Gott unterwerfe, dass diese nun so in Gott seien und Gott in ihnen, wie er, der Logos-Sohn, in Gott und Gott in ihm. Mit andern Worten das immanente Verhältniss, in welchem Gott als Vater, Sohn und Geist zu sich selbst steht, soll zuletzt auch alle geschaffenen vernünftigen Wesen umfassen, nachdem sie ganz logisch, ganz geistig geworden. Zwischen dem Reich des Vaters, des Sohnes und des Geistes wird dann kein Unterschied mehr sein, wie während des Weltlaufs, sondern sie werden als sich deckende Grössen zusammenfallen: das Sein mit dem Vernünftigsein und Heiligsein in der wiedergebrachten Kreatur.

¹ s. S. 203 ff.

² de princ. III. 5, 7.

Die so gefasste Vollendung der Welt wird aber von O. zugleich als ein Prozess gedacht, der nicht blos einen Abschluss habe, sondern auch seine Stufen, durch die er sich zu demselben hinbewege, seine Seiten, in denen er sich auslege, und seine Vermittlungen und Voraussetzungen.

Die Voraussetzungen dieses Vollendungsprozesses.

Dass unmittelbar nach dem Tode für den Einzelnen sofort auch schon der definitive Abschluss in einem Endgericht eintrete, diese Ansicht theilt O. durchaus nicht; wie wir ihn denn z. B. von Pharao sagen hörten, dass dessen Lebens-

führungen mit seinem Untergang im Meere nicht geendet hätten. Vielmehr ist ihm die vernünftige Kreatur auf eine unendliche Entwicklung angelegt; es ist diess eine der Voraussetzungen seiner eschatologischen Gnosis. Er hat dabei nicht sowohl die Menschheit im Grossen und Ganzen im Auge, denn nach dieser Seite hin ist seine Betrachtung weniger gerichtet, obwohl er bereits über die Erwartung von einem demnächstigen gewaltsamen Abbruch der Weltgeschichte durch die Parusie Christi hinaus ist und die Hoffnung einer allmäligen Verbreitung des Christenthums in der Oikumene, und die Möglichkeit einer noch dereinstigen Einheit der Welt unter einem göttlichen Gesetz ausspricht.' Es ist mehr die einzelne Menschenseele, an die er bei dieser unendlichen Entwicklung denkt. „Gott hat die Seelen nicht blos für dieses fünfzigjährige Leben ausgestattet, sondern für eine unendliche Dauer; unvergänglich hat er die vernünftige Natur geschaffen und ihm verwandt, und die vernünftige Seele ist nicht etwa mit dem Ende dieses Lebens von der Heilung ausgeschlossen." ' Man sieht: die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele wird von ihm auch in dieser Richtung verwendet. Denn dass die Seele unsterblich, steht ihm fest. „Jeder Geist, der des geistigen Lichtes theilhaftig ist, muss ohne Zweifel mit jedem andern, der desselben Lichtes theilhaft ist, von der gleichen Natur sein. Nun zieht und nimmt an dem einen geistigen Lichte, das Gott ist, die gesammte vernünftige Kreatur ihren Antheil; die Natur Gottes aber ist eine unvergängliche und ewige. Somit muss auch jedes Wesen, das an jener ewigen Natur Theil nimmt, selbst auch unvergänglich und ewig sein." ' Diess ist des O. Hauptbeweis, der in der Version bei Hieronymus' bündiger noch so lautet: „Der geistigen und vernünftigen Natur theilhaft ist Gott und sein eingeborner Sohn und der h. Geist, sind theilhaft die Engel und alle die himmlischen Kräfte und Mächte, ist theilhaft der innere Mensch, der nach dem Bild und der Aehnlichkeit Gottes geschaffen ist. Daraus folgt, dass Gott und diese vernünftigen Geschöpfe gewissermaassen Eines Wesens sind. Da nun aber das Wesen Gottes ewig ist, so ist die noth-

's. S. 177.

'de princ. III. 1, 13.

'de princ. IV. 1, 36.

'ep. ad. Avitum.

wendige Folge, dass auch alle Naturen, die an diesem Wesen Theil haben, ewig seien." Als geistige Substanz ist daher die Seele dem O. auch unsterblich und ewig, so gewiss als es die höhern Geister, die Engel sind, und so gewiss als es Gott selbst ist, die Quelle alles geistigen Wesens und Lichtes.

So wenig in den Gedanken des O. diese Lebenszeit die unendlich reiche Entwicklung der menschlichen Seele beschliesst, ebensowenig ist ihm diese Erde ihre einzige und ausschliessliche Entwicklungs- und Wirkungsstätte. Vielmehr denkt er sich alle die verschiedenen Welten und Himmel, die er kennt, als ebenso viele Erziehungs- und Bildungsstationen für die Seele auf ihrem Gang durch die Schöpfung zu Gott hin. Diess ist eine zweite Voraussetzung seiner eschatologischen Gnosis, der als dritte noch beizufügen ist, dass der unendlichen Bildungsfähigkeit der Seele und der Manigfaltigkeit ihrer Bildungsstätten auch die Bildungsfähigkeit ihres leiblichen Organismus entsprechen müsse.

Auf diesen Voraussetzungen baut O. seinen Vollendungsprozess auf.

Die Seiten und Stufen dieses Vollendungsprozesses: der Vollendungsprozess des Menschen nach der geistigen Seite hin:

Selbstverständlich ist ihm diese Vollendung in erster Linie eine geistige und als solche ebensosehr eine intellectuelle, in einer vollen Erkenntniss der Dinge bestehende, als eine religiös sittliche. Es charakterisirt diess seinen Standpunkt im Gegensatz gegen die sinnliche Auffassung, der noch ein Irenäus und Tertullian huldigten. Ebenso charakteristisch ist die Stufenreihe, durch die er nach jenen beiden Seiten hin den Vollendungsprozess sich hindurch bewegen lässt, und diess nicht blos durch Stufen der inneren Entwicklung, sondern auch durch ebenso viele Lokalstufen, wie sie ihm sein kosmisches System[1] an die Hand gab.

[1] s. S. 225 ff.

das intellectuelle Moment;

In diesem geistigen Vollendungsprozess pflegt O. das intellectuelle, auf das Erkennen gerichtete Moment in den Vordergrund zu stellen. Diess verräth den Gnostiker, der nach einer Erkenntniss der Dinge dürstet; aber ebensowenig lässt sich, wenn man hört, was er Alles der Erkenntniss als die höchsten Objecte hinstellt, der Gnostiker jener

Kultur und Zeit verkennen, die der wirklichen Welt und ihrer realen Erkenntniss zu einem guten Theil schemenhafte Gebilde, die sie aber für höhere Wahrheiten ausgab, substituirte. Indessen dem Grundgedanken lässt sich die Anerkennung doch nicht versagen; die geistige Aneignung des Inhalts der jedesmaligen Weltstufe, auf der man sich befindet, die tiefere Einsicht, welche nicht blos die Gesammtheit der jedesmaligen Erscheinungswelt umfassen, sondern ganz besonders auch in die „Gründe" der Dinge eingehen soll — und das ist es, was O. meint und will, wenn er es auch mit allerlei Abenteuerlichkeiten versetzt — ist doch wohl etwas Reines und Erhabenes. Rein ist auch der andere Gedanke, den er an diesen anschliesst, dass man, um zu einer höhern Stufe steigen zu können, vorerst die ihr vorangehende sich völlig angeeignet haben müsse.

Es ist nun diese irdische Welt, welche O. als die erste dieser Stufen für die in ihrer intellectuellen Vollendung begriffene Seele bezeichnet. Es könnte diess befremden, wenn man sich erinnert, dass jetzt nicht mehr vom Menschen als dem Insassen dieser Erde die Rede ist, sondern von dem gestorbenen, d. h. von der Seele, nachdem sie im Tode sich vom Leibe getrennt hat. Aber es lässt diess erkennen, einerseits wie sehr O. sich der Lücken in seiner Erkenntniss der Dinge dieser irdischen Weltordnung, und wie viel ihm noch fehle, um für eine höhere sich reif zu achten, bewusst war; und anderseits, welch eine Sehnsucht er in sich trug, diese Lücken auszufüllen, so dass er diess als die nächste Aufgabe für die Seele, die nach dem Tode ihre eschatologischen Bahnen betritt, hinstellt; „wenn hienieden in uns die Lust und der Trieb nach der Erkenntniss lebte, so wird uns, wie nicht zu zweifeln, nach dem Ausgang aus diesem Leben auch diese Erkenntniss und Einsicht verliehen werden, wofern es uns dort nach Wunsch geht." Demgemäss lässt er auch die Seele nicht sofort nach dem Tode diese Erde verlassen und in eine höhere Region aufsteigen; er ist vielmehr der Ansicht, „dass die Heiligen nach ihrem Abscheiden aus diesem Leben an

einem Ort auf der Erde, den die göttliche Schrift Paradies nennt,' noch verweilen werden wie an einem Erziehungsort und so zu sagen Hörsaal der Seelen, wo sie über alles das, was sie auf der Erde gesehen, tiefer belehrt, aber auch über das, was erst noch kommen wird, über das Zukünftige Andeutungen und Aufschlüsse erhalten werden." ' Speziell aber wird von O. als ihm besonders wichtig hervorgehoben eine dannzumal klarere Einsicht in die Natur des Menschen, vornehmlich die geistige, in die typische und mystische Bedeutung Israels und seiner Institutionen, in die Natur, das Reich und die Einwirkungen der Engel und Dämonen, in die Manigfaltigkeit der Thierwelt, vor allem in die wie das Ganze so das Einzelne umfassende Providenz Gottes.' „Es mag indess nicht wenige Zeit hingehen, bis auch nur von dem, was auf der Erde ist, die Würdigen nach ihrem Abscheiden aus diesem Leben eine gründlichere und tiefere Erkenntniss werden gewonnen haben, um dadurch zu unaussprechlicher Seligkeit zu gelangen." ' Auf die völlige Erkenntniss der Dinge dieser Erde folge diejenige des Luftraums, „wenn doch anders der Raum zwischen Himmel und Erde nicht leer von Geschöpfen und vernünftigen Wesen ist, wie der Apostel Ephes. 2, 2 und 1 Thes. 4, 17 andeutet." ' Hier nun „werden, wie anzunehmen ist, die Heiligen so lange weilen, bis sie die Haushaltung dieses Luftreiches nach beiden Seiten hin, nach Erscheinung und Wesen, vollständig erkannt haben." Doch ist diess, wie O. andeutet, mehr als ein Uebergangsstadium von der irdischen zur himmlischen Stufe zu fassen. „Und zwar, je reiner von Herzen, je klarer im Geist, je durchgebildeter im Verständniss Einer ist, um so schneller wird er fortschreiten von der Erde zum Luftreich, und von da in immer höherem Aufsteigen durch die einzelnen Räume und Wohnstätten, welche die Griechen Sphären genannt haben, die göttliche Schrift aber die Himmel nennt, bis zu dem eigentlichen Reiche der Himmel, so dem folgend, der durch die Himmel geschritten ist, Jesus, dem Sohne Gottes, der gesagt hat: ich will, dass, wo ich bin, auch sie bei mir seien; und der auch diese Verschiedenheit

vrgl. I. 2, S. 657.

de princ. II. 11, 6.

de princ. II. 11, 5.

ib.

ib.

der Räume und Wohnstätten andeutete, wenn er sagte: In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen." Ueberall aber und auf jeder Stufe und an jeder Stätte „werden die Heiligen die Werke Gottes wie ihre inneren Gründe, die Er ihnen selbst als seinen Kindern offenbaren wird, kennen lernen."

de princ. II. 11, 6.

Nachdem sie die Welt der Sphären und der Himmel, und was diese in sich begreifen, durchgangen und erkannt haben, werden sie in das gelobte Land der reinen Geister, in die neue Erde und den neuen Himmel kommen; denn, meint O., wenn das Ende und die Vollendung der gesammten Kreatur zum Anfang wieder zurückkehren müsse, so entspreche es nur diesem Anfang, wo, wie Moses lehre, Gott Himmel und Erde gemacht habe, dass die wahre Erde und der wahre Himmel die Wohnung der Vollendeten sei. Und zunächst werde jene Erde, die Heimat „der wahren und lebendigen Urbilder der Institutionen, welche Moses durch den Schatten des Gesetzes darstellte," es sein, in deren Erbe die Heiligen und Sanftmüthigen eingehen, wie das Gesetz, Evangelium und Propheten andeuten. „Denn wie auf dieser Erde das Gesetz eine Art Pädagoge zu Christus war, in der Weise, dass die durch die Schule des Gesetzes Hindurchgegangenen desto eher befähigt wurden, die höheren Lehren Christi zu fassen, so muss auch, wie mir scheint, jene andere Erde zuerst die Heiligen aufnehmen, um sie durch die Institutionen des wahren und ewigen Gesetzes für jene vollkommenen und absoluten des Himmels zu befähigen, wo in Wahrheit jenes Evangelium, welches das ewige genannt wird, und das immer neue, nie veraltende Testament sein wird."

Apok. 14, 6.

de princ. III. 6, 8.

So gross der Unterschied dieser Weltstufe von den vorhergehenden ist, so gross ist nach O. auch der Unterschied des Erkennens dort und hier; wenn die untere Erde und der untere Himmel das bewegliche, zeitliche Abbild der idealen Erde, des ewigen Himmels sind, wenn demgemäss auch die Erkenntniss auf ihren Stufen die Manigfaltigkeit der Erscheinungswelt, die Schöpfung und mittelbar erst durch sie und in ihr den Schöpfer als Gegenstand und Aufgabe hat, so ist es hier auf der Stufe der idealen Welt die reine ideale Er-

kenntniss, welche O. zu ihrem Privilegium macht, nicht mehr die Welt der Erscheinungen, sondern die Welt der Wesen, nicht mehr nur Gott mittelbar in seinen Werken, sondern unmittelbar er selbst wird hier erkannt und geschaut werden. „Es ist ein Fortschreiten zu dem, was nicht geschaut wird, wovon wir blos die Namen gehört haben, zu dem Unsichtbaren. Ja, wenn wir dann soweit fortgeschritten sind, dass wir nicht mehr Fleisch und Körper, vielleicht nicht einmal mehr Seelen sein werden, sondern reiner Geist, der zum Vollkommenen gekommen und von keinem Nebel der Leidenschaften mehr getrübt ist, dann wird dieser auch die rein geistige und intelligible Wesens-Welt von Angesicht zu Angesicht schauen."[1]

[1] Orig. bei Hieronym. epist. ad Avit.

Nichts Geringeres ist das Ideal des O. von der intellectuellen Vollendung der Seele. Zunächst, wie man sieht, völlige Erkenntniss der Welt in allen ihren Theilen und Stufen der gesammten Schöpfung; Letztes und Höchstes aber ist ihm die Erkenntniss, das Schauen des Schöpfers, des absoluten Geistes, „in ihm selbst, nicht mehr nur in seinem kreatürlichen Spiegelbild, der Schöpfung."[1] Doch hat er diess jenem Stadium vorbehalten, da der Mensch bloser Geist sein werde, — wenn er es je einmal werde (s. u.).

[1] c. Cels. 6, 20.

In diesen Anschauungen lässt sich die Einwirkung der platonischen Philosophie nicht verkennen, wenn sie auch in die Sprache der h. Schriften der Christen gekleidet sind.

Ueber dieser intellectuellen Seite in dem geistigen Vollendungsprozess der Seele hat aber O. die religiös sittliche nicht ausser Acht gelassen. Und auch hier hat er des Eigenthümlichen nicht wenig, dessen man um so froher werden kann, als ihm des Phantastischen weniger beigemischt ist.

das sittlich-religiöse Moment.

Das erste Stadium in diesem sittlichen Vollendungsprozess wird von O. in das Moment der Reinigung und Läuterung gesetzt; denn wie sollte eine Seele sich aufschwingen können, die noch von dem Materiellen angezogen und festgehalten wird! O. meint geradezu, so gewiss es sei, „dass die reine und nicht von dem Bleigewicht des Bösen beschwerte Seele, nachdem sie den dichten irdischen Leib und dessen Schmutz und Befleckung verlassen, sich aufwärts schwinge in

die Regionen der reinern und ätherischen Körper" (was freilich nicht ganz übereinstimmt mit dem, wie wir ihn oben sich äussern hörten), so gewiss sei es, dass dagegen „die unreine und von den Sünden auf die Erde herabgezogene und kaum frei aufzuathmen vermögende Seele hier auf der Erde noch ihr Wesen habe und sich herumtreibe, bald um die Gräber, wo auch schon die Erscheinungen schattenhafter Seelen gesehen worden seien, bald überhaupt da oder dort auf der Erde."' Hierin theilt indessen O. nur die Ansichten der meisten seiner Zeitgenossen, der christlichen wie der heidnischen. Um so reiner erscheint er in dem, was als sein Eigenes betrachtet werden darf. Bekannt ist, in welcher ebenso leidenschaftlichen als sinnlich rohen Weise die meisten Christen schon der ersten Jahrhunderte sich das Weltendgericht vorstellten; von Tertullian her, um an diesen nächsten zu erinnern, kennen wir jenes Spielen und Dräuen mit dem Feuer, das alle Sünder, d. h. alle Nichtchristen, die Juden und Heiden, dann auch alle Nichtkatholiker, die Ketzer, fort und fort zur Strafe brennen und doch nicht verbrennen werde. Einen rühmlichen Gegensatz hiezu bildet O. Nicht dass wir nicht auch auf Aeusserungen in jener Richtung bei ihm stossen, z. B. da, wo er die Auferstehung des Leibes begründet (s. u.); aber wenn er diese Sprache führt, so ist das offenbar Akkommodation an den Standpunkt der Menge. „Und kein Wunder, wenn so diejenigen unter uns denken, welche vom Logos das Thörichte der Welt und das Unedle und das Verachtete, das da nicht ist, genannt werden;' denn dieweil die Welt durch ihre Weisheit Gott in seiner Weisheit nicht erkannte, gefiel es Gott wohl, durch thörichte Predigt selig zu machen die, so daran glauben.' Diese nämlich haben nicht die Kraft, den wahren Sinn der Schriftstellen mit ihrem Verständniss zu erreichen, noch den Willen, der Schriftforschung obzuliegen, obwohl Jesus sagt: Forschet in den Schriften. Und so kommt es denn auch, dass sie sich von dem Feuer, das Gott über die Welt kommen lassen und von dem, was die Sünder treffen werde, derlei (sinnliche) Vorstellungen machen. Aber wie es angemessen ist, gegen Kinder eine Sprache zu führen, wie sie zu

'c. Cels. 7, 5.

'1 Cor. 1, 27. 28.

'1 Cor. 1, 21.

deren Unmündigkeit passt, um sie so, da es anders auf ihrem kindlichen Standpunkt nicht möglich ist, zum Bessern zu führen, so ist vielleicht jenen Thörichten der Welt die nächste und buchstäbliche Auffassung von den Züchtigungen nur förderlich, indem sie wohl nicht anders als durch Furcht oder durch sinnliche Vorstellungen von Strafen vom Bösen abgezogen und bekehrt zu werden vermögen.'" Wenn dagegen O. seine eigensten und innersten Gedanken hierüber laut werden lässt, so ist der sinnlichen Vorstellung von der Unseligkeit, den Strafen und dergl. die geistige zu substituiren; das Feuer ist ihm, soweit er es nicht kosmisch verwendet für den Weltbrand, d. h. für seine Ansicht, dass der jedesmalige Weltaeon durch Feuer ausgebrannt und gereiniget werde,' kein materielles, kein sinnlich äusserliches, vielmehr das innere Gericht, das der Sünder durch seine Sünden sich selbst bereite, das aus dem angehäuften Stoff der Sünde sich entzündende innere Feuer des Gewissens, das er auch als Feuertaufe bezeichnete. Und diese Strafen, diess ist dann das Weitere, sind von ihm zugleich als Reinigungs- und Läuterungsmomente in dem sittlichen Vollendungsprozesse der Seele gefasst, denn „alle von Gott über den Sünder verhängten Mühsale und Züchtigungen sind als eine Art Heilmittel anzusehen, dadurch dieser bekehrt und zu seinem Schöpfer zurückgeführt werden soll." ' Nicht oft genug kann es O. wiederholen, dass der Zweck der durch die Weltordnung gesetzten immanenten Strafen der Sünden wesentlich zugleich die Reinigung des Sünders sei; ganz in diesem Sinne hat er sich auch über die Gerechtigkeit Gottes ausgesprochen (s. o).

'c. Cels. 5, 16. vergl. S. 129 f.

'c. Cels. 5, 15.

'c. Cels. 3, 75.

Er ist überzeugt, dass diess auch der wahre Sinn der betreffenden Aussprüche der h. Schriften sei; er verweist besonders auf Jerem. 25, 15. 16; 28, 29 „zum Beweis, dass Gott auf dieselbe Weise, wie die Aerzte die Kranken behandeln, um sie wieder gesund zu machen, mit den Gefallenen verfahre, und dass die Rache Gottes die Reinigung der Seelen bezwecke." ' Wenn daher Celsus über die Christen spotte, dass sie ihren Gott wie einen Peiniger mit Feuer bewaffnet auf die Welt herabfahren und wie einen Koch alle Nichtchristen braten lassen, so sei diess ein durchaus unge-

'de princ. II. 10, 6.

Leidenschaften noch einer allgemeinen Strafe unterliegen." Letzteres ist offenbar nicht seine Ansicht; ihm kann es keine tiefere Seelenqual geben, als die der innern Disharmonie. „Wenn die Glieder des Körpers verrenkt und aus ihren Bändern gelöst sind, welch ein Schmerz ist das! So, wenn die Seele sich ausser der Ordnung und der Harmonie, in der sie von Gott zum Rechtdenken und Rechthandeln geschaffen worden ist, und mit sich selbst durch ein vernunftgemässes Handeln nicht mehr im Einklang findet, wird sie in ihrer eigenen Entzweiung, in ihrem aus der Ordnung und Harmonie herausgefallenen Wesen auch die tiefste Qual und Strafe tragen." Aber eben diese Qual sei zugleich auch das „Feuer, dadurch die aus den Fugen gerissene Seele zu einer um so festern und innigeren Wiedereinigung und Harmonie gereinigt, geläutert und gekräftigt werde."[1] Solcher innern Straf-, Zucht-, Heilmittel und Wege möge es noch gar viele geben, die nur Gott, dem Arzt unserer Seelen, bekannt, uns aber noch verborgen seien; denn „wenn wir für die Heilung leiblicher Schäden, die wir uns zugezogen, manigfacher Heilmittel bedürfen, bisweilen das Eisen, ja selbst Sengen und Brennen angewandt werden muss, um wie viel mehr ist anzunehmen, dass Gott, der die Flecken unserer Seele tilgen will, die eine Folge unserer vielfachen Sünden sind, dergleichen Zucht- und Strafmittel bei denen anwenden werde, welche die Gesundheit der Seele verloren haben."[2]

[1] de princ. II. 10, 5.
[2] ib. II. 10, 6.

Von ewigen Höllenstrafen weiss somit O. nichts, oder nur in dem Falle, als die Seele ewig dieselbe ungebesserte bliebe, — eine Annahme, die ihm um so weniger denkbar ist, als sie ihm mit der Güte Gottes, „dem kein Schaden seiner Kreatur unheilbar ist,"[1] wie mit der kreatürlichen Freiheit, in der die stete Möglichkeit eines Fallens und Aufsteigens gesetzt ist, schwer sich vereinen lässt. Er glaubt daher auch nicht an einen Teufel, der unwiederbringlich ewig Teufel bliebe.

[1] de princ. III. 6, 5.

Dass übrigens alle Seelen, da sie alle O. mehr oder weniger gefallen sein lässt mit Ausnahme der Seele Christi, durch diess Stadium der Zucht, Reinigung und Läuterung hindurch gehen müssen, bevor sie zur Vollendung kommen,

ist klar; aber allerdings in verschiedenem Grade die verschiedenen; „denn einige eilen voraus und streben in rascherem Laufe nach dem Ziel; andere folgen ihnen in kurzen Zwischenräumen; wieder andere kommen erst lange nachher.'“ 'de princ. III. 6, 6.

Die durch diess Stadium hindurchgegangene Seele feiert dann ihre Vollendung, „wenn zu der Ebenbildlichkeit Gottes, die sie in der ersten Schöpfung empfangen hat,' die Gottähnlichkeit, welche der Vollendung vorbehalten ist, hinzukömmt, d. h., wenn jene sich zu dieser potenzirte, wenn das, was nur erst als Anlage anerschaffen ward, durch die freie Thätigkeit zu vollster Verwirklichung gediehen ist.“' Noch mehr: Wenn der Herr sage: „Vater, ich will, dass gleich wie wir Eins sind, auch sie Eins seien in uns,“' so scheine hierin zu liegen, „dass auch die Aehnlichkeit selbst noch fortschreite und zur Einheit werde; ohne Zweifel insofern, als in der Vollendung Gott Alles in Allem sei.“' Zwar „sagen wir, dass Gott auch schon jetzt überall und in Allem sei; aber das verstehen wir doch nicht so, dass er Alles in Allem sei.“ Dieses Alles-Sein Gottes in Allem und somit auch in jedem Einzelnen denkt sich nun O. näher so, „dass Alles, was der von jeder Befleckung der Sünde gereinigte Geist fühlt, denkt und erkennt, Gott ist, und er nichts Anderes mehr als Gott sieht, Gott in sich fasst, dass von aller seiner Thätigkeit Gott das Maass und die Norm ist; und so wird Gott Alles sein. Es wird keinen Unterschied mehr des Guten und Bösen geben, weil es nirgends mehr ein Böses gibt; denn dem kein Böses mehr anklebt, dem ist Alles Gott; auch wird, wer immer im Guten steht und dem Gott Alles ist, nicht mehr vom Baum der Erkenntniss zu essen begehren.“' Wie für die intellectuelle, so ist es auch für die sittlich-religiöse Vollendung die obere Welt, die wahre Erde und der wahre Himmel, wohin sie O. „als in die sicherste und zuverlässigste Station“ verlegt.'

'1 Mos. 1, 27.

'de princ. III. 6, 1.

'Joh. 17, 21.

ib.

'de princ. III. 6, 3.

'de princ. II. 3, 7.

Der ganze religiös-sittliche und intellectuelle Vollendungsprozess, auf Ein Wort zurückgeführt, das wir bereits kennen, lässt sich auch als der Prozess des Geistwerdens der Seele bezeichnen, die, was sie ursprünglich war und wesentlich und in ihrem besten Theile noch immer ist, wieder

werden will, oder besser gesagt, nur Ruhe findet in dem Streben nach dem Ziel, zu dem sie die Bestimmung und Anlage in sich fühlt. Diess ist origenistische Anschauung. Oder auch so: der kreatürliche Geist will wieder einmünden in den absoluten, von dem er ausgeflossen. Und eben diess zu vermitteln, ist ja das Geschäft, das O. dem Logos zuschreibt, und das mit der Inkarnation weder begonnen noch geendet hat, sondern fort und fort dauert, bis „nach den zahllosen Reihen von Gebesserten und mit Gott wiederversöhnten Feinden“ auch der letzte Feind, der letzte Gegensatz von Geist und Leben, überwunden ist.' „Wie in einem geistigen Paradies soll der Herr in uns wandeln und allein in uns herrschen mit seinem Christus, der in uns (so lange) sitzen soll zur Rechten der geistigen Macht, die (auch) wir zu erlangen wünschen, und der so lange in uns sitzen wird, bis alle seine Feinde in uns zum Schemel seiner Füsse werden.“ '

'de princ. III. 6, 6.

'de orat. c. 25.

Der Vollendungsprozess nach der leiblichen Seite, oder die Auferstehung des Leibes.

Wenn man die Reihe jener origenistischen Gedanken, wornach die Materie im Allgemeinen und die Einkörperung der Seelen im Besonderen eine Folge des Falls des Geisterreichs sein soll, im Auge behält, so sollte man glauben, konsequent hätte der Alexandriner eine Leibesauferstehung verwerfen müssen und nur eine Unsterblichkeit der Seele, eine Fortdauer des Geistes annehmen können, oder wenigstens eine allmälige und stufenweise Entkörperung nach Maassgabe des Verhältnisses, in dem die Menschenseele wieder Geist wird. Wir wissen aber bereits,' dass O. noch eine andere Anschauung von der Körperlichkeit hat, dass sie ihm ein nothwendiges Medium für die Seelen ist, die im Raume leben, und daher „niemals der Körper entrathen können.“' Zwar spricht er sich einmal so aus, als ob, was er von der Nothwendigkeit eines Leibes für die Seele sage, diess sich nur auf den eigentlichen Seelenleib, das Zelt der Seele, beziehe;' wenn aber der äussere Leib für den Seelenleib so nothwendig ist, als dieser für die Seele, wie O. deutlich sagt, so ist er, wenn zwar nur mittelbar, doch auch eine Nothwendigkeit für diese selbst. Hieraus folgt nun, da die Seelen ein beharrendes Sein haben, das Weitere für O., dass, wenn auch der Tod ihre irdisch-fleischlichen Hüllen zerbricht, die

's. S. 140.

'de princ. II. 3, 2.

'c. Cels. 4, 19.

Leiblichkeit selbst für die Seele darum nicht aufhört eine Nothwendigkeit zu sein, wenn auch in einer andern Form als der irdisch-fleischlichen. Der jedesmalige Stand der Leiblichkeit bestimmt sich aber nach dem Stand der Seele, deren Bekleidung der Leib ist, und nach der Himmelsregion, in der sie weilt, und wird in eben dem Grade geistigartiger, je mehr die Seele selbst in ihrem Geistwerdungsprozess vorgeschritten ist. „Jetzt ist es ein fleischlicher Leib, den wir haben; nachmals wird es ein reinerer und feinerer sein, der auch ein geistiger heisst.[1] .... Dieselbe Entwicklung, die mit dem Menschen vorgeht, dass er vorher ein sinnlicher Mensch ist, dann aber zu einem geistigen herangebildet wird, der Alles richtet und selbst von Niemand gerichtet wird, ist auch in Bezug auf den Körper anzunehmen: derselbe Leib, der jetzt im Dienste der Seele ein psychischer heisst, wird, wenn die Seele mit Gott verbunden Ein Geist mit ihm sein wird, als ein Leib, der dannzumal Organ des Geistes ist, zu einem geistigen Stand und Wesen fortschreiten."[1]

[1] de princ. II. 3, 2.

[1] de princ. III. 6, 6.

Begriff und Beschaffenheit des Auferstehungsleibes.

Als die eschatologische Vollendung der Entwicklung des Menschen nach dieser leiblichen Seite hin betrachtet nun O. die Auferstehung des Leibes, — ein Lehrstück, dessen Begründung und richtigem Verständniss er eine eigene Schrift gewidmet hat,[1] auf die er sich auch in seinen Werken „über die Prinzipien" und „gegen Celsus" beruft, die aber bis auf wenige Bruchstücke verloren gegangen ist. Es ist seine beste und reinste Anschauung von diesem Auferstehungsleib, wenn er von ihm sagt, er sei als ein solcher zu denken, „in welchem heiligen und vollkommenen Seelen, ja überhaupt einer vom Dienst der Vergänglichkeit befreiten Kreatur zu wohnen gezieme."[1] Diess wolle, meint O., der Apostel Paulus wesentlich auch mit dem Wort „geistiger Leib" andeuten. Eben diese Bezeichnung schliesst ihm aber zugleich die Verneinung alles dessen in sich, was an unserm dermaligen empirischen Leib „Fleisch" heisst, d. h., jedes sinnlich-irdischen Elementes. „Wenn Paulus sagt,[1] dass ein psychischer Leib gesäet werde und ein geistiger auferstehe, so deutet er damit an, dass in der Auferstehung der Gerechten nichts Psychisches mehr sein werde."[1] Dass daher an dem Auferstehungsleib

[1] s. S. 111.

[1] de princ. III. 6, 4.

[1] 1 Cor. 15, 44.

[1] de princ. II. 8, 2.

die geschlechtlichen Organe und Funktionen, sowie diejenigen der Ernährung, Verdauung und Entleerung wegzudenken seien, ist ihm gewiss; ersteres schon aus Marc. 12, 25, letzteres als ein Postulat der Dignität dieses geistigen Leibes. Was dagegen die durch die andern Glieder und Sinnesorgane vermittelten Bewegungen, Wahrnehmungen und Empfindungen betreffe, so meint er, es seien diese an dem Auferstehungsleib in potenzirtem Grade zu denken, nur dass sie nicht mehr an die einzelnen Organe gebunden seien, die wegfallen. „Jetzt sehen wir mit den Augen, hören mit den Ohren, tasten mit den Händen, gehen mit den Füssen; im geistigen Körper aber werden wir ganz (Alles an ihm wird) sehen, hören, tasten, gehen. Wenn es heisst,' der Herr werde unseren hinfälligen Leib durch Umwandlung seinem verklärten Leib ähnlich machen, so wird durch diese Umwandlung eine Verschiedenheit von unserm dermaligen körperlichen Organismus gesetzt. Ein anderer Leib wird uns verheissen, ein geistiger, ätherischer, der je nach der Verschiedenheit der Orte, in denen er weilen wird, verwandelt werden wird. Sonst wenn dasselbe Fleisch wieder sein würde und dieselben Körper, so müsste es auch wieder Mann und Weib geben und wieder Ehen und Alles hieher Bezügliche; auferstehen würden dann auch wieder Kinder, Greise. In der Auferstehung aber wird nicht Mann, nicht Weib, nicht Kind, noch Greis mehr sein."' Demgemäss scheint O. auch geneigt, den Auferstehungsleibern die vollendetste Form, die er für Körper kennt, zuzuschreiben, die sphärische nämlich; wenigstens nimmt er diess von „den himmlischen," wie er sich allgemein und unbestimmt ausdrückt, an; denn „dass deren Leiber so beschaffen wären, dass sie auch leibliche Glieder, z. B. Kniee hätten, das zu glauben, ist ganz unstatthaft; vielmehr gilt es denen, die über die Sache tiefer nachgedacht, für ausgemacht, dass die Körper derselben rund seien. Wollte man aber das nicht (sondern die menschlich-irdische Körperform auch den himmlischen geben), so müsste man konsequent auch den Gebrauch eines jeden Gliedes dieser Körper annehmen; sonst wäre ihnen ja vom Weltschöpfer etwas umsonst anerschaffen worden."' Unter den „Tieferen," auf die in dieser

'Phil. 3, 21.

'Fragment de ressur. bei Hyronym. Ep. 38 (61) ad Pammach., bei de la Rue. 1, 36.

'de orat. c 31; vrgl. I. 2, S. 785.

Stelle O. anspielt, sind offenbar die griechischen Philosophen zu verstehen, welche wie Plato den Himmelskörpern eine sphärische Form zuschrieben, was dann O. naiv genug auf die Körper der Himmlischen überträgt. — Wie den irdisch-fleischlichen Organismus, so glaubt O. dann auch das Substrat desselben, die grobe erdige Hyle an dem Auferstehungskörper verneinen zu müssen; es soll dieser vielmehr von einer unbeschreiblichen Subtilität, Durchsichtigkeit und Klarheit sein, „mit der selbst die jetzt glänzendsten Himmelskörper, die aber doch mit Händen gemacht und zeitlich sind, keinen Vergleich aushalten." [de princ. III. 6, 4.] Die Möglichkeit hiefür sah er in der an sich unbestimmten aber unendlich bestimmbaren Hyle, die ihm [s. S. 138.] „ein Material für die verschiedensten Formen und Bildungen des Irdischen wie des Himmlischen ist," [de princ. ib.] ein Stoff, der jedem Geiste die seinem Verhalten angemessene Bekleidung und Aufenthaltsstätte geben kann.

In dem Bisherigen war es mehr oder weniger das sinnlich-irdische Theil des menschlichen Körpers, was O. als unvereinbar mit dem Auferstehungsleib bezeichnete. Er ist aber hiebei nicht stehen geblieben; er hat schliesslich das Moment des Körperlichen selbst negirt, wenn er von dem Auferstehungsleib sagt, „er werde weder berührbar, noch mit den Augen wahrnehmbar, noch von irgend einer Schwere sein." [Bei Hyeron. ep. 38.] Theils schliesst er diess aus der Paulinischen Stelle 1 Cor. 5, 1: „Wir haben eine Wohnung nicht von Händen gemacht, die ewig ist, im Himmel;" was aber ewig sei, sei auch unsichtbar nach 2 Cor. 4, 11; theils belegt er es mit der Beschaffenheit des Leibes des auferstandenen Jesus nach den evangelischen Berichten. Sagt er doch von diesem Leibe geradezu, derselbe sei vergottet und in das Wesen des Logos übergegangen. [s. S. 278.] Ohne Zweifel glaubte er in dieser Art das Höchste vom Leibe auszusagen, das sich denken lasse; was ist aber, fragen wir, das für ein Begriff von einem Körper, dem man alle wesentlichen Eigenschaften abgestreift hat, in der Meinung, ihn so zu einem geistigen zu machen? Es ist hier offenbar der reine Begriff des Körperlichen ebenso sehr wie der des Geistigen alterirt.

Man sollte meinen, die Vorstellung, die O. mit dem Auf-

erstehungsleibe verbindet, schlösse konsequenter Weise von demselben Alle aus, die (noch) nicht vollendet sind. Nichtsdestoweniger spricht er nicht blos von Auferstehungsleibern der Gerechten, sondern auch der Bösen, bewogen, wie es scheint, durch die die tertullianische Eschatologie in so grob sinnlicher Weise beherrschenden Idee der Vergeltung. „Denen, die das Reich der Himmel zu erben würdig sind, wird Gott ihren irdischen Leib in einen geistigen wandeln, der in den Himmeln zu wohnen vermag; denen aber, die weniger würdig sind oder ganz und gar unwürdig, wird je nach dem sittlichen Werth ihres Lebens und ihrer Seele auch ein mehr oder weniger würdiger Leib gegeben werden, doch so, dass auch der Leib derer, die zu den Strafen bestimmt sind, durch die Umwandlung in der Auferstehung so unverweslich werden wird, dass er auch durch die Strafen selbst nicht aufgelöst zu werden vermag."' Angedeutet findet O. diess in den Schriftstellen, in denen von einer äussersten Finsterniss die Rede ist; denn dass diese von „einem dunklen, lichtlosen Luftraum" zu verstehen seien, kann er nicht glauben; eher „von Solchen, die in die Finsterniss tiefer Unwissenheit versunken" fern von aller Erkenntniss seien; „vielleicht ist aber damit auch angedeutet, dass, wie die Heiligen ihre Leiber, in denen sie hier rein und heilig gelebt haben, lichtvoll und strahlend aus der Auferstehung empfangen werden, so umgekehrt die Gottlosen, welche in diesem Leben die Nacht der Unwissenheit lieb gehabt, mit dunklen und schwarzen Körpern nach der Auferstehung angethan werden, so dass dieselbe Dunkelheit, welche in dieser Welt ihr Inneres eingenommen hatte, in der künftigen auch in ihrer körperlichen Hülle durchbreche und sich äussere."' Ganz besonders glaubt er in 1 Cor. 15, 39—42 diese zweifache Reihe von Auferstehungsleibern angezeigt, in den Himmelskörpern und der Verschiedenheit ihres Glanzes die Verschiedenheit derer, welche in Glorie auferstehen werden, der Heiligen; in dem Beispiel von den irdischen Körpern, dem Fleische der vierfüssigen Thiere, der Vögel, der Fische die Verschiedenheit derer, die nicht gereinigt zur Auferstehung gelangen;' denn weder das eine noch das andere Beispiel sei buchstäblich zu

'de princ. II. 10, 3.

'de princ. II. 10, 7.

'de princ. II. 10, 2.

nehmen; so wenig zu glauben sei, dass der Sünder einen Thierleib empfangen werde, ebensowenig, dass der, so in Glorie auferstehen werde, die Gestalt der Sonne, des Mondes oder der Sterne erhalten werde, sondern der Apostel habe damit nur andeuten wollen, „dass die Einen ihrer sittlichen Würdigkeit gemäss herrlicher und glorioser seien, auch beglückendere Wohnstätten erlangen, Andere dagegen nach Maassgabe ihrer Unwürdigkeit in einen Zustand übergehen werden, der so niedrig und unwürdig sei, dass er selbst mit dem der Thiere verglichen werden könne."[1]

[1] Fragm. II. lib. de ressur.

*Das Verhältniss des Auferstehungsleibes zu dem diesseitigen, im Tode abgelegten.*

Diess ist die Vorstellung des O. von dem Auferstehungsleib. Das Weitere ist nun, wie er sich das Verhältniss desselben zu unserm dermaligen, im Tode verwesenden Leibe gedacht habe. Denn dass ein Verhältniss des einen zum andern anzunehmen sei, darüber konnte keine Frage unter denen sein, die an eine Auferstehung des Leibes glaubten; es war schon von vornherein im Begriff der Auferstehung mitgesetzt. Eine Begründung des „dass" wird daher von O. nicht versucht, oder höchstens nur in dem Satze, den Tertullian mit so viel Aufwand von Beredsamkeit ausgeführt hat,[1] dass Nichts eigentlich vergehe in der Welt, sondern Alles sich nur verwandle. „Dem Allmächtigen ist Nichts unmöglich und unserem Schöpfer Nichts unheilbar; denn darum hat er Alles gemacht, dass es sei; und was gemacht ist, um zu sein, kann nicht nicht sein; Veränderungen und Wandlungen wird es daher allerdings unterliegen und zwar je nach Verdienst in einen bessern oder schlimmern Zustand; eine wesentliche Vernichtung aber kann das, was von Gott geschaffen worden, damit es sei und bestehe, nicht treffen. Was der Masse unterzugehen scheint, das erscheint nicht auch so dem wahren Glauben oder der wahren Wissenschaft."[1] Um so mehr Arbeit verwendet O. an die Bestimmung dieses Verhältnisses, das er ebensosehr als das der Identität wie der Nichtidentität bezeichnet. Beide betont er in gleichem Maasse. „Es ist nicht zu zweifeln, dass die Natur dieses unseres jetzigen Körpers durch den Willen Gottes, der ihn so geschaffen und angelegt hat, je nach den verschiedenen Stufen der Weltordnung und nach der

[1] S. I. 2, S. 703.

[1] de princ. III. 6, 5.

sittlichen Würdigkeit der vernünftigen Kreatur bis zu der Beschaffenheit eines allerreinsten, feinsten und glänzendsten Körpers werde potenzirt werden.... Wir, die wir eine Auferstehung des Leibes glauben, verstehen darunter eine Umwandlung durch den Tod: die Substanz, das ist uns gewiss, wird bleiben und nach dem Willen ihres Schöpfers und zur bestimmten Zeit wieder in's Leben gerufen werden, so zwar, dass, was früher Fleisch von Erde war und nun im Tode aufgelöst wiederum Staub und Asche geworden ist, aus der Erde auferweckt und darnach je nach Maassgabe der Würdigkeit der Seele, die ihm einwohnte, in einen geistigen Körper verklärt wird.'... Wir nehmen somit an, es werden nach dem Untergang dieses Weltäons eben dieselben Menschen wieder sein, aber nicht in demselben Zustand und mit denselben Affectionen." '

'de princ. III. 6, 4. 5.

'Frag. II. lib. de ressur.

Vermittelt denkt sich aber O., wie wir bereits vernahmen, den Prozess dieser leiblichen Wandlung durch die Seele. „Wenn nämlich eine vollkommene und, sofern sie Christus, das Wort und die Weisheit Gottes, angezogen hat, die Unvergänglichkeit in sich tragende Seele den Körper zu bewohnen anfängt, ihn (gleichsam) anzieht, so wird dieser selbst auch aus einem verweslichen ein unverweslicher werden und die Unvergänglichkeit anziehen." '

'vrgl. Irenäus I. 1, S. 591.

Wenn der Apostel 1 Cor. 15, 53 sage, diess Verwesliche müsse anziehen die Unverweslichkeit und diess Sterbliche die Unsterblichkeit, so sei, meint O., unter der Unverweslichkeit eben die durch die Gemeinschaft mit dem Logos unvergänglich gewordene Seele zu verstehen, welche dieses Vergängliche, der Leib nämlich, anziehen müsse. „Und man wundere sich nur nicht, wenn wir die vollkommene Seele gleichsam einen Ueberzug des Körpers nennen; wird doch Jesus Christus selbst, welcher der Herr und Schöpfer der Seele ist, ein Ueberzug derselben genannt, wenn der Apostel Röm. 13, 14 sagt: Ziehet an den Herrn Jesum Christum. Wie also Christus der Ueberzug der Seele ist, so heisst es von der Seele, dass sie der Ueberzug des Körpers sei, denn sie ist sein Schmuck, der seine sterbliche Natur verhüllt und bedeckt.... Hier nämlich, wenn wir auch noch so weit vor-

schreiten, zieht, weil unser Erkennen und Weissagen Stückwerk ist, wo wir, was wir zu begreifen meinen, nur im Spiegel schauen, diess Verwesliche noch nicht das Unverwesliche an, noch wird das Sterbliche von der Unsterblichkeit umgeben." de princ. II. 3, 2. Nicht oft genug kann O. es aussprechen, dass die Seele die Vermittlung abgebe, wenn er es auch zuweilen in der paradoxen Weise thut, dass der Körper, das Sterbliche die Seele, das Unsterbliche anziehe, während man das Umgekehrte zu hören erwartet; vielleicht aber dass er damit den Gedanken hat verbinden wollen, es werde der Körper schliesslich ganz in die Seele übergehen, ganz seelisch, geistig werden, ähnlich wie er nicht blos von der Seele, sondern auch von dem Leibe Jesu annahm, dass sie ganz in das Wesen des Logos übergegangen seien.

Bei diesen allgemeinen Andeutungen glaubte sich aber O. nicht beruhigen, sondern noch tiefer in die Sache eingehen und im Besonderen des Näheren ausführen zu sollen, worauf die Identität und worauf die Nichtidentität zu beziehen sei. Wie sich von vornherein annehmen lässt, sind es die Eigenschaften der körperlichen Materie, worauf er die Nichtidentität bezieht. Indem er nämlich zwischen der Hyle und zwischen ihren Eigenschaften auf eine abstrakte Weise unterscheidet und in diese letzteren eben das setzt, was die allgemeine und unbestimmte Materie jetzt zu einer gröbern und fleischlichen, jetzt zu einer feineren und geistigen mache, glaubt er die Identität der Eigenschaften negiren zu können, ohne doch zugleich auch die der Hyle selbst. Ebenso glaubt er zwischen der einem jeden menschlichen Individuum auch nach seiner leiblichen Seite zu Grunde liegenden Idee und der Art, wie diese Idee sich im sinnlich irdischen Leibe verwirkliche, unterscheiden zu können; und so bezieht er dann auf diese letztere wieder die Nichtidentität.

Was nun die Identität betrifft, so gilt sie ihm zuvörderst von dem hylischen Substrat des Leibes, d. h. nicht von der Hyle in der Besonderheit und Bestimmtheit, die den irdisch menschlichen Organismus konstituirt und im Tode zerfällt, sondern von der allgemeinen Hyle, in deren Urelemente sich jener wieder auflöst, in denen er aber auch nach

seiner allgemeinen Substanz enthalten und bewahrt bleibt. „Es ist wie mit einer Maass Milch oder Wein, die man in's Meer ausschüttet; du kannst sie nicht wieder heraussondern, wenn sie sich einmal vermischt hat; nicht dass der Wein oder die Milch, die man ausgegossen, vernichtet worden wären; aber in ihrer Besonderheit können sie nicht mehr wieder gewonnen werden. Ebenso wenig gehen die Substanzen des Fleisches und Blutes in den Urmaterien, in die sie sich auflösen, unter, kehren aber doch auch nicht wieder in die alte Verbindung zurück und können nicht vollständig wieder dasselbe werden, was sie waren, woraus sich von selbst ergibt, dass die Solidität des Fleisches, das Flüssigsein des Blutes, die Dicke der Nerven, das Geflecht der Adern und die Härte der Knochen wegfällt."[1]

[1] Bei Hieronym. ep. 38, alias 61. ad Pammach.

Zu dieser Identität des materiellen Substrats, die allerdings wenig oder nichts bedeutete für die Selbigkeit einer besondern bestimmten Leiblichkeit, lässt O. nun noch diejenige des begrifflichen, logischen, ideellen Substrats, des spermatischen Logos hinzukommen, unter dem er sich die charakteristische Grundform des Leibes einer bestimmten menschlichen Persönlichkeit im Unterschied von andern, gleichsam die Idee derselben denkt, aber diese nicht als etwas Abstraktes, sondern als etwas Zeugungs- und Bildungskräftiges, in die Körper selbst hineingesenkt gleichsam als deren Keimkraft und Bildungstrieb, und im Gegensatz zu dem, was im steten „Flusse" der Substanz ab- und zugeht, als das Feste, Bleibende, Dauernde derselben, das selbst dann, wenn die Substanz der Körper im Tode zerfalle, mit dieser nicht auch zugleich sich auflöse, sondern aufbewahrt werde durch Gottes Macht zu neuer Verleiblichung in der Auferstehung. O. spricht sich hierüber unzweideutig aus und bleibt sich nur darin nicht konsequent, dass er jenen spermatischen Logos bald nur dem Seelenleib, bald dem Leib überhaupt zuschreibt. „Es hat jeder Leib eines menschlichen Individuums, z. B. des Paulus, des Petrus seinen Logos, der ihm inne wohnt (als eigenthümlicher Typus), seine Substanz bildet und zusammenhält, und bewahrt bleibt; und wenn Gott durch das Mysterium der Posaune am jüngsten Tage bewirken will, dass die

Todten wieder auferstehen, so ist es eben dieser unversehrt bleibende Logos, vermittelst dessen die Todten aus dem Staube der Erde wieder auferweckt werden." [Fragm. II. lib. de resurr.]

Aber nicht blos die Möglichkeit einer Identität unseres dermaligen Leibes und desjenigen der Auferstehung glaubt O. auf diesem Wege nachweisen zu können, sondern auch noch jenes Weitere, was in dem Begriff eines Auferstehungsleibes liege, dass nämlich der eine, der neue Leib, aus dem alten, verwesten wie aus einem Keime hervorgehe und auferstehe. „Paulus vergleicht die Auferstehung mit einem Weizenkorn, das gesäet wird. Wohl verwes't dieses, wenn es in die Erde fällt; aber es ist eine Keimkraft (ein spermatischer Logos) in ihm, in seinem innern Mark, so dass es, indem es verwandte Stoffe aus dem Trockenen und Feuchten, aus der Luft und Wärme an sich zieht, als Halm und Aehre aufschiesst. So auch ist in den menschlichen Körpern ein spermatischer Logos, in dem die Prinzipien und Ansätze der Auferstehung verwahrt bleiben, die, wenn der Tag des Gerichts kommt und die Erde erbebt, auch sofort in Bewegung gerathen und aus ihrem Keim die Todten hervortreiben werden.' [Ib.; vrgl. de princ. II. 10, 3.] ... Und so ist es eben diese Keimkraft und Gnade der Auferstehung, die aus dem psychischen Leib den geistigen herausbildet, indem sie ihn aus dem Zustande der Schwachheit in denjenigen der Herrlichkeit übersetzt." [de princ. II. 10, 1.]

Ohne Zweifel glaubte O. in diesem spermatischen Logos eine Idee aufgegriffen zu haben, welche die Aussprüche der „göttlichen" Schrift von einem „Samen der Auferstehung" [1. Cor. 15.] mit denen der Philosophie, in deren Schulen mit jenem Ausdruck die allgemeine, aber im Individuellsten sich ausprägende schöpferische und bildende Naturkraft bezeichnet wurde, auf eine glückliche Weise kombinirte, und geeignet wäre, in diese dunklere Parthie von der Auferstehung ein helleres Licht zu werfen. Und das wenigstens hat er damit gewonnen, dass er das Samen- und Keimverhältniss, das er zwischen unserm derzeitigen Leib und demjenigen der Auferstehung mit allen Katholikern annahm, im Gegensatz zu den meisten derselben [s. I. 2, S. 728.] der substanziell materiellen Sphäre entzog. Aber freilich, was soll ein solcher spermatischer Logos im Leibe noch neben

der Seele? Gesetzt aber auch, er wäre mehr als eine Abstraktion, wie soll er denn ausser den Körpern, deren Logos er ist, und wenn diese längst aufgelöst sind, noch für sich ein beharrendes Sein haben? Und selbst diess angenommen, wie kann aus dem spermatischen Logos eines psychischen Leibes ein geistiger Leib werden? Umsonst weist O. darauf hin, was alles in dem Samen z. B. eines Baumes enthalten sei, das man nicht sehe, die ganze Grösse desselben mit seinen Aesten, Zweigen, Blättern und Früchten; umsonst ruft er aus: „So Herrliches eignet dem Holze, das vergehen wird; einen solchen Schmuck soll es erhalten und die ehevorige Niedrigkeit nicht mehr annehmen; und du wolltest wieder (am Auferstehungsleib) Beine, Glieder, Fleisch und Blut?'... Nein, so wenig das verwes'te Weizenkorn wieder dasselbe werden kann, so wenig kann, sagen wir, der verwes'te Leib seine frühere Natur wieder erhalten; vielmehr wie aus dem Weizenkorn eine Aehre aufersteht, so wohnt, sagen wir, dem Leibe ein Logos inne, der nicht verwes't, und aus dem ein Leib in Unvergänglichkeit aufersteht." ' Schon Tertullian ' hat dagegen bemerkt, dass aus einem Keime immer nur solche Bildungen hervorgehen können, die in dem Keime selbst angelegt seien, nicht aber andersartige. O. muss daher in letzter Instanz doch wieder auf die Allmacht Gottes rekurriren, wiewohl er den Begriff derselben näher zu bestimmen sucht, ' und in eigenthümlicher Weise den Naturprozess und das göttliche Allmachtswort in einander mischt. Bezeichnend in dieser Beziehung ist, wie er den Spott des C. zurückweist, dass die Christen, wenn sie keinen vernünftigen Grund für ihre Lehren vorzubringen wüssten, sich mit der elendesten aller Ausflüchte behelfen, der göttlichen Macht sei alles möglich, da doch Gott nichts gegen die Naturordnung wolle und könne. „Wir thun das nicht; wir wissen vielmehr gar wohl, dass, wenn wir sagen, Gott sei alles möglich, unter diesem Alles nicht das zu begreifen sei, was an und für sich nicht denkbar und nicht möglich ist. Auch Unsittliches kann von Gott nicht ausgesagt werden, denn das würde den Gottesbegriff aufheben. Wenn nun C. sagt, dass Gott nichts gegen die Natur wolle, und wenn unter dem gegen die Natur

'Hieron. ep. 38.
'c. Cels. 5, 23.
'I. 2, S. 731 f.
'vrgl. I. 2, S. 734.

Unsittliches und Unvernünftiges verstanden wird, so sind wir mit ihm einig. Wenn aber darunter solches gemeint wird, was zwar unglaublich (paradox) ist oder Einigen so vorkommt, aber doch ganz nach der Vernunft und dem Willen Gottes erfolgt, von dem kann man in Wahrheit nicht sagen, dass es gegen die Natur sei. Wollte man genauer sich ausdrücken, so könnte man eher sagen, dass Einiges, was Gott thut, über die Natur gehe, die Natur im gemeineren Sinne gefasst. So kann Gott den Menschen über die menschliche Natur erheben in eine bessere und göttlichere und erhält ihn so lange darin, als dieser auch durch seine Lebensführung beweist, dass er mit seinem eigenen Willen dabei sei." ' c. Cels. 5, 23.

Die falschen Extreme in der Auferstehungslehre.

Aber wie dem sei, durch diese seine Art und Weise, in der er die Auferstehung auffasste und begründete, glaubte und beabsichtigte O. die richtige Mitte zu halten zwischen zwei entgegenstehenden Auffassungen, die er mehr denn einmal als Extreme bezeichnet und bekämpft. Einerseits will er „der Lehre der Kirche Christi treu bleiben, der Grösse der göttlichen Verheissungen nichts entziehen;" anderseits aber, „und zwar nicht mit blossen Worten, sondern durch rechte Vernunftgründe nachweisen, dass in der That das auch möglich sei, was Gott verheissen;" ' und dass, „was wir über die Auferstehung glauben, doch nicht so ganz unweise und thöricht sei, wie so Viele uns vorwerfen, die sich an der kirchlichen Lehre hierüber stossen." ' 'c. Cels. 5, 22. 'de princ. II. 10, 1.

Das eine dieser Extreme ist ihm, wie man leicht erkennt, die Ansicht der häretischen Gnostiker, welche wohl auch von einer Auferstehung der Todten sprechen, nicht aber von einer Auferstehung des Leibes oder gar des Fleisches, und unter den Todten die, so geistig todt gewesen, verstanden, unter der Auferstehung somit die geistige Erhebung aus der Nacht der Unwissenheit.' Dieser Ansicht stellt O., davon ausgehend, dass, wenn in der Schrift von einer Auferstehung die Rede sei, als das Subject derselben der Leib gemeint sei, folgende geharnischte Argumentation entgegen: „Wenn sie selbst auch bekennen, dass eine Auferstehung der Todten sei, so mögen sie uns doch sagen, was denn das sei, was gestorben ist. Doch wohl der Leib? Also des Leibes Aufer- 'vrgl. I. 2, S. 712.

stehung wird stattfinden. Dann mögen sie auch sagen, ob sie glauben, dass wir einst ohne Körper werden sein können oder nicht. Wenn aber der Apostel sagt, ein psychischer Leib werde gesäet, ein geistiger werde auferstehen, wie können sie läugnen, dass es der Körper sei, welcher auferstehe, und dass wir in der Auferstehung Körper annehmen werden? Wenn nun gewiss ist, dass wir der Leiber bedürfen, und dass die Leiber, die gestorben sind, wieder auferstehen, so ist kein Zweifel, dass sie darum auferstehen, damit wir wieder mit ihnen bekleidet werden. Das eine hängt mit dem andern zusammen: wenn die Körper auferstehen, so stehen sie ohne Zweifel zu unserer Bekleidung auf, und wenn wir in Körpern sein müssen, wie es nicht anders möglich ist, so müssen wir doch wohl in unsern eigenen, nicht in fremden sein. Ist es somit gewiss, dass diese wieder auferstehen und zwar als geistige, so ist kein Zweifel, dass das von ihnen ausgesagt ist, weil sie auferstehen nach Ablegung der Verweslichkeit und Sterblichkeit; es hätte ja sonst keinen Sinn und wäre überflüssig, dass Jemand auferstünde, um wieder zu sterben." ¹ Aber auch mit sittlichen, aus der Idee der Vergeltung hergenommenen Motiven will O. die Gegner der Leibesauferstehung schlagen. „Es wäre doch gegen alle sittliche Ordnung, wenn die Seelen in andern Körpern, als in denen sie gesündigt, gezüchtigt, und andere Leiber, als die für Christus ihr Blut vergossen, gekrönt würden .... Wie wäre es nicht völlig ungereimt, wenn dieser Leib, der für Christus Narben empfing und zugleich mit der Seele Foltern, Gefängniss, Bande, Geisseln, den Biss der wilden Thiere, das Schwert, das Feuer, das Kreuz erlitt, der Belohnung für so grosse Kämpfe verlustig gehen, die Seele allein, die doch nicht allein gekämpft hat, gekrönt werden sollte, und das Gefäss ihres Leibes, das ihr mit viel Arbeit diente, keinen Siegespreis erlangte? Wie sollte es nicht ganz vernunftwidrig erscheinen, dass das Fleisch, welches den von Natur ihm anhangenden bösen Neigungen und Begierden um Christi willen Widerstand leistete und die Virginität mit höchster Mühe und Anstrengung bewahrte, und in diesem Werke der Enthaltsamkeit gewiss mehr noch als die Seele oder doch nicht

¹ de princ. II. 10, 1.

minder als sie sich betheiligte, zur Zeit des Lohnes zur Seite gestellt werden sollte, während die Seele den Siegespreis erhielte? Es hiesse diess nichts anderes, als Gott der Ungerechtigkeit oder der Ohnmacht zeihen." ' In dieser Anschauung berührt sich O. in höchst seltsamer Weise mit Tertullian,' mit dem er sich sonst, und gerade auch in diesem Lehrstück, in offenem Widerspruch befindet. So wenig sie nun an diesem Letzteren auffallen kann, in dessen materialistisches Christenthum sie völlig passt, so auffällig ist sie an O. Denn abgesehen davon, dass er einsehen musste, es könne der Leib, von dem er so oft sagte, derselbe sei an sich todt, und nur die Seele das ihn belebende Prinzip, nicht als Subject einer sittlichen Handlung, somit auch nicht als besonderer Empfänger von Lohn oder Strafe hingestellt werden,' wie oft hat er nicht, so z. B. in seiner Schrift „über das Martyrium," eben mit der Hoffnung auf Befreiung von dem Hemmschuh des Leibes die Martyriumsfreudigkeit der Christen motivirt!

'Fragm. I. de resurr.

'I. 2, S. 701.

vrgl. I. 2, S. 706.

Als das andere Extrem gilt ihm die Meinung der Masse in der Kirche, der Ungebildeten, blos Gläubigen, er nennt sie die „Fleischesfreunde;" — eine Richtung, als deren beredtesten Sprecher wir Tertullian haben kennen lernen, der wir aber auch, und zwar in ihren krassesten Auswüchsen, bei einem Manne begegnet sind, bei dem wir sie nicht erwarteten.' Diese nun glaubten nicht blos an eine Auferstehung des Leibes, sondern geradezu des Fleisches, was beides O. in der Regel strenge auseinander hielt; „sie wollen wieder dasselbe sein, was sie gewesen waren;' ... ihren sinnlichen Gelüsten schmeichelnd beziehen sie die Verheissungen auf sinnliches Wohlbehagen und Ueberfluss, und darum ganz besonders begehren sie auch nach der Auferstehung wieder ein Fleisch, dem die Fähigkeit zu essen und zu trinken und alles das, was dem Fleisch und Blut zukommt, zu verrichten nie abgeht. Hiezu fügen sie auch noch ehliche Verbindung und Kinderzeugung, und bilden sich ein, Jerusalem werde als irdische Stadt wieder aufgebaut werden auf einem Grund von kostbaren Steinen, mit Mauern von Jaspis, mit Thürmen von Krystall, mit einer Ringmauer von auserlesenen und bunten Steinen." ' Was ihnen O. aus der Schrift entgegen

'vrgl. Irenäus I. 1, S. 601.

'Or. bei Hieron., ep. 38.

'de princ. II. 11, 2.

hält, sind besonders die Worte des Apostels Paulus von einem geistigen Leib als dem zukünftigen und dass Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben werden,' sowie die Antwort des Herrn an die Pharisäer,' dass die Auferstehenden den Engeln gleich sein werden; „nun aber leben die Engel ohne fleischlichen Leib in höchster Glückseligkeit und Glorie." Ihrerseits beriefen sich „diese Fleischlichen" auf das Gleichniss Jesu vom armen und reichen Mann, d. h. auf die Finger, die Zunge, den Schooss Abrahams, deren hier erwähnt sei, als Beweis, dass der Auferstehungsleib dasselbe Fleisch, dieselben Glieder haben werde; ferner auf die evangelischen Berichte über den auferstandenen Jesus, der gegessen und getrunken und seine Wundenmale gezeigt habe. Nichts wäre für O. leichter gewesen als die Abweisung der ersten Instanz; er hätte die Berufung auf das Gleichniss einfach abthun können mit dem Bemerken, dass es eben nur ein Gleichniss sei, somit keine dogmatische Autorität habe. Er thut diess aber nicht, denn auch ihm wie seinen Gegnern ist diese Parabel, auf die in der alten Kirche hinsichtlich der Auferstehungsfrage vielfach rekurrirt wurde,' mehr als ein blosses Gleichniss. Dagegen meint er, was hier erzählt sei, könne sich nicht auf die Zeit der Auferstehung beziehen, „weil nach dieser Niemand mehr hienieden zurückbleibe, wie doch von den fünf Brüdern des Reichen diess ausdrücklich gesagt werde," sondern deute „auf die Zeit vor der Parusie des Herrn, vor dem Ende dieses Aeons, also auch vor der Auferstehung, d. h. auf die Zwischenzeit vom Tode bis zur Auferstehung," und beweise, „dass die Seele auch nach dem Abscheiden aus diesem Leben nicht ohne einen Körper sei, der aber allerdings feiner sei als dieser Erdenkörper." An diese „Gestalt, mit welcher die aus diesem Erdenkörper scheidende Seele sofort bekleidet erscheine, und welche diesem letzteren gleiche," sei hier wohl zu denken bei der Zunge, dem Finger, dem Schooss Abrahams, wie man das auch aus Samuels Erscheinung' ersehe, denn die Seele an sich sei ja unkörperlich.' Ungleich schwieriger war die Abweisung der zweiten Instanz, der Berufung auf den Auferstandenen für O., dem es nicht einfiel, an den evangelischen Berichten kritisch zu zweifeln. Freilich

'vrgl. dagegen Tertullian I. 2, S. 725 f. u. Irenäus I, 1. S. 589.
'Marc. 12, 25.
'vrgl. I. 2, S. 660.
'1. Sam. 28.
'Fragm. Orig. de ressur. bei Photius.

ist denn auch sein Auskunftsmittel recht eigentlich ein desperates. „Dass der Auferstandene seine Seite und seine Hände zeigte, am Ufer stand, auf dem Wege mit Kleophas war und sagte, er habe Fleisch und Gebein, dadurch lasst euch, ihr Guten, nur nicht irre führen. Weil nicht vom Samen eines Mannes, noch in der Lust des Fleisches geboren, hatte jener Körper des Herrn seine besonderen Privilegien. Daher konnte er auch nach der Auferstehung essen und trinken, sich zum Berühren darbieten, um den zweifelnden Aposteln den Glauben, dass er auferstanden sei, dadurch zu geben; aber doch verläugnete er auch nicht die Natur des ätherischen und geistigen Körpers; denn durch verschlossene Thüren ging er und verschwand beim Brechen des Brodes." [1]

[1] Or. bei Hieron. ep. 38.

In dieser Art machte O. nach links und nach rechts Front. Die richtige Mitte, die er einzunehmen glaubte, hat ihn aber nicht vor dem Schicksal bewahren können, das in der Regel die Vermittlungen trifft, von den Extremen rechts und links verdächtiget und verketzert zu werden. Die Materialisten in der Auferstehungslehre, d. h. die Partei, die in der Kirche die Oberhand hatte und sich die Rechtgläubigkeit vindizirte, hat ihm geradezu vorgeworfen, dass er die Auferstehung läugne, weil er nicht lehrte, dass sie „in demselben Fleisch" vor sich gehe. Diesem Extrem gegenüber war O. völlig in seinem Rechte; nicht blos insofern, als er es in der That ehrlich meinte mit seinem Glauben an die Leibesauferstehung, sondern sofern er, die Blössen und schwachen Punkte des gemeinen Auferstehungsglaubens durchschauend, ein in der That Besseres bot, als bisher gelehrt wurde. Man darf seinen Versuch in dieser Beziehung die scharfsinnigste Arbeit nennen, welche die katholische Kirche bis jetzt aufzuweisen hat; man vergleiche sie nur mit derjenigen des Irenäus und derjenigen des Tertullianus, die sich gleichfalls viel mit diesem Lehrstück abgemüht hatten. Dass es ihm aber gelungen wäre, die Leibesauferstehung in ihrer Möglichkeit und Denkbarkeit nachzuweisen, wird man doch nicht sagen können; um nur zwei Punkte hervorzuheben: zum ersten die Theorie von der Hyle und den beliebigen

Qualitäten, die Gott ihr geben könne, selbst solchen, welche den Begriff der Materie geradezu aufheben, wie Geistigkeit, Unversehrbarkeit; und dann die Theorie vom spermatischen Logos als dem idealen, unvergänglichen Substrate eines Leibes. Offenbar klarer und konsequenter war in diesem Lehrstück die von O. als das andere Extrem bezeichnete und bekämpfte oppositionelle Gnosis, die Spiritualisten in der Auferstehungslehre, wenn gleich ihre Exegese, durch die sie ihre Ansicht auch als schriftgemäss darthun wollten, eine gewaltsame war. Dass O. diese perhorreszirte, hatte seinen Grund eben darin, dass sie ihm den göttlichen Verheissungen in der Schrift einen Abbruch zu thun schienen. Nun aber „sind wir überzeugt, dass, wenn auch Himmel und Erde vergehen werden und Alles, was darin ist, doch nicht, was der Logos, der im Anfang bei Gott war und selbst Gott ist, gesprochen hat, dessen Einzelnheiten wie Theile eines (göttlichen) Ganzen, wie Theile einer (höhern) Gattung zu betrachten sind." ' c. Cels. 5, 22.

Ob übrigens der Auferstehungsleib, d. h. der geistige Leib von O. als das Ende der Leiblichkeit gedacht werde, diess hängt von der allgemeinen Frage ab, was er sich als das Ende der materiellen Welt gedacht habe. Jedenfalls aber, wie auch immer diess Ende von ihm gefasst sein mag, für einen absolut definitiven Abschluss ist in diesem System, das eine unendliche Möglichkeit immer neuer Welt-Entwicklungen in auf- und absteigender Linie annimmt, so wenig Raum nach der leiblichen Seite hin als nach der geistigen, oder höchstens nur auf die Dauer eines Weltäons.

Das Ende der Materie und materiellen Welt überhaupt.

Ueber das Ende der Materie und materiellen Welt stellt O. zweierlei oder gar dreierlei Ansichten auf, deren jede eine gewisse Berechtigung für sich habe. Er will daher dem Urtheil des Lesers nicht vorgreifen, sondern diesem es überlassen, für welche er sich entscheiden möge. Die eine nun geht dahin, es werde die Materie, wie sie ursprünglich nicht gewesen sei, so auch zuletzt wieder vernichtet oder, wie sich O. auch ausdrückt, es werde „die gesammte körperliche Natur in das Wesen umgewandelt werden, das besser als Alles sei, in das göttliche nämlich." ' So werde Gott Alles

'Or. bei Hieron. ad Avit. ep. 94.

in Allem sein, auch mit Beziehung auf die Materie und die Körperwelt. Es ist ganz besonders die als das letzte Ziel der Kreatur im Einzelnen wie im Ganzen gehoffte Aehnlichkeit mit Gott dem Körperlosen, womit von O. diese Entmaterialisirung und Entkörperung begründet wird; „denn auch die noch so sehr gereinigte und vergeistigte Materie scheint doch der Aehnlichkeit mit Gott oder dem Einswerden mit ihm entgegen zu sein, weil dem göttlichen Wesen, das an sich unkörperlich ist, die körperliche Natur weder gleich noch ähnlich zu achten ist.“ ' Ausserdem, „wenn das Ende dem Anfang entsprechen muss, wie wir so oft schon gesagt haben, so fragt sich auch von diesem Gesichtspunkte aus, ob am Ende auch noch Körper sein werden, oder ob wir einst ohne Körper leben werden, nachdem sie wieder zu Nichts geworden sind, und ob das Leben des Unkörperlichen unkörperlich gedacht werden müsse, wie wir uns das Gottes denken. Ohne Zweifel, wenn alle Körper dieser sinnlichen Welt angehören, welche vom Apostel das Sichtbare genannt wird, so wird das Leben der Körperlosen unkörperlich sein.“ ' Die Schriftstellen aber, auf die er sich für diese Ansicht beruft, sind vornämlich Röm. 8, 21 und Joh. 17, 21. „Wenn Paulus sagt: Alle Kreatur wird befreit werden von dem Dienste der Vergänglichkeit zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes, so verstehen wir diess so: Als die ursprüngliche Schöpfung betrachten wir die der vernünftigen und unkörperlichen Wesen, die der Vergänglichkeit nicht unterworfen war, weil nicht in Körper gekleidet; überall aber, wo Körper sind, da folgt auch sofort die Vergänglichkeit. Von dem Dienst der Vergänglichkeit aber werden sie wieder befreit werden, wenn sie die Herrlichkeit der Kinder Gottes erlangt haben. Die Vollendung aller Dinge als unkörperlich anzunehmen, dazu mahnt uns dann auch jenes Gebot des Herrn: gleich wie wir Eins sind, dass auch sie Eins seien in uns; wenn wir anders wissen, was Gott ist und was der Heiland in der Vollendung sein wird, dem ähnlich zu werden uns verheissen ist. Entweder muss man Gott gleichfalls als körperlich sich denken, damit die Aehnlichkeit des Lebens Gottes in der Vollendung in den Heiligen eine entsprechende sei, oder, wenn

' de princ. III. 6, 1.

' Hieron. ad Avit. ep. 94.

diess Gottes unwürdig, die Hoffnung auf Gottähnlichkeit aufgeben, falls wir immer die nämlichen Körper behalten sollten, oder aber, wenn uns die Seligkeit eines Lebens, wie Gottes, verheissen ist, so müssen wir auch dereinst in demselben Zustand leben, in welchem Gott lebt." Wie würde endlich, was doch auch verheissen sei, der letzte Feind, der Tod, der doch an dem Dienst der Vergänglichkeit hafte, abgethan werden können, wenn nicht eben auch die Materie, die Körperwelt, an welcher der Dienst der Vergänglichkeit hafte, abgethan würde. In dieser Art stellt O. die Gründe für die dereinstige Vernichtung der Materie zusammen, und manchmal scheint es, als stimmte er selbst dieser Ansicht zu, wenigstens haben wir Aeusserungen von ihm gehört, wo er von unserer Vollendung als einer solchen spricht, da wir nicht mehr Fleisch, auch nicht mehr Körper, ja vielleicht nicht einmal mehr Seele, sondern nur noch reiner Geist sein werden. Dass diese Ansicht auch die grössere Konsequenz im System für sich habe, wird man kaum wohl ernstlich bestreiten können; aber ebenso wenig, dass dann die Auferstehung von O. nicht als das Ende der Leiblichkeit hat gedacht werden können.

'Or. bei Hieron. ad Avit. ep. 94.

's. S. 315.

Um so besser stimmt hiemit die andere Ansicht, die O. von dem Ende der Materie vorträgt, nicht als von einem Enden, Aufhören derselben, sondern als einer Potenzirung und Verklärung zu einem reinsten, durchsichtigsten, einem geistigen, d. h. geistigartigen Wesen. „Wenn Christus Alles unterthan sein wird und mit Christus Gotte, und wenn dann Ein Geist mit diesem die vernünftigen Wesen, sofern sie selbst auch Geist sind, werden, dann wird auch die körperliche Substanz selbst, als den besten und reinsten Geistern zugesellt, gemäss dem Verdienst und der Würde derer, deren leiblichen Organismus sie nun bilden, in einen ätherischen Zustand verwandelt werden." Es ist das Moment des bei aller Aehnlichkeit mit Gott doch nie zu verwischenden Unterschiedes zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf, womit diese Ansicht motivirt wird, — recht im Gegensatz zu der vorigen. Nun aber sei es die ausschliessliche Prärogative Gottes, des absoluten Geistes, unkörperlich zu sein; wie

'de princ. II. 3, 7.

'de princ. I. 6, 4.

könne man daher annehmen, dass die kreatürlichen Wesen je ohne Körper leben und bestehen könnten? und wenn diess nicht, dass die Materie, diess Substrat der Körper, je aufhören oder gänzlich vernichtet würde? Nicht die Aufhebung, sondern die Verklärung sei somit als das Ziel und Ende der Materie zu denken, die ja vom Schöpfer so geschaffen worden sei, dass sie jeder Bildung fähig sei. Als Schriftzeugnisse hiefür nennt O. Jes. 66, 22: Ein neuer Himmel und eine neue Erde, und Psl. 102, 27: Die Himmel werden veralten wie ein Kleid, ferner 1. Cor. 7, 31: Die Gestalt dieser Welt vergeht. „Wenn nun aber die Himmel verwandelt werden, so geht ja nicht unter, was verwandelt wird; und ebenso, wenn die Gestalt der Welt vergeht, so ist es nicht eine Vernichtung des Stoffes, sondern eine blose Umwandlung der Form und Beschaffenheit, die hiemit angedeutet wird; diese Erneuerung des Himmels und der Erde und die Umwandlung der dermaligen Gestalt der Welt wird denen ohne Zweifel bereitet werden, welche zum Ziel der Vollendung gelangen." [1]

[1] de princ. I. 6, 4.

Noch eine dritte Möglichkeit kann sich O. denken, nämlich, dass wohl diese untere Welt vernichtet werde, nicht aber die obere, die wahre Erde und der wahre Himmel, [2] „welche erhalten bleiben als immerwährender Wohnsitz der Heiligen und Seligen." [3] Es ist diess aber, näher angesehen, nur eine Modifikation der ersten Ansicht.

[2] s. o.

[3] de princ. II. 3, 7; vrgl. Hieron. ad Avit.

In aller Bestimmtheit und Schärfe hat O. die verschiedenen Annahmen nebst ihrer Begründung hingestellt, ohne doch selbst bestimmt und klar auszusprechen, welche er für die richtigere halte und zu seiner eigenen mache. Und doch kann kein Zweifel darüber sein, was die Konsequenz des Systems erfordert. Wenn die Materie das Zweite der Schöpfung ist, so kann sie auch nicht deren Abschluss sein, wenn doch Ende und Anfang sich entsprechen sollen; und wenn eine Umhüllung unentbehrlich ist für die Seele, so lange sie ist, was sie ist, herabgesunkene, verdichtete Geistigkeit, erkaltetes Geistesleben, welches erst in der Wiederbringung zu reiner Geistigkeit zurückkehren wird, so sollte doch eben mit dieser auch die Körperlichkeit wieder wegfallen. Nichts-

destoweniger scheint es, als ob O. hier, wie wir das auch schon in andern Stücken bemerkt haben, geschwankt hätte. Jedenfalls, wenn er eine einstige Unkörperlichkeit der vernünftigen Wesen angenommen hat, konnte sie ihm, im Unterschied von derjenigen Gottes, keine unverlierbare und ewige und in diesem Betracht also auch keine absolute sein. Uebrigens gab es für ihn noch ein Drittes, worin sich ihm die beiden entgegengesetzt scheinenden Ansichten mehr oder weniger ausglichen. Die Vollendung des Weltlaufs ist ihm die Durchdringung des geistigen Prinzips in der sittlichen und intellektuellen wie in der materiellen Sphäre. Nun aber ist diese Vergeistigung der Materie, die allerdings am vollkommensten sich vollzieht nach der ersteren Ansicht, wonach aller körperliche Stoff zuletzt wieder in Gottes Wesen zurückgenommen wird, doch auch nicht ausgeschlossen durch die andere, welche zwar die Materie bestehn, aber vergeistigt werden lässt, so weit es der Materie möglich ist; und diese Möglichkeit hat, wie wir sahen, O. auf eine Weise ausgedehnt, dass sich die Grenzen zwischen Geist und Materie verwischten, und die eine in die andere überschlug. Hiemit stimmt auch ganz gut, was er vom Weltbrand sagt, der die (materielle) Welt „ausbrennen" solle,[1] worunter ebenso gut ein Vernichten als ein Reinigen der Materie von ihren Schlacken verstanden werden kann.

[1] c. Cels. 4, 21; 5, 15.

*Der Abschluss kein definitiver.*

Die Weltvollendung, wie sie das orig. System im Bisherigen uns vorgeführt hat, gälte, sollte man meinen, der Welt schlechthin als deren definitiver Abschluss. Dem ist aber nicht so. O. verwarf, wie uns seine kosmologische Gnosis zeigte,[1] jeden zeitlichen Anfang der Welt, weil in Gott keine Veränderung gedacht werden könne, was doch geschehen würde bei der Vorstellung einer Schöpfung in der Zeit. Konsequent konnte er daher auch kein Ende der Welt annehmen; vielmehr wie er die Lösung des Widerspruchs, dass Gott einerseits von Ewigkeit her als Schöpfer sich offenbaren müsse, und dass anderseits die Welt nach Umfang und Dauer nur endlich sein könne, in der Annahme einer unendlichen Reihe aufeinander folgender endlicher Welten fand, so bezog er denn auch das, was er von dem

[1] s. S. 206.

Ende der Welt sagt, nicht so wohl auf die Welt überhaupt, als auf einen Weltäon, so dass es ebenso viele Weltbrände und Weltenden gäbe, als Aeonen. Seine Idee von der unendlichen Reihe endlicher Welten hat aber O., wie wir ebenfalls sahen, nicht blos motivirt durch die Hinweisung auf den Schöpfer selbst, d. h. durch den metaphysischen Satz, dass so nur und anders nicht das ewige Schaffen Gottes sich in der Zeit auf eine adäquate Weise explizire, sondern auch durch die Hinweisung auf die sittliche Natur der vernünftigen Geschöpfe, d. h. durch den moralischen Satz von der Freiheit, welche auf jeder Stufe die Möglichkeit des sich so oder anders Bestimmens in sich schliesse, auch auf der höchsten also noch die des Fallens (wie auf der niedrigsten die des Aufsteigens), was dann nothwendig auch wieder das Werden einer Materie und materiellen Welt, sowie eine neue Einkörperung der gefallenen Geister zur Folge habe, aber auch schliesslich wieder einen Weltbrand, und so in's Unendliche. „Es ist kein Zweifel, dass nach gewissen Zwischenzeiten Materie wieder entstehe und Körper und die Mannigfaltigkeit einer (materiellen) Welt wieder hergestellt werde, was seinen Grund in der wechselnden Willensrichtung der vernünftigen Wesen hat, die auch nach der vollkommenen Seligkeit bis an's Ende der Dinge (eines Aeons) nach und nach auf niedrigere Stufen wieder herabsinken und zuletzt so viel Böses in sich aufnehmen können, dass sie in's Gegentheil sich verkehren, indem sie ihr ursprüngliches Wesen nicht behalten und die ungetrübte Seligkeit nicht besitzen wollen.“ Ebenfalls wissen wir, dass wenn auch nicht in dieser letzteren Motivirung, doch in der Sache selbst O. sich mit Sätzen der stoischen Philosophie berührte und mehr als wahrscheinlich aus ihr auch seine verwandten Anschauungen entlehnte. Zwar will er es nicht Wort haben; er lässt es sich angelegen sein, zu zeigen, was für ein grosser Unterschied zwischen der stoischen Philosophie und seiner eigenen d. h. der christlichen Ansicht diessfalls bestehe. Nicht blos lehre jene, dass „Alles“ vom Feuer verzehrt werden müsse, „während wir wohl wissen, dass das Immaterielle vom Feuer nicht verzehrt, die vernünftige Seele nicht im Feuer aufge-

Orig. bei Hieronym. ad Avit.

'c. Cels. 4, 71. löst werden kann;"' sondern sie nehme auch eine völlige Identität der Welten an, d. h. eine stete Wiederherstellung der Welt nach jedesmaligem Weltbrand in einen dem frühern gleichen Zustand. „Wir dagegen glauben, dass, wie ein jedes vernünftige Geschöpf von einer Stufe zur andern übergehen und alle nacheinander durchlaufen kann, vorwärts oder rückwärts, je nach dem Gebrauch seines freien Willens, so auch Engel oder Menschen der dermaligen Weltordnung gemäss ihrem sittlichen Verhalten und Werth in einem künftigen Aeon Dämonen, und Dämonen hinwiederum Menschen oder Engel werden können."' Aus solchen und ähnlichen Aeusserungen ergibt sich allerdings, dass O. zwar eine Verschiedenheit der auf einander folgenden Welten setzte, aber nicht im Grossen und Ganzen, sondern nur im Einzelnen und wie er sie sich auch schon innerhalb des gegenwärtigen Weltlaufs' dachte; denn es wird nicht blos die Materie auch nach den grossen Weltabschlüssen, in welchen sie vernichtet wird, bei neuem Abfall der Geister von dem Schöpfer wieder erneuert, sondern es werden auch die Seelen, die dannzumal nach ihrer sittlichen Beschaffenheit in dieselbe Stufe einrücken, welche jetzt die Menschen einnehmen, ähnliche Körper erhalten wie jetzt die unsrigen sind; und so wird es nach allen Seiten hin sein, wie jetzt, in dem künftigen Aeon, in dem auch wieder Engel, Menschen und Dämonen sein werden, um dann zu seiner Zeit wieder einem ähnlichen neuen Platz zu machen.

'de princ. I. 6, 3: u. Hieronym. ad Avit.

's. S. 217 f.

Anderseits aber konnte es sich O. nicht verbergen, dass die Wiederbringung aller Dinge, die Vergeistigung aller Kreatur und deren Vereinigung mit dem absoluten Geist, worein er das Weltende setzt, als das Ende und die Vollendung der Welt überhaupt, nicht eines Weltäons nur, sich denken lasse. „Das All' aus der Zerspaltung wieder zurückzuführen zur Einheit, so dass Gott Alles in Allem sei," das setzt er einmal geradezu als das Endziel der Welt schlechthin „nach Verlauf unzähliger Aeonen."' Auch dessen ist er sich bewusst, dass, wenn auch die ganze Entwicklung des Weltlaufs nur durch die freieste Selbstbestimmung aller vernünftigen Wesen bedingt sei, diese, als die Freiheit logi-

'de princ. IV. 6, 6.

scher Wesen, ihre Richtung doch zuletzt nur zu dem einen Ziele nehmen könne. Diese Anschauung kulminirt bei ihm in dem Begriff des Logos, in dem, wenn auch unter einer dogmatischen Hülle verdeckt, O. seine Ueberzeugung von dem Ziele der vernünftigen Natur und zugleich von dem ihr eingebornen und nie ruhenden Trieb, diess Ziel zu erreichen, am entschiedensten ausdrückt. Wie nahe lag dann aber auch die Aufeinanderfolge der Welten, wobei je die vergehende der jedes Mal entstehenden die Keime liefert, die den Grund ihres Soseins in jener hat und durch sie bedingt und bestimmt ist, zu einer Stufenfolge zu gestalten, — ein Weltgang, parallel dem Vollendungsprozess, den O. den Einzelnen jetzt schon durchlaufen lässt!

So kommt es denn, dass das Weltende bei O. doppelsinnig bald das Ende d. h. den Abschluss eines Weltäons, bald das Ende d. h. die ideale Vollendung der Welt überhaupt bedeutet, je nachdem der Gesichtspunkt ist, von dem er gerade ausgeht und beherrscht wird; oder vielmehr von der einen Anschauung wird er unwillkürlich auf die andere herüber und von dieser wieder hinüber getrieben. Diess Ineinander aber auch auseinander zu halten, sofern doch, was von der Welt überhaupt, dem Ganzen gilt, nicht auch von einem Weltäon, dem Theile gelten kann und umgekehrt, das will ihm nie gelingen, und noch viel weniger, irgendwie zwischen beiden zu vermitteln. Und das eben ist das Unbefriedigende an dem Schluss des Systems, das gewissermassen zu keinem Schlusse kommt.

---

## D. Die h. Schrift und Origenes.

Die h. Schriften der Christen: die beiden Testamente.

Als die h. Schriften der Christen bezeichnet O. selbstverständlich zunächst die Schriften des Neuen Bundes.

Dass aber auch die Schriften des Alten Bundes nicht blos den Juden, sondern auch den Christen, ja ihnen ganz besonders, denen sie durch die Erscheinung J. Christi enthüllt worden, heilige seien und für den christlichen Glauben maassgebend gleich denen des Neuen Bundes, mit denen sie ein Ganzes bilden, diese Ansicht theilt O. mit den andern Kirchenvätern. Und wenn von diesen schon dem gnostischen und insbesondere dem marcionitischen Dualismus gegenüber die Zusammengehörigkeit der alt- und neutestamentlichen Oekonomie bis zu einem Punkte hervorgehoben und geltend gemacht wurde, dass man darüber die Bedeutung der historischen Entwicklung verkannte, so geschah diess doch ganz besonders von ihm. Es war ihm diess um so eher möglich, als er, wie wir sehen werden, in der allegorischen Auslegung ein Mittel besass, den Inhalt des A. T.'s neutestamentlich, überhaupt seinen Ideen mundgerecht zu machen, und ihm nichts ferner lag als eine historische Betrachtungsweise. „Als einen untheilbaren Körper, gleich dem des Paschalammes, welches unzerstückt aufgetragen werden musste, sollen wir die Schrift ansehen und die festen und starken Bänder ihres einheitlichen Organismus weder auflösen, noch zerschneiden.“[1] Alle Schriften des A. und N. Testaments stimmen nach ihm auf's Vollkommenste zusammen, gleich den Saiten einer Harfe oder Cither, aber allerdings nur für den, der sie zu spielen versteht, für den Kenner, den tiefer Blickenden. Unser Alexandriner geht sogar noch einen Schritt

[1] In Joh. 10, 13.

weiter: er schreibt Moses selbst schon und den andern Propheten neutestamentliche Einsicht zu; sie hätten die volle noetische Kenntniss gehabt, sie hätten gewusst, was sie geschrieben, nämlich den tiefern Sinn, aber es verdeckt. Hienach ist der Unterschied zwischen dem A. und N. T., wie ihn O. bestimmt, nur ein formaler; bei vollkommen gleichem Inhalte beider besteht der Vorzug des N. T.'s vor dem Alten nur darin, dass in diesem die Wahrheit verhüllt, in jenem offenbar ist.

Freilich finden sich auch wieder Aeusserungen, nach denen O. auch dem neutestamentlichen Evangelium (d. h. dem geschriebenen N. Testamente) ein ungeschriebenes, rein geistiges, ewiges gegenüber stellt, das unseren geistigeren Zuständen auf einer höheren Daseinsstufe ebenso wesentlich entspreche, wie unserer gegenwärtigen irdischen Entwicklung das geschriebene Wort, welches als eine Vorstufe, „Introduktion" zu jenem zu betrachten sei.[1]

[1] In Joh. 13, 6. s. S. 314.

Die Bestandtheile des A. T.'s zählt er einmal auf nach dem Kanon der Juden;[2] der Bücher sind ihm 22, nach der Zahl der hebräischen Buchstaben; „wie diese 22 Buchstaben in die göttlichen Lehren einführen, die durch diese Schriftzeichen ausgedrückt werden, so leiten jene 22 inspirirten Bücher in die Weisheit Gottes und in die Gnosis des Sein's ein."

[2] Euseb. K. G. 6, 25.

Zwischen diesen kanonischen Büchern des A. T.'s und den Schriften, die später die Apokryphen des A. T.'s genannt wurden, pflegte man in der damaligen christlichen Kirche keinen Unterschied zu machen, da die alexandrinische Uebersetzung, deren sich die Christen, welche des Hebräischen unkundig waren, ausschliesslich bedienten, in den Texten beide neben einander enthielt. Dass nun diese Apokryphen dem A. T. nach dem altjüdischen Kanon nicht angehören, wusste O. wohl, wie aus dem oben genannten Verzeichniss ersichtlich ist. Schon seine Berührungen mit palästinensischen Juden, vor allem aber seine Hexaplen hatten ihm die Abweichungen beider Texte von einander zur Kenntniss bringen müssen. Gleichwohl hinderte ihn diess nicht, diese Apokryphen, die bei den Christen nun einmal im Ansehen „heiliger und gött-

licher“ Bücher standen und sich ihm theilweis durch ihren spekulativen Inhalt empfahlen, selbst auch als heilige anzuerkennen und als Autoritäten für seine Glaubenssätze zu benützen. Am wichtigsten war ihm das Buch der Weisheit für seine Trinitätslehre, wiewohl er selbst sagt, die Autorität desselben werde nicht von Allen angenommen; nächst diesem Buch ist es Jesus Sirach, den er am häufigsten benutzt; nicht selten auch die Bücher der Makkabäer.

Die Bestandtheile derselben.
vrgl. Irenäus l. 1, S. 400 u. 403.

Die den neutestamentlichen Kanon bildenden Schriften anerkennt O. fast sämmtlich; voraus die Evangelientetras.' „Durch Ueberlieferung habe ich über die 4 Evangelien, die allein in der gesammten Kirche Gottes unter dem Himmel einstimmig angenommen werden, erfahren, dass das Evangelium Matthäi, des vormaligen Zöllners und nachherigen Apostels, zuerst geschrieben worden sei, und dass es der Apostel für die Gläubigen aus dem Judenthum in hebräischer Sprache abgefasst habe; das zweite sei das Erangelium Marci, der es so geschrieben, wie es ihm Petrus vorgetragen, der ihn desshalb auch seinen Sohn nennt;' das dritte sei das Evangelium des Lukas, der es für die Heiden geschrieben unter der zustimmenden Autorität des Paulus; das letzte sei das Evangelium des Johannes.“ Obwohl das letzte, meint O., sei es aber doch das erste und vorzüglichste, denn kein anderes habe „so rein und klar“ die Gottheit Christi dargethan.'

I. Petr. 5, 13.

In Joh. 1, 6; Euseb. K. G. 6, 25.

Den 13 Briefen des Paulus fügt er als 14. den Brief an die Hebräer bei, der schon um seiner allegorisirenden Form willen in der alexandrinischen Kirche, in der er wohl auch entstanden ist, von jeher beliebt war. Indem er nämlich den Grundsatz aufstellte, dass nicht sowohl die blosse Abstammung von einem Apostel, als vielmehr die geistige Abstammung oder das dem Geiste eines Apostels Würdige zur Aufnahme in eine Sammlung der apostolischen Schriften befähige, war es ihm ein Leichtes, den Hebräerbrief, der ihm voll paulinischen Geistes schien, trotz der Eigenthümlichkeiten besonders hinsichtlich des Styls, die er nicht verkannte, für apostolisch-paulinisch zu erklären, d. h. für würdig, in den „Apostolus,“ in die Sammlung der apostolischen Briefe des Paulus aufgenommen zu werden. „Die Ausdrucksweise hat

allerdings nichts von der Unbehülflichkeit des Apostels im mündlichen Ausdruck' an sich, vielmehr ist der Brief in der Redefügung ziemlich gut griechisch, wie jeder, der die Verschiedenheiten in der Ausdrucksweise zu beurtheilen versteht, wohl einräumen wird. Dagegen wird jeder, der die apostolischen Schriften aufmerksam liest, ebenso bereitwillig anerkennen, dass die Gedanken dieses Hebräerbriefes bewunderungswürdig seien und denen der einstimmig als apostolisch d. h. paulinisch anerkannten Schriften in nichts nachstehen." '

'II. Cor. 11, 6.

'Euseb. 6, 25.

Von den 7 katholischen Briefen bezweifelt O. nur die Aechtheit des 2. Briefes Petri und des 2. und 3. Briefes Johannis.' „Petrus, auf den die Gemeinde Christi gebaut worden, hat nur Einen allgemein als ächt anerkannten Brief hinterlassen; vielleicht dass er auch den 2. geschrieben hat, denn diess wird noch bezweifelt. Was soll ich von Johannes sagen, der an der Brust Jesu gelegen und uns sein Evangelium hinterlassen hat? Er hat auch die Offenbarung geschrieben; überdem noch einen Brief, doch von geringem Umfang. Vielleicht dass er auch den 2. und 3. geschrieben hat; denn nicht Alle sagen, dass diese beiden Briefe ächt seien. Beide machen indessen nicht 100 Zeilen aus." '

'vrgl. Tertullian S. 790.

ib.

Dass ausser den Schriften, die jetzt zum neutestamentlichen Kanon gehören, auch noch andere in der alten katholischen Kirche „im Umlauf" waren, die auch als heilig und göttlich galten und als Autorität gebraucht wurden, wissen wir schon aus Tertullian; so die Briefe des Klemens und Barnabas und der Hirte des Hermas. Auch O. hat sie hoch gehalten und als Autoritäten angeführt; doch hat er auch wohl, wie z. B. beim Hirten des Hermas, bemerkt, dass diese Schrift nicht allgemein in den Kirchen als göttlich (inspirirt) anerkannt werde;' und wenn er einmal eine Stelle aus ihnen zitirt, fügt er wohl auch bei: „wenn es erlaubt ist."

'In Matth. 14, 21.

Ueber die Pseudepigraphen, z. B. Henoch und die sibyllinischen Weissagungen äussert er sich nicht mit der Zuversicht eines Tertullian.' Er will es zwar nicht haben, dass diese letzteren Erdichtungen der Christen seien, die man der Sibylle in den Mund gelegt, christliche Interpolationen

'vrgl. Tert. S. 790.

Gewicht legen; auf seinem pneumatischen Standpunkt bedurfte O. derselben nicht, sie hatte für ihn nur Werth als Beweismittel für die, die noch draussen standen.

Diese Theopneustie der h. Schriften dehnt O. bis auf das einzelne Wort, bis auf den Buchstaben aus. „Es ziemt sich zu glauben, dass auch nicht ein Jota in der Schrift leer von der Weisheit Gottes sei; denn der mir, dem Menschen, befohlen hat: Du sollst nicht leer vor mir erscheinen, wird noch viel weniger selbst etwas Leeres reden.'... Wenn übrigens nicht an jeder Stelle dem Unkundigen das Uebermenschliche der Gedanken in die Augen fallen will, so darf man sich darüber nicht wundern; denn auch in den Werken der die ganze Welt umfassenden Vorsehung zeigen sich einige auf's Nachdruckvollste als solche, andere dagegen sind so verborgen, dass sie dem Unglauben an den mit unaussprechlicher Kunst und Macht das All' ordnenden Gott Raum zu geben scheinen." ' Doch ist O. des Griechischen allzugut Meister, um annehmen zu können, dass die neutestamentlichen Schriften darum in einem klassischen Griechisch geschrieben wären. So weit geht die Theopneustie nicht. „Wer den Klang, die Zeichen, und die Dinge, wofür die Zeichen stehen, unterscheidet, wird keinen Anstoss an dem Soloecismus dieser Zeichen nehmen, wofern er nur die Dinge, wofür die Zeichen stehen, gut und gesund findet." ' Im Namen Aller habe Paulus es gesagt, dass er den köstlichen Schatz in irdenem Gefäss bewahre. Gerade aber diese schmucklose Form sei nur um so mehr geeignet, den göttlichen Inhalt in's Licht zu setzen.

'Fragm. Philokal.

'de princ. IV, 7.

'In Joh. 4. Fragm.

Selbst der alexandrinischen Uebersetzung des A. T.'s schreibt O. diese Theopneustie zu; und er müht sich ab, in ihren Dunkelheiten und Soloecismen, an die er ängstlich gewissenhaft sich hält, einen mysteriösen Sinn zu finden.

---

Die h. Schrift und die christliche Gnosis.

Dass die Schriften des A. und N. T.'s die Quelle des christlichen Glaubens seien, sagt O. nicht gerade. Dass aber die Wahrheits- und Heilslehren, welche den Inhalt des

christlich kirchlichen Glaubens bilden, nichts aussagen dürfen, was der h. Schrift widerstreite, vielmehr durch Zeugnisse aus derselben zu belegen seien, das sagt er deutlich. Nicht zwar, dass die christlichen Wahrheitslehren nicht auch durch allgemeine Vernunftgründe zu erhärten wären;' wie hätte diess ein O. bestreiten können, der im Christenthum die reinste Offenbarung des göttlichen Logos verehrt und in seinem Werke „über die Prinzipien" einen derartigen Versuch gemacht hat! Aber es genüge diess, sagt derselbe mit der gleichen Entschiedenheit, für den Christen nicht, vielmehr müsse auch noch die Bezeugung durch die göttlichen Schriften hinzukommen. Er selbst hat es auch durchweg so gehalten in seiner berühmten Schrift „über die Prinzipien," in der er seinen Vernunftbeweisen stets die Schriftbeweise parallel gehen lässt.

'de princ. IV. 1, 1.

Wie von dem gemeinen christlichen Glauben, so gilt ihm diess auch von der christlichen Gnosis. Nun wird aber kein Unbefangener zugestehen können, dass der Text der h. Schriften, nach gesunden Grundsätzen ausgelegt, und die Gnosis des O. sich decken. Auch dieser selbst ist sich bewusst, dass die Schrift, „buchstäblich" ausgelegt, zu ganz andern Ergebnissen führe als zu seiner Gnosis. Dass er diese nun gleichwohl in der Schrift fand, diess war ihm nur mit Hülfe der (selbst auch ein wesentliches Stück der Gnosis' bildenden) allegorischen Auslegung und der Annahme eines ihr zu Grunde liegenden geheimen, tieferen, mystischen, auch anagogisch oder tropologisch von ihm genannten Sinnes möglich, welche ihn in ihr das finden liess, was er in ihr suchte und von ihr verlangte. Gemäss dieser Annahme war es ihm ein Leichtes, in der h. Schrift nicht blos ein religiöses, sondern auch ein spekulatives Buch zu sehen; und wenn er von ihr sagt, „der Logos wohne in ihr," dieser ihm aber die höchste Vernunft, der Inbegriff aller Wahrheit war, nicht allein der religiösen, so hiess ihm diess nichts anders als: in der Schrift sei alle Wahrheit aufbewahrt. Nur dass, wie wir schon oben bemerkten, die Aufschlüsse, welche die Schrift gibt, für die Menschen berechnet sind, nicht für die höhern Geister, noch für unsern jenseitigen

'vrgl. Justin I. 1, S. 244.

Zustand, in dem sich dem geschriebenen und zeitlichen Evangelium das rein geistige und ewige substituire.

Die allegorische Auslegung der h. Schrift.

Die allegorische Auslegungsweise sowie die Annahme eines tieferen Schriftsinnes war aber durchaus dem O. nichts Eigenes oder Neues; wir finden sie vor ihm schon bei Klemens und den andern Vätern, und vor diesen bei Philo, dem Begründer der jüdisch-alexandrinischen Gnosis, von dem sie es alle haben. Aber auch Philo ist nicht der Begründer dieser allegorischen Auslegungsweise; schon die griechischen Philosophen verfuhren mit Homer's Gesängen, dieser Bibel der Griechen, wie Philo mit dem A. T., um sich und ihren neuen Ideen den alten Stoff zurecht zu legen; am weitesten haben es hierin bekanntlich die Stoiker getrieben. Bereits als einen Artikel der kirchlichen Glaubenslehre bezeichnet es O. hinsichtlich der h. Schrift, nicht blos, dass sie vom göttlichen Geist geschrieben sei, sondern auch, „dass sie neben dem in die Augen fallenden Sinn noch einen tiefern der Masse verborgenen habe;“ die ganze Kirche, sagt er, sei darin einverstanden, dass das ganze Gesetz geistig zu verstehen sei; nur sei nicht Allen bekannt, worauf das Gesetz hinweise, sondern nur Solchen, denen in Bezug auf Weisheit und Erkenntniss eine besondere Gnade des Geistes zu Theil geworden.'

'proem. 8.

Wenn nun zwar die allegorische Schriftbehandlung des O. nicht ein Neues ist, so ist doch neu die Begründung, die er ihr gab, sowie der Umfang, wiewohl er auch hier theilweise auf den Spuren Philo's ging.

Die Begründung derselben.

Nichts ist interessanter als diese Begründung. Sie zeigt uns den O. einerseits voll Unbefangenheit, — und wie hätte er das nicht bis zu einem gewissen Grade werden sollen, zumal den gebildeten Heiden gegenüber! — anderseits voll Präsumtionen und Voraussetzungen; und als das Resultat dieses Widerstreits erscheint die Annahme eines mehrfachen Schriftsinns und einer allegorischen Auslegung neben der buchstäblichen.

O. kann es sich nämlich nicht verbergen, dass, was besonders auch Häretiker und heidnische Philosophen' hervorgehoben, in den Schriften Vieles vorkomme, das, wenn buch-

's. S. 132.

stäblich verstanden, anthropomorphistisch und somit Gottes unwürdig, sogar indecent sei, Manches auch, was unwahrscheinlich, ja unmöglich, wieder Anderes was ungereimt, ja widersinnig sei. Anthropomorphistisch erscheine z. B. gleich die Schöpfungsgeschichte; indecent so Manches in der Geschichte der Patriarchen, z. B. die Vermischung Loth's mit seinen Töchtern, die zwei Weiber Abraham's, die Schwesterschaft der Weiber Jakob's, die Schwängerung zweier Mägde durch denselben u. s. f.; ungereimt, ja widersinnig sei Manches in dem Gesetz, z. B. das Verbot, Geier zu essen,' „da Niemand, selbst in der grössten Hungersnoth und vom Mangel überwältigt, auf dieses Thier verfiele;" widersinnig das Gebot, dass unbeschnittene acht Tag alte Kinder aus ihrem Stamm ausgerottet werden sollen, denn „wenn überhaupt etwas hierüber, was buchstäblich zu verstehen, gesetzlich bestimmt werden wollte, so hätte das Gebot der Ausrottung die betreffenden Väter oder Erzieher (welche das Kind zu beschneiden unterliessen) treffen müssen;" unmöglich sei das Gebot, einen Bockhirsch zu opfern,' da dieses Thier gar nicht existire; ebenso wenig wisse man davon, dass jemals ein Greif einem Menschen in die Hände gekommen wäre, und doch verbiete der Gesetzgeber,' einen solchen zu essen; unmöglich sei das Gebot, am Sabbath in den Häusern sitzen zu bleiben und nicht von der Stelle zu gehen,' weil kein lebendes Wesen einen ganzen Tag bewegungslos sitzen könne.' Ebenso unwahrscheinlich als unmöglich nach buchstäblichem Verständnisse sei gar Vieles, was man in den Propheten lese; so das, was über den Fürsten von Tyrus von Ezechiel (Cap. 26—28) gesagt sei, das unmöglich je von einem Menschen, der über Tyrus geherrscht, verstanden werden könne; so das, was derselbe Prophet (Cap. 26—32) über Egypten weissage, es werde einst 40 Jahre wüste liegen, dass man von einem Menschen keine Spur mehr finden solle, und vom Kriege verheert werden, bis das Blutbad durch das ganze Land bis an die Kniee reiche; so das, was von Jesaias (Cap. 14) über Nebukadnezar gesagt sei, denn „Nebukadnezar, der Mensch, ist weder vom Himmel gefallen, noch als Morgenstern über der Erde aufgegangen."' Und nicht blos im A., sondern

'Lev. 11, 14.

'Deut. 14, 5.

'Deut. 14, 12; vrgl. Lev. 11, 13.

'Exod. 16, 29.

'de princ. IV, 17; c. Cels. 4, 44.

'de princ. IV, 22.

auch im N. T. fänden sich derartige Bestimmungen und Geschichten. Als eine solche Bestimmung, die buchstäblich verstanden ganz unvernünftig wäre, bezeichnet O. das: Grüsset Niemand auf der Strasse![Luk. 10, 4.] Auch dass Einer auf den rechten Backen geschlagen werde, sei sehr unwahrscheinlich, „weil jeder Schlagende, wofern er nicht einen körperlichen Fehler hat, mit der rechten Hand auf den linken Backen schlägt.“ Es sei ferner unmöglich, dem Evangelium zu Folge das rechte Auge, das Aergerniss verursache, auszureissen; „denn wenn wir auch zugeben, dass Einer am Sehen Aergerniss nehmen kann, wie kann man die Schuld auf das rechte schieben, da beide Augen sehen!“[ib.] Unter den Geschichten, die, wörtlich verstanden, ungereimt, unwahrscheinlich, unmöglich seien, „als geschehen zwar aufgezeichnet sind, aber nicht wörtlich so geschehen sein können,“ hebt O. diejenige hervor, wo der Teufel Jesum auf einen hohen Berg führt, um ihm von da aus die Königreiche der ganzen Welt und ihre Herrlichkeit zu zeigen; „denn welcher Verständige würde nicht den belachen, der meinte, es seien die Reiche der Perser, Inder, Scythen und Parther und wie sie alle heissen, mit dem leiblichen Auge gesehen worden, das nur der Höhe bedurft, um von da aus alles unten liegende Niedrige überschauen zu können?“[de princ. IV, 16.]

Hätte O. die Schrift mit historischem Auge betrachtet, in ihr ein religiöses Geschichtsbuch oder ein geschichtliches Religionsbuch gesehen, so würde er sich die meisten dieser Anstösse ohne Mühe haben zurecht legen können. Nun aber war sie ihm eine Wohnstätte des Logos, ein vom h. Geist diktirtes Buch, in dem nichts stehen kann, was sich nicht mit der höchsten Idee Gottes vereinigen lässt, was nicht die reinste sittliche und religiöse Wahrheit ausdrückt. Es begreift sich daher, wenn er sagt, man sehe sich durch alle diese Stellen, die, buchstäblich verstanden, keinen gotteswürdigen Sinn geben, zu der Annahme, dass unter ihnen tiefere Mysterien verborgen sein müssen, und zur allegorischen Erklärung hingedrängt. Oder „welcher vernünftige Mensch wird z. B. glauben, dass der erste, zweite und dritte Tag, Abend wie Morgen, ohne Sonne, Mond und Sterne geworden

sei? Der erste sogar ohne Himmel? Wer ist ferner so einfältig, dass er glaubte, Gott habe nach Art eines feldbebauenden Menschen ein Paradies in Eden gegen Morgen gepflanzt und einen sichtbaren und geniessbaren Baum des Lebens darein gesetzt, so dass, wer mit körperlichen Zähnen die Frucht desselben kostete, davon das Leben empfinge, und wiederum, es würde der Erkenntniss des Guten und Bösen mächtig, wer von dem Baume der Erkenntniss des Guten und Bösen kostete? Wenn es ferner heisst, Gott habe gegen Abend im Garten gewandelt und Adam habe sich hinter einem Baume versteckt, so wird, glaube ich, Niemand zweifeln, dass hier bildlich unter der Hülle einer scheinbaren nicht äusserlich und leiblich geschehenen Geschichte einige Mysterien angedeutet seien." ' 'de princ. IV,16.

O. sagt daher auch geradezu, es sei die Absicht der die h. Schriften uns schenkenden göttlichen Kraft, dass wir nicht den buchstäblichen Sinn allein auffassen, da der blosse Buchstabe bisweilen nichts Wahres, ja soger Ungereimtes und Unmögliches enthalte, und eben darum sei in die wirkliche Geschichte und in die buchstäblich anwendbare Gesetzgebung Einiges eingewoben.' 'de princ. IV,15. Denn „wenn überall die Anwendbarkeit der Gesetze und der natürliche Zusammenhang der Geschichte so deutlich in die Augen spränge, so würden wir kaum glauben, dass noch in einem anderen Sinn neben dem offen vorliegenden die Schrift gefasst werden könne. Es hat daher der Logos Gottes es so eingerichtet, dass mitten unter das Gesetz und die Geschichte gleichsam einige Aergernisse, Anstösse und Unmöglichkeiten gebracht wurden, damit wir nicht, von dem durchweg Buchstäblichen des Ausdrucks angezogen, am Ende gar von der Heilslehre abfielen, wenn wir nichts Gotteswürdiges in der Schrift fänden, oder doch, von dem Buchstaben festgehalten, nichts Höheres suchten. Aber auch das muss man wissen, dass, wenn es der Hauptzweck ist, den Zusammenhang im Geistigen durch das, was geschehen ist und geschehen soll, darzulegen, der Logos da, wo er Geschehenes vorfand, das sich diesem Mystischen anpassen liess, diess gebrauchte, doch so, dass er den tiefern Sinn vor der Masse verbarg; wo dagegen für die Darstellung des Zu-

sammenhangs dieser übersinnlichen Dinge keine denselben entsprechende äussere Geschichte sich vorfand, die um des geheimeren Sinnes willen schon vorher aufgezeichnet gewesen wäre, da verwob die Schrift auch Ungeschehenes in die Geschichte, sei es, dass es überhaupt unmöglich, oder zwar möglich, aber nicht wirklich war. Und zwar sind bald wenige Ausdrücke eingeflochten, die dem Buchstaben nach nicht wahr sind, bald sind es mehrere." Und wie mit der Geschichte, so sei diess auch hinsichtlich der Gesetzgebung der Fall. „In dieser ist allerdings vieles von selbst Anwendbare und auf die Zeit der Gesetzgebung Passende; bisweilen aber zeigt sich kein anwendbarer Gedanke; ja manchmal wird Unmögliches zum Gesetz gemacht — als Wink für die, die tiefer forschen und nachdenken." Und zwar „nicht nur bei den Schriften vor der Erscheinung Christi hat der Geist dieses veranstaltet, sondern als derselbe Geist und von dem Einen Gott hat er das Gleiche auch bei den Evangelien und den Aposteln gethan; denn auch diese enthalten nicht durchweg unvermischt die Geschichte, sondern auch Eingewobenes, äusserlich nicht Geschehenes." Allerdings „war es ihre Absicht, Wahres zu berichten zugleich im Geistigen wie im äusserlich Wirklichen, wo es ihnen irgend möglich war; wo aber beides sich nicht thun liess, zogen sie das geistig Wahre dem Aeusserlichen vor, so dass sie nicht selten die geistige Wahrheit in einer so zu sagen äussern Lüge bewahrten."

de princ. IV, 15.

de princ. IV, 16.

In Joh. 4.

Die Nothwendigkeit einer allegorischen Auslegung dringt sich übrigens dem O. noch von einer andern, indessen mit der vorigen nahe verwandten Seite auf. Er kann sich nämlich auch das nicht verbergen, dass es in der Schrift und besonders auch in den evangelischen Berichten Differenzen in den verschiedenen Redaktionen, und geradezu Widersprüche gebe. So in den Berichten über Johannes den Täufer, die nicht blos in einzelnen Punkten von einander abweichen, z. B. in der Anführung der Jesaianischen Stelle, in dem Zuruf des Täufers, der hier an das Volk, dort an die Pharisäer gerichtet erscheine, in den Erklärungen desselben über sein Verhältniss zu Jesu, sondern auch in den Zeitangaben über

die Verhaftung des Täufers, die nach den Synoptikern früher, nach Johannes später erfolge, so dass er gleichzeitig frei und als Gefangener erscheine. So in den Angaben über die Versuchungsgeschichte und das erste Auftreten Jesu, denn nach den Synoptikern schliesse sich jene unmittelbar an die Taufe an, dann folge sofort die Reise nach Kapernaum in Galiläa, motivirt durch die Nachricht von der Gefangennehmung des Täufers, während nach Johannes Jesus am sechsten Tag nach der Taufe in Kana gewesen, so dass hiernach der 40-tägige Aufenthalt in der Wüste und die Versuchung gar nicht statt gefunden. O. weiss noch von manchen solcher Widersprüche zu sagen; so versetzen die Synoptiker die Tempelreinigung an den Schluss der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, Johannes an deren Anfang.

Hätte O. die Schrift mit kritischem Auge betrachtet, so würde ihn diess zu einer Evangelienkritik und einer hierauf gegründeten historischen Auffassung des Lebens Jesu geführt haben. Nun aber liegt ihm eine kritische Betrachtung ebenso ferne als schon im Allgemeinen eine historische; vielmehr ist ihm von vornherein ausgemacht, dass die Schrift ebenso wenig Widerspruchsvolles und Unwahres als Gottes Unwürdiges enthalten könne. Wenn daher Aussprüche und Erzählungen sich zu widersprechen scheinen, so müsse man sie so fassen, dass jeder Widerspruch verschwinde. Hiernach ist er geneigt, überall, wo sich in unsern Evangelien auch nur die geringste Verschiedenheit zeigt, sofort auch zwei verschiedene Vorgänge anzunehmen, denn nie, bemerkt er, hätten die h. Berichterstatter dieselben Vorgänge auf verschiedene Weise aufgefasst, oder irgend ein Wort, irgend eine Thatsache ungenau angemerkt.' So, um ein Beispiel anzuführen, erklärt er die beiden Rezensionen des Vaterunsers in Matthäus und Lukas für „zwei verschiedene Gebete, die einige Theile mit einander gemein hätten;" denn abgesehen davon, dass in Vielem Verschiedenheit im Inhalt sei, lasse sich auch der Hergang und Ort, wie er bei Matthäus 5, 1. 2 berichtet sei, nicht mit demjenigen in dem Bericht des Lukas (11, 1) vereinigen.' Wo ihm aber diess nicht ausreicht, da muss man nach ihm die Wahrheit, die es im buchstäblichen Sinne

'In Joh. 6, 18.

'de orat. c. 18.

nicht ist, im geistigen Sinne nehmen; einen andern Ausweg sieht er keinen. Mehr als einmal stellt er das Dilemma, „entweder müsse man annehmen, die Wahrheit der Evangelien liege im Geistigen (d. h. die evangelischen Relationen seien nicht durchweg, und vor Allem da nicht, wo sie sich widersprechen, als Berichte äusserer Geschichte zu nehmen), oder man müsse, da die Differenzen sich sonst nicht lösen lassen, vom Glauben an die Evangelien abstehen, als die nicht wahr wären, nicht in einem göttlichen Geiste geschrieben, nicht in bester Ordnung abgefasst,... oder aber, sofern man es nicht wage, gänzlich den Glauben an den Herrn aufzugeben, müsse man Ein Evangelium auswählen, als dem vor dem andern zu glauben sei."

In Joh. 10, 2.

Auf dem Wege dieser allegorischen Auslegung die Differenzen und Widersprüche besonders in den evangelischen Berichten, z. B. den oben angeführten zwischen den Synoptikern und Johannes in Betreff der Versuchung und dem Auftreten Jesu zu lösen, resp. beseitigen zu dürfen, glaubt O. sich um so mehr berechtigt, als nicht zu verkennen sei, dass der eigentliche Zweck, den die Verfasser der Evangelien bei ihrer Abfassung gehabt, nicht zunächst gewesen sei, eine Geschichte im äusserlichen Sinne des Wortes zu geben, sondern in der äussern Geschichte und in Anlehnung an sie eine innere. Daher hätten die Evangelisten „viele der ausserordentlichen Thaten Jesu, die sie beschrieben, uneigentlich verstanden, sowie anderseits das rein Geistige in Form einer äussern Geschichte gegeben;" ebenso hätten sie, gleichfalls im Interesse einer mystischen Auffassung, „Geschichtliches versetzt und umstellt; was an diesem Ort oder zu dieser Zeit oder auf diese Weise geschehen, erzählt, wie wenn es an einem andern Ort, zu einer andern Zeit oder auf etwas andere Weise geschehen wäre."

In Joh. 10, 4.

Aber auch durch direkte Aussprüche und Beispiele der Schrift findet O. die allegorische Auslegung an die Hand gegeben; z. B. durch 1 Cor. 10, 1 ff.; Gal. 4, 21 ff.; Ephes. 5, 31 f.; Hebr. 12, 22. Jesus selbst und die Apostel seien also in der allegorischen Deutung des A. T.'s vorangegangen. Auch auf das Wort Pauli II Cor. 3, 5. 6 beruft sich O.;

dem wenn der Apostel sage, der Buchstabe tödte, der Geist aber mache lebendig, so verstehe er unter dem Buchstaben, der tödte, die sinnliche, buchstäbliche Auslegung der Schriften, unter dem Geist aber, der lebendig mache, die noetische, geistige, allegorische.' Selbst in dem, was man über „die verschiedenen Erscheinungsformen Jesu"' lese, liege eine Beziehung „auf die Natur des göttlichen Wortes," das sich der Masse nicht auf gleiche Weise zeige wie denen, die im Stande seien, ihm auf den hohen Berg zu folgen; „jenen, die unten am Berg stehen bleiben, hat diess Wort weder Gestalt noch Schöne, es dünkt sie schlechter als Worte von Menschen, und allerdings kann man sagen, dass die Reden der Philosophen einen grösseren Schein und Glanz haben, als das Wort Gottes, wie es der Masse geprediget wird, das selbst eine thörichte Predigt zu sein scheint; eine göttlichere Gestalt aber hat es denen, die Macht empfangen haben, ihm in die Höhe nachzufolgen."'

'c. Cels. 4, 70; 7, 20.
's. S. 112; 276.
'c. Cels. 6, 77.

Im Bisherigen hat O. die Begründung der allegorischen Auslegung der Schrift aus der Beschaffenheit dieser letztern selbst hergenommen; er bleibt aber dabei nicht stehen; er gibt auch eine Begründung, die er aus der Natur des Menschen schöpft, wobei er offenbar von der Voraussetzung ausgeht, dass die Schrift als ein Heilsbuch für alle Menschen in ihrer Grundbeschaffenheit auch der Natur des Menschen entsprechen müsse. Nun bestehe der Mensch aus Leib, Seele und Geist; demgemäss „hat auch die vom göttlichen Haushalt dem Menschen verliehene Schrift einen dreifachen Sinn: einen leiblichen, einen seelischen oder moralischen, einen geistigen oder mystischen."'

'de princ. IV, 11.

Ihr Werth.

Wir haben es den O. schon oben aussprechen hören, wie die allegorische Auslegung und die ihr zu Grunde liegende Annahme eines geheimen Sinnes allein im Stande sei, den Glauben an die durchgängige Gotteswürdigkeit und Unfehlbarkeit der h. Schriften zu retten, der bei einer buchstäblichen Auffassung derselben Schiffbruch leiden müsse. Ein ander Mal bezeichnet er die Verirrung, der eine buchstäbliche Auffassung ausgesetzt sei und vor welcher eine allegorische Schriftbehandlungsweise allein bewahre, als eine

dreifache; neben dem Unglauben nennt er noch die Häresie und die fleischliche Gottesauffassung. „So haben die Verhärteten und Unwissenden unter denen aus der Beschneidung an unsern Erlöser nicht geglaubt, weil sie dem Buchstaben der von ihm handelnden Prophetien folgen zu sollen meinten und nun im eigentlichen und sinnlichen Sinne in seiner Erscheinung nichts von dem verwirklicht sahen, was von ihm geweissagt war, vielmehr haben sie ihn als Einen, der sich widerrechtlich für Christus ausgegeben, gekreuzigt. Die Häretiker (die Marcioniten) dagegen, wenn sie Stellen lasen, die Gott Zorn, Reue oder ähnliche Eigenschaften beilegen, wie Jer. 15, 14; Exod. 20, 5; 1 Kön. 15, 11; Jes. 45, 7; Am. 3, 6; Mich. 1, 20; 1 Sam. 18, 10 und tausend ähnliche, (die sie buchstäblich nahmen) verfielen darauf, die göttlichen Schriften dem Demiurg zuzuschreiben, dem die Juden dienen, und zwischen diesem, der nicht vollkommen und nicht gut sei, und dem vollkommenen Gott, der nicht der Weltschöpfer sei und den zu verkünden der Erlöser gekommen, zu scheiden. Wenn nun zwar die Einfältigeren unter denen, welche der Kirche anzugehören sich rühmen, keinen Gott annehmen, der über dem Weltschöpfer steht, woran sie ganz recht thun, so legen sie diesem doch (eben wieder in Folge ihrer buchstäblichen Auffassung der betreffenden Schriftstellen) Eigenschaften bei, wie man sie auch dem rohesten und ungerechtesten Menschen nicht zuschreibt.“ ' Selbst zur Unsittlichkeit könne solch' eine buchstäbliche Schriftauffassung verleiten. Oder „wer wird nicht unterwiesen werden, der Ueppigkeit zu fröhnen, und die Hurerei für nichts zu achten, wenn er liest, wie Judas bei einer Hure einkehrt und wie die Patriarchen zu gleicher Zeit mehrere Weiber hatten?“ O. wird nicht müde, das Hemmende, ja Gefährliche einer fleischlichen Auffassung darzustellen. So sagt er von den Opfergesetzen des Alten Bundes, wenn sie nicht in einem andern Sinn genommen würden, als der Buchstabe laute, so brächten sie, in der Kirche vorgelesen, mehr Hemmung und Störung der christlichen Religion als Erbauung. ' „Die (mosaischen) Gesetze buchstäblich genommen, müsste ich in der That erröthen, dass Gott solche Gesetze gegeben; feiner und

' de princ. IV, 8.

' Hom. in Levit. 5, 1.

vernünftiger erschienen mir noch die Gesetze der Menschen, z. B. der Römer, oder Athener."

Indessen spricht O. der buchstäblichen Auffassung doch nicht allen Werth ab, wenigstens nicht für die grosse Masse, die sich zur geistigen Deutung nicht zu erheben vermöge.' 'c. Cels. 1, 18. Aber freilich, was er unter buchstäblicher Auffassung versteht, ist auch darnach; sie ist nämlich nichts weniger, als das, was man heut zu Tage grammatisch-historische Interpretation nennt, wovon er nicht eine Ahnung hat, vielmehr nur das reine Haften am nackten Buchstaben. Seltsam! Selbst dem blossen Vernehmen von Worten der Schrift schreibt O. Kraft zu, so superstitiös ist wieder dieser Mann, der anderseits so spirituell sein will. In seinen Homilien über das Buch Josua, wo er auf die Vertheilung des Landes Palästina und die Grenzbestimmungen zu reden kommt, schliesst er, nachdem er alles diess in seiner Weise allegorisch mystisch gedeutet: allerdings bringe das geistige Verstehen und Deuten dieser Bestimmungen und was hierüber gesagt sei, die höchste Frucht; aber auch schon das blosse Anhören solcher biblischen Lektionen sei nicht ohne Werth und Segen. „Wie die Zaubersprüche eine gewisse, ihnen einwohnende Kraft haben, und der Bezauberte, auch wenn er nichts davon versteht, doch gemäss der den Worten einwohnenden Kraft eine Wirkung verspürt, sei es zum Schaden, sei es zur Heilung des Körpers oder der Seele, so und noch viel mächtiger als derartige Zaubersprüche wirken die Bezeichnungen und Namen in der h. Schrift. Es sind nämlich in uns einige Kräfte, deren bessere durch diese heiligen Buchstaben und Namen wie durch Zaubersprüche, mit denen sie in einer gewissen Verwandtschaft stehen, genährt, und so kräftiger werden zu unserer Förderung; während die feindseligen und schlechten derselben von diesen Zaubermitteln Gottes besiegt und wie eingeschläfert werden, — ähnlich einer durch Zaubermittel eingeschläferten Schlange oder sonst einem giftigen Gethier." Und diess geschehe, mögen wir auch kein klares Bewusstsein darum haben; es sei ähnlich wie man von dem Zungenredenden lese 1 Cor. 14, 14. Anders aber könne es nicht sein, denn alle Schrift von Gott eingegeben sei

nütze; wäre sie diess nicht, so wäre sie nicht von Gott eingegeben.'

'Hom. 20 in Jos. c. 15.

In der Regel kennt O. nur den pneumatischen Sinn und den Buchstaben. Wenn er aber die Analogie mit dem Menschen hervorhebt, den er in Leib, Seele und Geist theilt, spricht er auch noch von einer psychischen Erklärung, die er auch die moralische nennt und in die Mitte zwischen jene beiden stellt. So wahr nun ist, dass, wie er sagt, „die meisten gewöhnlichen Erklärungen, die der Menge zusagen, diesen Charakter haben," so gewiss überhaupt Inhalt und Zweck der h. Schriften vornämlich ein moralischer ist, so wenig hat doch O. diese Erklärungsart cultivirt; er hat sie nicht einmal von den andern recht zu scheiden gewusst, mit deren einer oder andern er sie meist vermischt. Wenigstens ist das Beispiel, das er hiefür anführt, 1 Cor. 9, 9,' nicht glücklich gewählt; wie es denn auch anderswo' von ihm als Muster allegorischer Auslegung citirt wird.

'de princ. IV, 12.

'c. Cels. 4, 49.

Den Werth der drei Auslegungsarten zusammenstellend sagt er einmal: „Der Schlichtere mag sich erbauen am Fleische der Schrift, so wollen wir die buchstäbliche Auffassung nennen; der schon etwas Fortgeschrittene an ihrer Seele; der Vollkommene aber, 1 Cor. 2, 6, an dem geistigen Gesetz, das ein Schattenbild der dereinstigen Güter enthält."'

'de princ. IV, 11.

Ihr Inhalt.

Fragen wir nun nach dem Inhalt, den O. seiner allegorischen Auslegung der h. Schriften gibt, oder was er als den pneumatischen Sinn derselben, als „die Merkmale ihres wahren Verständnisses" bezeichnet, so spricht er sich hierüber also aus: „Zunächst, das müssen wir festhalten, ging allerdings die Absicht des durch das uranfänglich bei Gott seiende Wort die Diener der Wahrheit, Propheten und Apostel erleuchtenden Geistes in erster Linie auf die (Mittheilung der) unaussprechlichen Mysterien, welche sich auf die Angelegenheiten der Menschen beziehen, — unter Menschen verstehe ich aber die Seelen, so lange sie im Leibe sind —, damit der Belehrungsfähige, indem er forscht und in die Tiefen des im Buchstaben liegenden Sinnes eingeht, den Heilswillen Gottes nach seinem ganzen Umfange kennen lerne. Da aber die Seelen nicht anders Vollkommenheit erlangen können, als

nur durch die volle und klare Wahrheit über Gott, so setzte diess nothwendig die Lehre von Gott und seinem Eingebornen voraus, und zwar: welcher Natur dieser sei, in welchem Sinne er Gottes Sohn sei, welches die Ursachen seien, dass er bis zum menschlichen Fleische sich herabgelassen und in Allem den Menschen angenommen habe; was ferner die Wirkung hievon, und auf wen sie sich erstrecke und auf wie lange. Nothwendig musste auch von den andern, mit uns verwandten vernünftigen Wesen, den göttlicheren, wie den aus ihrem seligen Stande gefallenen, sowie über die Ursachen dieses Falles Aufschluss in der göttlichen Offenbarung gegeben sein; ebenso über die Verschiedenheit der Seelen und woher diese Verschiedenheit komme; ferner was die Welt sei und warum und wie sie entstanden; endlich woher diess viele Böse auf der Erde und ob es nicht allein auf der Erde, sondern auch anderswo sei." Das alles habe man wissen müssen, habe aber „der Geist, der die Seelen der heiligen Diener der Wahrheit erleuchtete, um derer willen, welche die Mühe der Erforschung solcher Geheimnisse nicht auf sich nehmen können, in Ausdrücke gehüllt, welche anscheinend sich auf die sichtbare Welt beziehen." Man sieht: was O. der pneumatisch-allegorischen Schriftbehandlung als Prinzipien vorhält und was er von ihr verlangt, dass sie in der Schrift suchen und finden müsse, wenn sie nicht irre gehen wolle, das ist nichts anderes als seine Gnosis in ihrem ganzen Umfange, zunächst allerdings seine anthropologische und soteriologische, dann aber auch seine theologische, christologische, angelo- und dämonologische, kosmologische und eschatologische. Ja, gerade die transzendenten Parthien sind es, die der tiefere Sinn der Schrift, besonders des A. T.'s sein sollen, auf dessen Darlegung er überall ausgeht. Desshalb ist ihm auch nur diejenige Deutung der alttestamentlichen Typen eine vollständige, die sich nicht begnügt, sie auf die evangelische Geschichte zu beziehen, sondern auch hinaufweist zu den obern, ewigen Verhältnissen der Dinge. Was anderes ist diess aber, als die reinste subjektive Willkür, die ihre Lieblingsideen überall in den Text hineinlegt, auch wo er

de princ. IV, 14.

nicht im Entferntesten dazu berechtigt, und so ein leeres Spiel mit ihm treibt!

Ihr Umfang.

So willkürlich in ihrem Inhalt, so maasslos in ihrem Umfang ist diese allegorische Deutung. Zwar hat O. selbst die Frage, wo in den h. Schriften die allegorische Erklärung ein Recht habe, sich geltend zu machen, wo sie anhebe und wo sie ende, schon durch deren Begründung gewissermaassen beantwortet. Offenbar nämlich hat er sie nur innerhalb gewisser Grenzen zulassen wollen, wenn er darauf hingewiesen hat, dass sie da einzutreten habe, wo der Text buchstäblich gefasst entweder Gottes Unwürdiges oder Widersprechendes enthalte. Auch erklärt er, dass er auch das Recht der buchstäblichen und geschichtlichen Auffassung anerkenne. „Damit Niemand glaube, ich meine, dass Nichts (in den evangelischen Berichten) Geschichte sei, weil Einiges nicht Geschichte ist, und dass kein Gesetz dem Wortsinne nach beobachtet sein wolle, weil Einiges dem Buchstaben nach ungereimt oder unmöglich ist, oder dass, was von dem Heiland geschrieben steht, nicht auch buchstäblich wahr sei, so muss ich sagen, dass mir ausser Zweifel ist, dass von Manchem die geschichtliche Auffassung Wahrheit habe. So wurde Abraham wirklich in der Doppelhöhle zu Hebron begraben, auch Isaak und Jakob und je eine Frau von jedem derselben; Sichem wurde dem Joseph zum Erbe gegeben und Jerusalem ist die Hauptstadt von Judäa. Und so ist noch unzähliges Andere (historisch) wahr. Denn des geschichtlich Wahren ist weit mehr, als des eingewobenen blos Geistigen.“ Näher zugesehen ist aber doch des von O. als rein geschichtlich im A. und N. Testament Anerkannten verhältnissmässig sehr wenig, viel weniger, als selbst die schärfste Kritik unserer Tage finden kann. Er ist nun einmal von der Sucht zu allegorisiren so eingenommen, dass er es nicht blos da thut, wo die buchstäbliche Auslegung ihm keinen guten, Gottes würdigen Sinn an die Hand geben will, sondern auch da, wo sie einen wahrhaft guten, ja den einzig guten Sinn gibt. Ueber seinem Allegorisiren hat er allen Sinn für geschichtliche Wahrheit, für jede gesunde Auslegung verloren. Auch prinzipiell hat er die Schranken, die er sich gesetzt, durchbrochen. Wenn er nämlich

de princ. IV, 19.

von der h. Schrift sagt, dass sie einen dreifachen Sinn habe, entsprechend der dreifachen Natur des Menschen, und somit eine dreifache Auslegung zulasse, so ist demgemäss die mystisch-allegorische Ausdeutung nicht blos da in ihrem Recht, wo die buchstäbliche Erklärung kein Recht hat, sondern überall; und wenn wir unsern Vater auch nicht streng beim Wort nehmen dürfen, weil sonst die buchstäbliche Erklärung auch überall anwendbar wäre, was er doch sonst nicht gelten lassen will, so ist doch so viel gewiss, dass thatsächlich vor der allegorischen die buchstäbliche ganz in Hintergrund tritt. So zieht sich denn auch nach O. durch das ganze A. T. ein geheimer mystischer Sinn, der durch allegorische Auslegung zu ermitteln ist, — durch seine Geschichten, seine Gesetze, besonders seine Ceremonialgesetze, selbst durch seine Prophetien. Auch das N. T. deutet noch auf höhere Wahrheiten, deren Schatten es erst enthält, und gibt, wenn auch nicht in dem Umfang wie das A., der mystischen Erklärung Raum.

Proben von ihr.

Wir lassen nun einige Proben von dieser allegorischen Auslegung folgen. Sie beginnt gleich mit den ersten Blättern der h. Schrift, „welche anscheinend eine Beschreibung geben von der sichtbaren Schöpfung, von der Erschaffung des Menschen und wie aus ihm nach und nach in Folge der Fortpflanzung das Menschengeschlecht entstand," während doch alles diess nur Bild sei.ʹ Was 1 Mos. 6, 2 von den Kindern Gottes stehe, welche die Töchter der Menschen zu Weibern genommen hätten, bedeute die Seelen, die nach diesem menschlich körperlichen Leben, das tropologisch die Töchter der Menschen genannt werde, ein Verlangen gehabt hätten.ʹ Dessgleichen was über Israel und die ihm näher oder ferner stehenden Völker gesagt sei, enthalte als höhere Wahrheit, die unter dieser Hülle verborgen sei, „eine Geschichte der Seelen und ihrer verschiedenen Geschlechter und Stämme."ʹ Denn „wenn Paulus von einem Israel nach dem Fleische spricht (1 Cor. 10, 18), so gibt es also ein Israel nach dem Geist; und wenn er einen Unterschied macht zwischen dem (äusserlichen) Juden und dem im Verborgenen (Röm. 2, 28), so ist daraus zu entnehmen, dass, wie es ein

ʹde princ. IV, 14.

ʹc. Cels. 5, 55.

ʹde princ. IV, 23.

leibliches Geschlecht von Juden gibt, es ebenso ein Volk von Juden im Verborgenen gebe, deren Seelen ihre edle Abkunft nach unerforschlichen Gründen bewahrt haben;'.... und wenn er von einem himmlischen Jerusalem spricht (Gal. 4, 26) und von einer Stadt des lebendigen Gottes (Heb. 12, 22), so ist mithin Alles, was von Jerusalem und den Städten Judäa's gesagt ist, sofern wir anders Paulus als Sprecher Gottes und der Weisheit hören, von der himmlischen Stadt und dem ganzen Raum, der die Städte der heiligen Erde (d. h. der himmlischen s. S. 226.) umfasst, zu verstehen;'.... und dem entsprechend ist, was von den einzelnen (Heiden-)Völkern und ihren Wohnsitzen gesagt ist, auf die Seelen und ihre verschiedenen Herbergen zu beziehen." ' In diesem Sinn und Geist deutet O. konsequent, ohne bei jeder Stelle zu bemerken, ob sie nur so oder ob sie zugleich auch buchstäblich und äusserlich historisch zu verstehen sei, Alles, was im A. T. über Israel und die Völker, mit denen es in Berührung kam, geschrieben ist. So die Abstammung der Israeliten von den Familienhäuptern und dieser von den Patriarchen und dieser von dem Einen Adam, die ihm in verhüllter Darstellung eine Genealogie der Geister-Israeliten ist, deren Typus die leiblichen waren, bis hinauf zu dem einen Geister-Stammvater, Christus, „der unmittelbar auf den absoluten Gott und Vater folgt, und gerade so Vater jeder Seele ist, wie Adam der Vater aller Menschen." ' So den Hinabzug der 70 Seelen nach Egypten, und „wie sie dort sich mehren wie die Sterne des Himmels, aber auch, weil nicht alle von ihnen Lichter der Welt sind, denn nicht alle aus Israel sind Israel, wie der unzählige Sand des Meeres," der ihm die Herabkunft (der bessern) Seelen in diese Welt bedeutet, von Gott zugelassen zur Erleuchtung der Uebrigen und zu ihrer Besserung.' So was erzählt wird von der Abführung nach Babylon, „und wie an diesem Orte Einige ganz erniedriget und zu Sklaven gemacht, Andere aber an den Orten ihrer Gefangenschaft hochgestellt und berühmt wurden, so dass sie Macht und Ansehen erlangten und der Regierung der Völker vorstanden."' So die Weissagungen über Egypten, Babylon, Tyrus, Sidon und die andern Völker, die nicht blos von diesen leiblichen

'de princ. IV, 21.
'de princ. IV, 22.
'ib. IV, 23.
'de princ. IV, 21.
'de princ. IV, 23. 24.
'de princ. IV, 23.

Völkern zu verstehen seien, sondern noch in einem andern Sinne; „wie es nämlich ein himmlisches Jerusalem und Judäa gibt und somit ohne Zweifel auch ein Volk, das darin wohnt und Jsrael heisst, so ist wohl möglich, dass es auch Räume gebe, die an jenes Judäa grenzen und mit den Namen Egypten, Babylon, Tyrus, Sidon benannt werden, und die Fürsten dieser Räume und die Seelen, die etwa daselbst wohnen, Egypter, Babylonier, Tyrier, Sydonier heissen;' und da auch dort ein Verkehr zwischen den Einen und Anderen zu denken ist, so mag, was wir von einer Gefangenschaft der Jsraeliten unter jenen Völkern lesen, ebenfalls in diesem Sinne zu deuten sein, dass nämlich die Seelen von ihren besseren und höhern Sitzen — von Judäa — nach Egypten oder Babylonien herabsanken." ' Aehnlich deutet er mit Hinweisung auf Psl. 90, 4: Tausend Jahre sind vor dir wie der gestrige Tag, das, was von den Sabbaten, Neumonden, Jahresfesten, Jubeljahren im A. T. geschrieben ist, als Aeonen-Sabbate, Welt-Jubeljahre u. s. f.' Es passt ihm diess ganz zu seiner Idee von den unendlich vielen Weltäonen.

's. S. 355.

'de princ. IV, 22.

'de orat. c. 27.

Das ist ihm die rechte geistige Auslegung des A. T.'s; „sie zeigt, welchen himmlischen Gegenständen die Juden im Fleisch zum Bild und Schattenriss dienten, und von welchen künftigen Gütern das Gesetz der Schatten war." '

'ib. IV, 13.

Fast so reich an solchen allegorischen Auslegungen ist seine Erklärung des N. T.'s, zunächst der Evangelien. So deutet er im Vaterunser, in der 3. Bitte, den Himmel auf Christus, die Erde auf die Kirche; „denn welcher Thron ist des Vaters so würdig als Christus? und welcher Fussschemel als die Kirche?" ' Wo er auf das Wort des Herrn: „Ich bin nur gesandt zu den verlornen Schafen vom Hause Israel" (Matth. 15, 24) zu reden kommt, sagt er: „ich verstehe das nicht wie die geistesarmen Ebioniten, die ihren Namen von der geistigen Armuth haben, denn das hebräische ebion heisst arm, so dass ich annähme, Christus wäre vornämlich zu den fleischlichen Israeliten gekommen; denn nicht sind die Kinder des Fleisches darum auch Kinder Gottes (Röm. 9, 8)." ' Das ist ganz in jenem gnostischen Geist, den wir so eben haben kennen lernen. Anderes ist von ihm mehr in symbolisch-

'de orat. c. 26.

'de princ. ib. 22. vrgl. S. 110.

mystischem Sinne aufgefasst und gedeutet. Wo er von den verschiedenen Berichten in den Evangelien über Johannes den Täufer spricht, hebt er unter Anderem auch das hervor, dass dieser nach dem 1. Evangelium sage, er sei nicht würdig, dem Herrn die Schuhe nachzutragen, nach Markus, ihm die Schuhriemen aufzulösen. Nun sei aber beides nicht das Gleiche; „folglich' muss, da keiner der Evangelisten irrt oder lügt, Johannes Beides zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenem Sinne gesagt haben; denn die Evangelisten haben sich über dieselbe Sache nicht auf verschiedene Weise ausgedrückt.“ Und nun gibt er an, was der mystische Sinn der verschiedenen Ausdrücke des Täufers sei. „Es ist allerdings etwas Grosses, die Schuhe des Herrn zu tragen; ein Grosses ist es aber auch, zu seinem leiblichen Sein, wozu er sich erniedrigte, sich zu bücken, um ihn in dem Bild seiner Niedrigkeit zu beschauen und jede Dunkelheit in dem Mysterium seiner Menschwerdung, gleichsam den Schuhriemen seiner Füsse zu lösen. Was aber die Stelle von den Schuhen betrifft, die gewiss auch einen mystischen Sinn hat, so glaube ich, dass der eine der Schuhe die Menschwerdung, da der Sohn Gottes Fleisch und Gebein annimmt, bedeute, der andere aber das Hinabsteigen in den Hades, wo immer dieser sein mag, und die Fahrt in's Gefängniss im Geist, (wovon Psl. 16, 10 und 1. Petr. 3, 18—20 handle). Wer also so, wie es würdig ist, die Gründe von diesen beiden Herablassungen auseinandersetzen kann, der ist würdig, das Band der Schuhe Jesu zu lösen, ein solcher bückt sich im Geist und steigt mit dem in den Hades hinabgestiegenen hinab und beugt sich vom Himmel und von den Geheimnissen der Gottheit Christi hinab zu seiner Erscheinung bei uns, als er den Menschen anschuhte. Der aber den Menschen anschuhte, hat auch den Todten angeschuht; denn dazu ist Jesus gestorben und auferstanden; dazu hat er den todten wie den lebenden (Menschen) angeschuht, d. h. den auf Erden und den im Hades, dass er ein Herr wäre über Todte wie über Lebende. Wer nun würdig das Band solcher Schuhe gelöst, der soll in gleicher Würdigkeit diese Schuhe nicht liegen lassen, sondern sie aufnehmen und tragen, indem er innerlich in sich das Er-

s. S. 359.

kannte bewegt." [1] In ähnlichem Geiste hat er die Beschreibung des Einzugs des Herrn in Jerusalem ausgedeutet. Jesus ist der Logos Gottes, der in die Seele einzieht, welche Jerusalem genannt wird; er reitet auf der von den Jüngern losgebundenen Eselin, das ist, auf dem einfachen Buchstaben des A. T.'s, der von den beiden es lösenden Jüngern erklärt wird; es sind aber zwei Jünger, d. h. die rechte Erklärung des A. T.'s ist eine zwiefache: eine moralische die eine, welche das Geschriebene für die religiös sittliche Pflege der Seele verwendet, die mystische die andere, welche das dereinstige Gute und Wahre durch das im Schatten Enthaltene darstellt. Er reitet aber auch noch auf dem Eselsfüllen, das ist, auf dem N. T., denn in beiden findet man den uns läuternden und alle kaufenden und verkaufenden Gedanken in uns vertreibenden Logos der Wahrheit. Allein aber kommt er nicht nach Jerusalem, zu der Seele, auch nicht etwa nur mit Wenigen: denn Vieles muss in uns dem Logos voraufgehen, der uns vollenden soll, und gar Vieles ihm folgen, Alles aber ihn loben und preisen und seinen Schmuck und seine Kleider ihm unterbreiten, damit (auch) das, auf dem er sitzt, die Erde nicht berühre, sintemal es den trägt, der vom Himmel herabgekommen." [2] In diesen Ausdeutungen ist O. unerschöpflich. So sollen die, wie man im Ev. Johannis 2, 6 lese, zwei bis drei Maass enthaltenden Reinigungskrüge der Juden andeuten, „dass die Juden gereinigt werden durch die Lehre der Schrift, welche bald zwei Maasse, d. h. den psychischen und den pneumatischen Sinn, bald drei Maasse enthält, indem einige Stellen zu den beiden genannten auch noch einen leiblichen Sinn haben, der zu erbauen fähig ist." Nicht ohne Grund aber lese man von sechs Krügen zur Reinigung, „da diese Welt, in der man gereinigt werden soll, in sechs Tagen, d. h. in einer vollen Zahl gereinigt worden ist." [3]

[1] In Joh. 6, 18.

[2] In Joh. 10, 18.

[3] de princ. IV. 1, 12.

Doch genug an diesen Proben, die noch zu den weitaus besseren dieser Schrifterklärung gehören; denn andere sind wahrhaft ungeniessbar. O. meint mit solchen allegorischen Erklärungen etwas absonderlich Tiefes zu geben; den im Acker verborgenen Schatz bezieht er hierauf. Er weiss zwar wohl, dass Andere anders hierüber urtheilen; von Celsus sagt er

geradezu, derselbe erkläre solche allegorische Auslegungen für gewaltsame Verdrehungen des eigentlichen Sinnes.' Allein er kann es nun einmal nicht ertragen, dass man die h. Schriften der Juden und Christen „für so einfältig und idiotisch" halte wie die heidnischen Philosophen thun, die so thun, weil sie sie blos im Wortverstande nehmen; er glaubt mindestens ein eben solches Recht dazu zu haben wie die griechischen Philosophen zu den allegorischen Deutungen ihrer mythologischen Sagen.' Er lässt sich daher nicht irre machen; er erklärt die Kunst solcher Deutung geradezu für eine Gnadengabe des h. Geistes,' die Gabe der Weisheit und Einsicht, welche den Sinn der h. Schrift erst vollkommen eröffne.

'c. Cels. 4, 87.

'c. Cels. 4, 17.

'vrgl. Justin, I. 1, S. 245.

Ganz anders freilich lautet das Urtheil, das der Neuplatoniker Porphir darüber fällt. „Auf einer gewissen Seite, sagt dieser Philosoph,' ist man nun einmal nicht geneigt, die Ungereimtheiten der jüdischen Schriften anzuerkennen; man verfällt daher auf Auslegungen, die übel zusammen hängen und zu dem eigentlichen Inhalt gar nicht passen; denn was Moses ganz offen und einfach gesagt, das geben sie für Mysterien aus und vergöttern es als Aussprüche voll verborgener Geheimnisse, — ein Dunst, durch den sie die gesunde Urtheilskraft der Seele verblenden. Es ist diese verkehrte Richtung an einem Manne besonders hervorgetreten, mit dem ich in meiner frühesten Jugend Umgang gehabt habe, und der damals mit vielem Beifall lehrte, wie auch jetzt noch die zahlreichen Schriften, die er hinterlassen, grossen Beifall finden." ' Man kann dieses Urtheil in der That nicht ungerecht nennen, sobald man sich nur die Mühe gibt, die exegetischen Schriften O.'s auch nur einigermassen zu durchgehen. Die Vernachlässigung der grammatisch-historischen Interpretationsweise, die fast allen Kirchenvätern mehr oder weniger eigen ist, doch ihm in unbestreitbar höherm Grade als irgend einem andern, und die ihren Ursprung einestheils in einem falschen Spiritualismus hat, der durchweg geistig sein will und es doch nicht auf die rechte Weise ist, dem daher auch der einfache sittliche Sinn, die historische Betrachtungsweise zu ordinär ist, anderntheils in der überschwenglichen Ansicht von der

'S. S. 35.

'Euseb. 6, 19.

Schrift, in der nichts Menschliches, nichts Poetisches, nichts Historisches anerkannt wird, sondern nur reinste Offenbarung göttlicher Wahrheiten (im alexandrinischen Sinn), diese Richtung, sagen wir, hat sich aber auch an keinem so sehr gerächt als an unserm O., dessen so zahlreiche exegetische Schriften, so weit es sich um die Erforschung des Textes handelt, also für eine gesunde wissenschaftliche Schrifterklärung völlig werthlos sind, wie interessant sie auch in mancher andern Hinsicht sein mögen.

---

Die exegetischen Arbeiten des O.: Scholien; Homilien; Commentare.

Wir haben es oben schon (S. 40) gesagt, dass O. den Anspruch darauf machen kann, der erste in der Reihe der Schriftausleger zu sein; denn es hat vor ihm kein kirchlicher Schriftsteller, wenigstens keiner in diesem Umfange, die h. Schriften zu einem besondern Gegenstand der Auslegung gemacht.

Seine Schriftauslegung, mit der seine literarische Thätigkeit begann und schloss, erstreckte sich fast über das ganze alte und neue Testament; im Alten sind es nur die Bücher Ruth, Koheleth und Esther, im Neuen das Ev. Marci, der 2. Br. Cor., die Briefe des Petrus, Johannes, Jakobus, Judas und die Apokalypse, die er nicht ausgelegt hat. Doch war seine Absicht, sich über die sämmtlichen h. Schriften mit seiner Exegese zu verbreiten.

Dreifacher Art sind diese exegetischen Arbeiten: sie bestehen theils in Scholien, kurzen Erläuterungen schwieriger Stellen, meist Randglossen; theils in eigentlichen Commentaren; theils in Homilien. In der einen oder der andern dieser Formen (mehrere in allen dreien zugleich oder doch in zweien) hat er die h. Schriften erklärt.

Von diesen exegetischen Werken ist wenig auf uns gekommen, wenigstens wenig im Verhältniss zu dem Verlorenen; doch ist auch diess Wenige seinem Umfange nach noch immer sehr viel: es nimmt in der Benediktiner Ausgabe der Werke des O. drei Folianten ein.

Von den Scholien besitzen wir überaus wenig und diess Wenige ist zweifelhaft.

Von den Homilien, in denen er fast sämmtliche Bücher des alten und auch einige des neuen Testamentes behandelte, und die theils von ihm selbst sorgsam ausgearbeitet und aufgeschrieben, theils seinen homiletischen Vorträgen von Abschreibern nachgeschrieben wurden, haben wir, so weit sie noch erhalten sind, fast nur lateinische Uebersetzungen, die meisten durch Rufinus, einige durch Hieronymus; so 17 Homilien über Genesis, 13 über Exodus, über den Leviticus 16, über Numeri 28, Josua 26, Richter 9, über Jesajas 9, über Ezechiel 14, über Lukas 39. Diese Uebersetzungen sind von verschiedenem, die meisten von zweifelhaftem Werthe, da die Uebersetzer sich nicht streng an das Original hielten, sondern, von dogmatischem Interesse geleitet, änderten, kürzten oder mehrten. Die einzigen griechisch uns erhaltenen Homilien sind 19 über den Jeremias; aber diese gehören nicht zu denen, die O. selber aufzeichnete.

Wichtiger als die Scholien und Homilien sind die Commentare, die O. ebenfalls sehr zahlreich verfasst hat, die aber fast alle entweder bis auf wenige Fragmente verloren gegangen, oder nur in lateinischen, ungenauen Uebersetzungen, wie z. B. der Commentar über den Brief an die Römer, den Rufin in verkürzter Gestalt bearbeitet hat, uns überliefert sind. Nur von den so wichtigen Commentaren über Johannes und Matthäus ist noch ein gut Theil im griechischen Urtext auf uns gekommen: von dem erstern[1] neun Tomen (1, 2, 6, 10, 13, 19, 20, 28, 32) nebst einigen Bruchstücken, von dem letztern, der 25 Tomen umfasste, das zweite Drittheil (das 10.—17. Buch), das zugleich noch mit dem letzten Drittheil in einer alten lateinischen Uebersetzung vorhanden ist.

[1] s. S. 41.

Diese Leistungen des O. auf dem Gebiete der Schriftauslegung zu charakterisiren bleibt uns wenig mehr zu sagen übrig. Wir haben es schon erklärt, wie ganz seine Auslegung im Dienste seiner Gnosis steht und wie er diese durch die Hülfe der allegorischen Interpretation herauszufinden weiss. Nichts desto weniger hat man ihn auch schon als den Begründer der grammatisch-historischen Interpretation bezeichnet und sich nicht begnügt mit seinem Verdienst, die Bahn

der Schriftauslegung gebrochen zu haben. Allerdings fasst er in seiner Exegese auch die einzelnen Worte in's Auge und sucht ihre Bedeutung zu ermitteln. Aber es fehlt ihm das erste Erforderniss eines Exegeten wenigstens für das A. T. und darum mittelbar auch für das Neue, eine gründliche Kenntniss des Hebräischen, dessen äussere Wortformen er nur kannte; — ein Mangel, der sich weder durch die Hülfe der griechischen Uebersetzungen, noch durch Nachfragen bei gelehrten Juden decken liess. Daher presst er nicht selten die Worte bis in's Kleinliche. Besonders liebt er es, weil er das Gesetz des Parallelismus der Satzglieder bei den Hebräern nicht kennt, in den Synonymen verschiedene Bedeutungen herauszusuchen; so z. B. in den von Jesu ausgesagten Bezeichnungen: A und O, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende. Noch lächerlicher ist es, wenn er in völliger Verkennung des Geistes und der Form der hebräischen Poesie poetische Wendungen und Ergüsse dogmatisch verwerthet, z. B. die Meinung, dass Sonne, Mond und Gestirne vernünftige Wesen mit freiem Willen seien, exegetisch begründet durch die Psalmstelle (Psl. 148, 3): „Lobet ihn, Sonne, Mond und Sterne."[1] Dazu kommt, dass er nur an die einzelnen Worte und Sätze sich hält, selten den Zusammenhang und Gedankenfortschritt beachtet, was eben darin seinen Grund hat, dass ihm die Wahrheit des Schriftwortes jenseits des eigentlichen Sinnes, in der uneigentlichen und allegorischen Auffassung liegt; „denn die Schrift ist das Fleisch des Lammes (2 Mos. 12, 8), welches nicht roh genossen werden darf." Auch ist seine Auslegung von dogmatischen und paränetischen Exkursen überwuchert. Dagegen kann man, zumal wenn man jene Zeiten bedenkt und dass er ohne die neuern Hülfsmittel, ohne Wörterbücher und Konkordanzen zu arbeiten hatte, seine ausserordentliche Bibelkenntniss nicht genug anerkennen, die es ihm möglich macht, zu beurtheilen, wie selten oder oft ein Wort in dieser oder jener Bedeutung vorkomme, und überall zahlreiche Parallelstellen anzuführen.

[1] de orat. c. 7.

Die kritisch-alttestament-lichen Arbeiten des O.:

Die Christen der ersten und auch noch der späteren Jahrhunderte und ihre Lehrer, die des Hebräischen meist un-

die Hexaplen und Tetraplen.

kundig waren, bedienten sich für das A. T. statt des hebräischen Originaltextes der alexandrinischen Uebersetzung, die sie für ebenso inspirirt und göttlich erklärten wie den Urtext, der sie daher eine gleiche Autorität zuerkannten' und mit deren Text sie polemisch, apologetisch und dogmatisch operirten.

'vrgl. Justin, I. 1. S. 247; Tertullian, I. 1, S. 197.

Nun ist aber der Textbestand dieser Septuaginta nicht blos ein sehr corrumpirter, sondern die Uebersetzung selbst gibt den hebräischen Text nicht immer, in den einen Büchern mehr, in den andern weniger genau wieder, und dazu war die Textform der Exemplare der Christen eine in christlichem Interesse mannigfach interpolirte, was in den Kontroversen mit den Christen die Gelehrteren unter den Juden zu bemerken nicht unterliessen. Sie bestritten die Zuverlässigkeit dieser Texte.

Der einfachste, kürzeste und sicherste Weg wäre nun für die Christen gewesen, unmittelbar auf den Urtext des A. T.'s zurückzugehen. Aber dazu war jene Zeit noch lange nicht angethan, welcher aller kritisch-philologisch-historische Sinn abging. Dazu kam im Besondern noch theils die Schwierigkeit, das Hebräische zu erlernen, theils die Präsumtion der Christen für die alexandrinische Uebersetzung in der Textform, die in den Kirchen recipirt war. Diess ging so weit, dass selbst ein O. meinte, der hebräische Grundtext sei da, wo es im Interesse des Judenthums gegenüber dem Christenthum sei, corrumpirt.'

'vrgl. Justin S. 248.

Ganz aber sich diesen Anforderungen entziehen — wie hätte das ein O. können! Es war offenbar in Folge derselben, dass er das Hebräische erlernte, wenn auch allerdings lange nicht in dem Umfange, der nöthig gewesen wäre, wenn er die Absicht gehabt hätte, das A. T. in seinem Urtexte gründlich verstehen zu lernen und auszulegen und darnach die Uebersetzungen zu berichtigen.

Eine weitere Folge war dann das grosse Unternehmen der Hexapla, mit welchem O. vielleicht seine exegetisch literarische Thätigkeit begonnen hat.' Einmal die Septuaginta als gleichberechtigt mit dem hebräischen Urtext angenommen, um nicht zu sagen, als noch vollständiger denn dieser letztere „von den Juden corrumpirte," war es um so unerlässlicher,

's. S. 40.

theils einen gereinigten Text zu gewinnen, theils sich des Verhältnisses dieser Uebersetzung, und zwar in der kirchlichen Textform, zu dem hebräischen Text bewusst zu werden. Weder das Eine noch das Andere war möglich ohne Vergleichung der verschiedenen Septuaginta-Handschriften mit einander, und noch viel weniger ohne Vergleichung mit dem hebräischen Text.

Dass der Zweck, den O. mit den Hexaplen hatte, zunächst kein anderer war, als der, sich über die vorhandenen Abweichungen die nöthige Gewissheit zu verschaffen, ohne welche die Auslegung nicht gegen den Widerspruch jüdischer oder heterodoxer Gegner geschützt werden konnte, sagt er selbst. Er habe, bemerkt er im Brief an Julius Afrikanus,[1] dieses vergleichende Septuagintawerk unternommen, theils um den kirchlichen Septuagintatext vertheidigen zu können, ohne sich doch dem Vorwurf der Unwissenheit von Seiten der Gegner aussetzen zu müssen, theils um in den Streitunterredungen mit den Juden sich nicht solcher Stücke zu bedienen, die in deren Septuagintatext sich nicht fänden. Wenn nun allerdings diese Arbeit persönlichen Zwecken und Bedürfnissen dienen sollte, so war sie weiterhin doch auch für die christlichen Lehrer überhaupt bestimmt, die durch sie erfahren sollten, wo die Septuaginta mit dem hebräischen Text übereinstimme, und wo sie abweiche.

Die Hexaplen waren also eine Zusammenstellung der Septuaginta mit dem hebräischen Grundtext, und, als exegetische Beihülfe für das Verständniss, mit einigen andern Versionen: nämlich denen des Aquila, eines jüdischen Proselyten aus Sinope, zur Zeit Hadrian's, der eine mehr als wortgetreue, eine auf's stärkste hebraisirende Uebersetzung geliefert; des Theodotion, eines Ebioniten aus Ephesus, der, etwa 50 Jahre später, unter der Regierung des Commodus eine Ueberarbeitung der alexandrinischen Uebersetzung unternahm, indem er sie stellenweise, wo sie vom Hebräischen abwich, berichtigte und nur das Buch Daniel neu übertrug; des Symmachus, ebenfalls eines Ebioniten, samaritischer Abstammung, der später als Theodotion eine dritte vollständige Uebersetzung lieferte. Noch gab es damals drei andere Uebersetzungen,

[1] c. 5.

die O. ebenfalls benützte; sie scheinen aber nicht das ganze A. T. umfasst zu haben, so weit die aufgefundenen Fragmente es erkennen lassen. O. nannte sie nur die fünfte, sechste und siebente, da er ihre Verfasser nicht kannte; die eine hatte er (auf seiner ersten Reise nach Cäsarea, zur Zeit des Caracalla) zu Jericho in einem Fasse, die andere (auf der Reise nach Achaja) zu Nikopolis bei Actium aufgefunden; wann und wo die dritte, wissen wir nicht.

Die Zusammenstellung war aber diese: Zuerst setzte O. den hebräischen Text hebräisch, dann mit griechischen Buchstaben, stichenweise, d. h. in Verse abgetheilt, worauf er nebenan die Uebersetzungen von Aquila und Symmachus folgen liess, die dem hebräischen Text am nächsten sich hielten. Nun kam die Septuaginta, auf diese Theodotion, der von der Septuaginta sehr abhängig ist, dann die fünfte, sechste und siebente Version, wo sie vorlagen. Sie bildeten also den Schluss; in der Mitte aber stand die Septuaginta, „als die getreueste Uebersetzung, nach der, wie Euseb. 6, 16 sagt, die Uebersetzungen auf den beiden Seiten berichtiget werden könnten.“ Wo die Septuagintatexte von einander abwichen, gab er dem Texte den Vorzug, der durch die andern Uebersetzungen bestätigt ward. Was das Verhältniss der Septuaginta zur hebräischen Grundschrift betraf, so bezeichnete er mit Obelen (÷) das, was im Hebräischen nicht stand, sondern nur in den Septuagintaexemplaren der Christen, mit Asterisken (⁜) hinwiederum dasjenige, was hier fehlte, dort aber stand, und nun von ihm — meist nach Theodotions Uebersetzung, und wenn diese es nicht hatte, nach Aquila, seltener nach Symmachus — eingerückt wurde.' Auf diese Weise wollte O. anzeigen, wo die alex. Uebersetzung mehr oder weniger gebe als der hebräische Text. Diess war „der eigentliche Zweck der Hexaplen und ihrer kritischen Zeichen, und jene vorläufige Feststellung des Septuagintatextes bildete nur die Vorstufe dazu.“ Dass das Werk, wie man so gerne glauben möchte, die Berichtigung der Sept.-Uebersetzung auf Grund einer Vergleichung mit dem hebräischen Urtext und den andern Uebersetzungen zum Zweck gehabt hätte, kann man nicht sagen; dafür war O. des Hebräischen zu wenig

'ad Afrik. 4.

mächtig, von seiner Präsumtion für die Septuaginta, die er in ihrer Urgestalt für unverbesserlich, für ein Werk göttlicher Eingebung hielt, nicht zu reden. Nicht einmal auf eine kritische Revision des Septuagintatextes hatte er es abgesehen, da er im Allgemeinen die Textform in den Kirchen für die reine hielt. Indirekte dagegen hat er durch eine solche Zusammenstellung, die eine nach damaligen Maassen riesige Arbeit war, für das Eine wie für das Andere vorgearbeitet.

Hexapla wurde das Werk genannt, weil es überall mindestens 6 Columnen enthielt; ausser dem hebräischen Text in 2 Columnen, hebräisch und griechisch, die 4 Uebersetzungen von Aquila, Symmachus, der Septuaginta und Theodotion; wo noch die Columnen der neu aufgefundenen Uebersetzungen (die sich nicht über das ganze A. T. erstreckten) hinzukommen, diese Theile der Zusammenstellung nannte man Octapla. Der Name Enneapla, wie man doch auch erwarten sollte, kommt nie vor.

Einen Auszug aus den Hexaplen, eine Vereinfachung aus denselben gab O. in den Tetraplen, die nur die Septuaginta mit den andern 3 Hauptübersetzungen enthielten.

Das Autographon der Hexaplen, die, mindestens 50 sehr starke Bücherrollen, wegen dieses ihres Umfangs wohl schwerlich abgeschrieben wurden, ist spurlos verschwunden; ebenso das der Tetraplen. Sie wurden indessen, so lange sie zugänglich waren, fleissig benützt und mehr oder weniger excerpirt. Auf diese Weise haben sich bedeutende Ueberreste des Werks in einigen Septuagintahandschriften, theils in Scholiensammlungen und in den Werken der Kirchenväter, sowie in alten und ältern Uebersetzungen erhalten. Indem man nun diese Reste sammelte und zusammen stellte, hat man ein Bild von den Hexaplen zu geben versucht. So der gelehrte Benediktiner Bernard de Montfaucon, Paris 1713.

---

Der Brief an J. Afrikanus.

Sein hexaplarisches Werk hatte O., wir wiederholen es, unternommen, um sich über das Verhältniss der Septuaginta zur hebräischen Grundschrift bis in's Einzelnste hinaus zu

## E. Charakteristik des Origenes.

O. eine geistige Natur.

Eine durch und durch geistig angelegte und auf's Geistige gerichtete Natur und Persönlichkeit tritt uns in O. entgegen. Grundzug seines Wesens war ein mächtiger Trieb nach Erkenntniss, der Sache auf den Grund zu gehen, hinter der Erscheinungswelt das Wesen derselben zu erfassen. Die vielfachen Reisen, die er gemacht, hat er zum Theil geradezu unternommen, um seinen geistigen Horizont zu erweitern, alle aber in dieser Richtung benutzt; er sagt es selbst, er habe „viele Länder der Erde durchwandert und allenthalben die Männer aufgesucht, von denen er sich eine geistige Ausbeute versprochen." Er hatte aber auch, wie uns die Worte zeigen, die wir aus seiner Schrift „über die Prinzipien" unserer Biographie als Motto vorgesetzt haben, das schöne Vertrauen, dass die Wahrheit, auf die der Geist angelegt sei, der schliessliche Lohn eines redlichen Suchens sein werde. Dieser geistigen Natur und Richtung, die in ihm schon als Kind hervorbrach, ist er bis in sein höchstes Alter, bis zu seinem Tode treu geblieben.

c. Cels. 6, 24.

Seine geistige Auffassung des Christenthums als Gnosis.

In dieser geistigen Weise ist es denn auch, dass er das Christenthum aufzufassen sich bestrebte. Hiezu fand er sich noch ganz besonders durch sein katechetisches Amt, das ihn in Verbindung mit philosophisch gebildeten Heiden brachte, bestimmt. Das Christenthum sollte um nichts schlechter oder weniger geistig sein als die Philosophien der Heiden, ja es sollte dieselben auch in geistiger Hinsicht überragen, wenn es nur recht verstanden und aufgefasst würde; es sollten die verächtlichen Urtheile der Heiden über dieses Christenthum als eine ungeistige, nur auf die Bedürfnisse des gemeinen Volks berechnete Religion in ihr Nichts aufgelöst werden. In

dieser geistigen Auffassung des Christenthums bildet er einen bewussten Gegensatz zu dem Realismus, Anthropomorphismus, Materialismus, der in den weitesten Kreisen herrschte und selbst in der alexandrinischen Kirche unter dem gemeineren Volke seine zahlreichen Anhänger hatte. Man vergleiche nur seine Polemik gegen die Lehren von der Körperlichkeit Gottes und der Seele, von dem sinnlichen Straffeuer, der Hölle und drgl. Dieser geistigen Tendenz gehört es auch an, dass er in den einzelnen Glaubensartikeln dem blossen Credo eine rationelle Begründung substituirt, dass er die einzelnen Punkte in einen innern Zusammenhang zu bringen, dass er ein Ganzes zu geben den wissenschaftlichen Versuch macht.

Die edle sittliche Persönlichkeit des O.

Mit der geistigen Höhe dieser Persönlichkeit geht die sittliche Hand in Hand. Mit einer ungetheilten Hochachtung kann man das ganze Leben dieses Mannes verfolgen. Das Christenthum ist ihm nicht blos Gegenstand seiner höchsten geistigen Beschäftigung, seiner wissenschaftlichen Arbeit; es ist ihm ebenso sehr auch Aufgabe seines praktischen Lebens; er lebt ebenso für dasselbe und in demselben, wie er es geistig durchdenkt. Der Greis hat noch denselben Zeugenmuth wie der angehende Jüngling. Hochgeschätzt von seinen Freunden als ein Stern erster Grösse und ein Gegenstand ihrer wahrhaften Verehrung blieb er selbst doch jederzeit bescheiden und anspruchslos; aber auch verkannt und verfolgt wurde er nie bitter, auch gegen seine heftigsten Feinde noch persönlich mild, Gott das Gericht anheimstellend. Seinen Ansichten und Ueberzeugungen ist er getreu geblieben; dass sie eine Wandlung erfahren hätten, ist gänzlich unbegründet; sie wurden von ihm nicht vor seiner vollen geistigen Reife veröffentlicht, sie waren vielmehr das Produkt derselben; sie bedurften daher auch keiner spätern Retraktationen. Das aber ist gewiss, dass ihn seine Erfahrungen vorsichtig und behutsam machten, je älter er wurde.

Das sind die Grundzüge des Mannes, wie sie in unverwüstlicher Herrlichkeit immer und überall an seinem Bilde hervorbrechen. Hiezu kommen nun aber allerdings noch gnostische und aszetische Eigenthümlichkeiten und Einseitigkeiten, welche seiner Physiognomie das bestimmtere Gepräge geben.

Die einseitige Richtung seiner Gnosis.

Das Geistige, Pneumatische, die Erkenntniss, Gnosis war zwar Ideal und Ziel, worauf das Streben und die Lebensarbeit des O. gerichtet war, das Element, in dem er lebte. Aber mit diesem „Geistigen" verband er nicht immer die reinsten Begriffe; es schlug ihm unversehens in den Gegensatz von natürlich und wirklich, diesseitig und gegenwärtig um, und je mehr es sich ihm hierin bewegte, um so geistiger erschien es ihm.

Nicht blos spirituell, sondern transzendent muss man daher den Charakter der origenistischen Gnosis nennen. Man darf nur einen Blick in seine Schrift „über die Prinzipien" thun, um sofort zu bemerken, dass hier von den jenseitigen Dingen, von denen, die sowohl vor dieser gegenwärtigen Welt gewesen, als nach ihr sein sollen, weit mehr die Rede ist, als von dieser gegenwärtigen, realen Welt selbst, die ihm, die Welt des Abfalls, in sich selbst weder ihren letzten Grund noch ihr letztes Ziel hat, nur Straf- und Reinigungsort für die gefallenen Geister ist; und ebenso weit mehr von dem, was über dem Menschen und jenseits desselben sein soll, von den Engeln, Dämonen, den abgeschiedenen Seelen, als von dem Menschen selbst. Es wird auch geradezu und ausdrücklich als ein vornehmstes Stück der Gnosis diese Kenntniss der jenseitigen Dinge und Zustände, sowie der verschiedenen Ordnungen und Stufen der überirdischen Geister, der guten wie der bösen, der Engel wie der Dämonen von ihm bezeichnet, — „allerdings ein hohes und geheimnissvolles Gebiet, das aber Jesus Christus, der Alles diess vollkommen durchschaute, einigen Wenigen mitgetheilt hat." [1] Eben auch sein Jesus Christus trägt diesen transzendenten Charakter; es ist nicht der wirkliche und wahrhaftige, d. h. der geschichtliche Mensch Jesus, den er zum Kern und Stern seiner Christologie und seines Christenthums überhaupt macht, sondern der Logos Christus, dieses Gebilde der alexandrinischen Metaphysik, und demgemäss ist ihm auch das 4. Evangelium normirend nicht blos für die Auffassung der andern Evangelienschriften, sondern auch für alle Schriften des neuen, ja selbst des alten Testaments.

[1] c. Cels. 3, 37.

Wenn heutzutage Bildung und Kritik dahin geführt haben,

in dem eigentlichen und wahren Christenthum, d. h. demjenigen Jesu selbst, gereinigt von allen den Uebertünchungen, mit denen das Originalbild zugedeckt ward, den Ausdruck einer ebenso tiefen und innigen als einfachen und wahren Gottes- und Menschenliebe, eine Religiosität und Sittlichkeit zu erkennen, die eben, weil so ächt menschlich, darum auch allgemein menschlich zu werden Kraft und Beruf habe, so steht wie die Kirche überhaupt so besonders O. auf einem ganz andern Standpunkt, das Christenthum anzuschauen. Es ist ihm so wenig blos einfachste, menschlichste Religion oder Moral, dass er vielmehr darin die Enthüllung der verborgensten Weisheit sucht und findet; was übrigens allerdings nur seinen Anschauungen von der Person des Religionsstifters, von Jesus Christus als dem Logos-Gott entspricht. Als ein Hauptstück dieser verborgensten, nun aber geoffenbarten Weisheit gilt ihm die Geister-Kunde, und die Gnosis ist es eben, die diesen Schatz zu heben versteht; „das ist die starke Speise des Apostels, und die das verstehen, das sind die Vollkommenen.“ So spricht sich O. mit Emphase aus. In der That aber, wenn man diese sog. „höhern“ Wahrheiten, z. B. die Dämonenlehre, mit der er glaubt in die Nacht des heidnischen Wesens hineinzuleuchten, in's Auge fasst, was zeigt sich da anders als Aberglaube gegen Aberglaube!

Fast möchte es scheinen, als wäre für O. geistig nicht blos gleichbedeutend mit transzendent, sondern geradezu mit unnatürlich; wenigstens verirrt sich nich selten so weit seine Gnosis, zumal in ihrem Verhältniss zu den h. Schriften als deren allegorische Interpretation. Das Einfache, das was *Sache* des gesunden Sinnes, des natürlichen Menschenverstandes, des ungekünstelten sittlichen Gefühls ist, diess Unmittelbarste wird man bei O. selbst da, wo man glauben sollte, es könne nicht umgangen werden, schwer finden. Es ist immer etwas Apartes, Höheres, Geheimnissvolles, worauf er Jagd macht; — gewiss eine ungesunde, unnatürliche und unwahre Geistesrichtung! Durch diesen Hang wird er dahin gebracht, in reinen Nebenpunkten, Kleinigkeiten, Zufälligkeiten Geheimnisse von höchster Bedeutung zu suchen, eigentliche Aufgaben für die Gnosis. Es ist ein abschreckendes Beispiel, wie

ein Mann, der sonst so viel Geist und Tiefsinn hat, wenn er sich in eine Richtung verrannt, fast läppisch werden kann.

Das ist die Kehrseite der origenistischen Spiritualität und Gnosis. Sie mag eine Entschuldigung finden in der allgemeinen Richtung der Zeit auf das Transzendente in religiösen Dingen. Wenn es nun freilich schon an und für sich ein Missliches ist, Punkte, die dem unmittelbarsten Bewusstsein am entferntesten liegen, über die sich also am leichtesten phantasiren lässt, in den Vordergrund zu rücken, um wie viel misslicher und bedenklicher wird das, wenn es an jedwedem Korrektiv, wenn es an allen Bedingungen einer naturgemässen Weltbetrachtung, einer gesunden Schriftauslegung fehlt! Und hierin liegt vielleicht noch die grössere Entschuldigung für O. Nur bei dem damaligen Stande der Naturwissenschaften, der Astronomie, der Philologie und Kritik konnten einem Manne, dem es mit der Wahrheit und Erkenntniss und der Aneignung aller Erkenntnissmittel ein rechter Ernst war, solche transzendenten Phantasien über die jenseitigen Regionen und Stationen und deren Insassen und solche geistig sein sollende in der That aber ganz unnatürliche und absurde Erklärungen der h. Schriften, wie wir sie bei ihm angetroffen haben, möglich sein.

Mit diesem Transzendentalismus im Theoretischen hängt im Praktischen die Aszese zusammen. Nicht Verschönerung, Veredlung, Kultur der Wirklichkeit, in der wir leben, unseres gegenwärtigen Daseins auch nach seiner äusserlichen und sinnlichen Seite, das für ein mehr oder weniger fremdes angesehen wird, sondern Entsinnlichung ist das sittliche Ideal des O. „Wir Christen sind der Ansicht, dass man das in die Sinne fallende, das nur Zeitliche und Sichtbare verachten müsse.“ [c. Cels. 3, 56.] Diess Verachten des Sinnlichen ist ihm geradezu der praktische Weg zur Erfassung des Uebersinnlichen. So sehr ist er ein Verächter des Sinnlichen und aller sinnlichen Schönheit auch in der reinsten Bedeutung des Wortes, so ganz will er pneumatisch sein, dass er geradezu den Ausspruch thut, es gebe keine sinnliche Schönheit, das Fleisch, der Körper sei der Schönheit im eigentlichen Sinne nicht fähig, es sei vielmehr ganz Hässlichkeit. [de orat. c. 17.]

Die ächt geistigen wie sittlichen Ideen und Interessen dieser Gnosis.

Die Kehrseite, aber allerdings nur die Kehrseite der origenistischen Spiritualität und Gnosis ist diese Transzendenz und Unnatur, nicht ihr Kern. Wer bis zu diesem dringt, findet reale Ideen geistiger und sittlicher Art, von denen diese Gnosis beherrscht wird. Es ist das Interesse der Theodicee, das wir als eine derselben und zwar als eine der leitenden bezeichnen müssen, d. h. das Interesse, nicht blos Gott selbst gotteswürdig, wahrhaft geistig zu fassen, sondern auch die Welt als eine Darstellung und Bethätigung der göttlichen Eigenschaften, insbesondere der Güte und Gerechtigkeit. Das andere Hauptinteresse, das er immer und überall geltend macht, ist ihm das der Freiheit der vernünftigen Wesen, zunächst der Menschen, als der Bedingung aller Sittlichkeit, alles Verdienstes wie aller Schuld. Selbst die Fehler seiner Gnosis, gerade auch der transzendente Charakter, sind zum Theil mit hervorgerufen durch diese Interessen. Ausgehend von dem Anblick der Unvollkommenheiten dieser empirischen Welt und der Verschiedenheit in den äussern und innern Existenzen, sowie von der Voraussetzung, dass diess nicht zufällig, sondern nur in der Autonomie der vernünftigen Wesen begründet, d. h. ihr Verdienst oder ihre Schuld und ein Verhängniss Gottes, d. h. eine Wirkung der göttlichen Güte und Gerechtigkeit sein könne, sieht er sich auf eine jenseitige Welt hingewiesen, in der sie ihren Schlüssel und ihre Erklärung finden sollen. Anders glaubt er die Freiheit und Autonomie des Menschen, anders die Güte und Gerechtigkeit Gottes nicht retten zu können; — als ob so das Welträthsel gelöst, nicht vielmehr nur tiefer hinaufgerückt und unlösbarer geworden wäre!

Die schiefen Konsequenzen.

Die Schwankungen und Widersprüche.

Spekulativ angesehen lässt sich seine Gnosis als einen Versuch bezeichnen, Idee und Wirklichkeit in ein solches Verhältniss zu setzen, dass sie sich auf eine befriedigende Weise gegen einander ausgleichen. Seine transzendente Richtung hat ihn aber an einer glücklichen Lösung dieser Aufgabe gehindert; er hat die beiden Momente nicht in einander gebracht, sondern jedes in seinem Fürsichsein und in zeitlicher Entfernung von dem andern gehalten, so dass die eigentliche Wirklichkeit immer nur als Abfall von der Idee er-

scheint, und die Versöhnung in ein Jenseits dieser Wirklichkeit, vorn oder hinten, verlegt wird. Indessen ist doch der Geist des O. so kräftig, dass er zuweilen nicht umhin kann, auch das andere Moment zu seinem Rechte kommen zu lassen; dann erscheint der Leib, die Materie, die empirische Welt nicht mehr nur wie ein Abfall, sondern als eine Vermittlung des Geistes mit sich selbst; aber es hat diess keinen durchschlagenden Charakter. Die Zweideutigkeiten, die sich unzweifelhaft im System des O. finden, haben hierin zum Theil ihren Grund. Solche Schwankungen, beziehungsweise Widersprüche haben wir kennen lernen im Verhältniss des Sohnes zum Vater, das ein subordinirtes und doch wieder ein gleich ewiges sein soll, in der Auffassung der Materie und Körperlichkeit, in der bald trichotomisch, bald dichotomisch bestimmten Psychologie, endlich in der Eschatologie, die ein Ende und dann wieder keines setzt.

Das Verhältniss des O. zur Kirche; die Gnosis und die Pistis der Kirche.

Dass übrigens dieses spirituell gefasste Christenthum nicht dasjenige der Massen in den Kirchen sei, dessen war sich O. nur allzugut bewusst. Er nahm daher ein zwiefaches Christenthum an, ein exoterisches und ein esoterisches. Nicht dass das eine ein anderes sein sollte als das andere; sie sollten sich vielmehr zu einander verhalten wie Schale und Kern, wie Aeusseres und Inneres, Leib und Seele, Buchstabe und Geist. Schon in der Person J. Christi erkennt er diess Verhältniss; die äussere, die leibliche, historische Erscheinung desselben ist ihm der exoterische, der Logos in dieser äussern Erscheinung der esoterische Christus; ganz ähnlich findet er es in den h. Schriften, deren Buchstabe dem Fleisch Christi entspreche, sowie der im Buchstaben verborgene Geist dem Logos Christus. Auf diese Weise kommt er dann auch zu dem guten Rechte seiner Gnosis, das er so nicht blos subjectiv, durch die Hinweisung auf die verschiedenen geistigen Standpunkte und Auffassungsweisen der Menschen, sondern auch objectiv durch die Offenbarungsweise des für Alle sorgenden Gottes zu begründen meint. So viel ist gewiss, dass manche Zweideutigkeit, mancher scheinbare Widerspruch in den Aeusserungen des O. eine Ausgleichung findet, sobald man nur im Auge behält, von welchem Standpunkte aus oder

an welchen Kreis von Hörern oder Lesern er gerade schrieb oder sprach. Wenn er aber glaubte, seine Gnosis so auch objectiv begründet zu haben, so war das eine Täuschung; es gibt nur Ein Christenthum, wie es auch nur Ein richtiges Verständniss desselben gibt, das geschichtliche, und was dieses nicht ist, oder darüber hinaus, das ist Zuthat philosophischer oder dogmatischer Phantasie und Fiction. Und ebenfalls eine Täuschung war es, wenn er meinte, sich so vor Verdächtigungen oder Verketzerungen sichern zu können, so sehr er sich auch hütete, für seine oft so eigenthümlichen Ansichten, von denen er sich nicht verhehlen konnte, dass sie bei der Masse der Kirchlichgläubigen wie bei gewissen Kirchenvorstehern nicht die günstigste Aufnahme finden würden, dieselbe Autorität wie für die kirchlichen Glaubenssätze in Anspruch zu nehmen, vielmehr ebenso bescheiden als vorsichtig nicht müde wird zu erklären, sie wollten nichts anderes sein als Privatmeinungen. Ohnehin war er einsichtig genug, um zu wissen, dass auf dem geistigen Gebiet die Autorität nur in der Wahrheit der Sache selbst liegen kann, die sich durch sich selbst Geltung verschaffen und Bahn brechen muss. Nichtsdestoweniger hat er seine schmerzlichen Erfahrungen machen müssen.' Er fand sich sogar veranlasst, „Briefe an den römischen Bischof Fabian, gest. 250,' und an viele andere Bischöfe, seine Rechtgläubigkeit betreffend, zu schreiben." ' Leider sind diese Briefe nicht auf uns gekommen, und wir wissen somit nicht, wogegen und wie er sich vertheidigte. Bekanntlich ist man aber nach seinem Tod erst recht über ihn zu Gericht gesessen. Doch ist man nicht auf die Prinzipien seiner Gnosis zurückgegangen; man hat nur einzelne Sätze wie die ewige Schöpfung, die Präexistenz der Seelen, den jenseitigen Sündenfall und die einstige Wiederbringung aller Dinge angegriffen und vom Standpunkt der äusseren kirchlichen Rechtgläubigkeit verdammt.

's. S. 48 f.

'vrgl. I. 2, S. 860.

'Euseb. K. G. 6, 36.

*Das Verhältniss des O. zur Philosophie.*

Noch erübrigt, das Verhältniss des O. zur Philosophie im Besondern und zu den weltlichen Wissenschaften überhaupt zu zeichnen; — ein Punkt, der kein unwesentlicher sein kann bei einem Manne der Gnosis, welcher sich, wie wir in seinem Leben sahen, nicht blos vielfach mit philosophischen Studien

beschäftigt, sondern auch philosophischen Unterricht ertheilt und philosophische Bücher geschrieben hat.

Zunächst nun erkennt O. der Philosophie eine formelle Bedeutung als Gymnastik des Geistes zu; er steht aber nicht an, auch auszusprechen, dass sich in ihren positiven Sätzen und Lehren viel Wahres finde. „Viele Philosophen schreiben, dass Ein Gott sei, der Alles erschaffen habe; Einige fügen auch das hinzu, dass Gott Alles durch den Logos gemacht habe, und dass es eben dieser sei, durch den Alles verwaltet werde; und darin stimmen sie nicht nur mit dem Gesetz überein, sondern auch mit den Evangelien; die sog. ethische und physische Philosophie enthält fast durchgehends dasselbe, was unsere Lehre." (Hom. in Genes. 14, 3; 6, 2; de princ. I. 3, 1.) Zu diesen Lehren einiger Philosophen, die mit dem Christenthum übereinstimmen, zählt er auch die, „dass die Seele mit dem Tode des Körpers nicht aufgelöst werde, dass sie unsterblich sei." (c. Cels. 3, 81.) Als die Quelle dieser Erkenntnisse bezeichnet er, wie wir in seiner Apologie lasen, die Allen gemeinsame vernünftige, sittlich religiöse Anlage. Wenn daher Celsus in der Sittenlehre der Christen nichts Neues findet, worin sie über diejenige der Philosophen hinausginge, so ist O. unbefangen genug, um anzuerkennen und auszusprechen, dass Gottes Geist auch in den Herzen der Heiden sei, dass somit wohl eine Verwandtschaft zwischen den Lehren der Philosophen und denen des Christenthums bestehen könne. „Desshalb sollen auch wir, wenn wir etwas Richtiges und Wahres bei einem Heiden finden, nicht sofort mit dem Namen des Schriftstellers auch die Sache selbst verachten, noch im Bewusstsein des Besitzes der göttlichen Wahrheit hochmüthig verwerfen, sondern nach dem apostolischen Befehl Alles prüfen und das Gute behalten, denn was die Heiden an Wahrheit besitzen, das haben sie auch von Gott." (Hom. in Exod. 11, 6.) Diesen sensus communis, diese angebornen Ideen, dieses „Zeugniss der Naturseele" hat auch Tertullian anerkannt, in der Philosophie aber nur eine Corruption des gesunden Menschenverstandes finden wollen, während O. eher das Gegentheil anzunehmen geneigt ist, in der Philosophie den Menschenverstand gereinigt, geläutert, erhoben sieht. Bei all dieser Schätzung war er indessen weit entfernt, die Phi-

losophie dem Christenthum an die Seite zu stellen, dessen Lehren er vielmehr zum Maassstab für ihre Beurtheilung macht. Zwar die elegantere Form der philosophischen Darstellung im Vergleich zu der populäreren des Evangeliums will er nicht bestreiten; doch auch schon in dieser populären Form erkennt er einen Vorzug des Evangeliums, das sich schon darum als Gemeingut dokumentire, wogegen die Philosophie schon um ihrer Form willen nur das Gut Weniger sein könne. Auf den Inhalt dann übergehend bemerkt er, so manches Wahre auch die Philosophie lehre, so viel Falsches sei wieder in ihr enthalten: wenn sie z. B. lehre, wie das einige Schulen thun, dass Gott eine körperliche Natur, ein Leib sei, fähig sich zu verwandeln und in alle Formen und Bildungen einzugehen, dass sich Gott nicht um die Angelegenheiten der Sterblichen bekümmere, sondern seine Vorsehung gleichsam hinter die Wolken zurückgezogen habe, dass die Materie gleich ewig mit Gott sei, dass den Gestirnen ein Einfluss auf unsere Geburt und Schicksale zukomme, dass die Seelen aus einem Leib in den andern fahren, was nichts anderes heisse, „als die vernünftige logische Natur in ein unvernünftiges Geschöpf oder wohl gar auch noch tiefer erniedrigen.“ ' Was dann O. an der Philosophie noch ganz besonders aussetzt, das ist, dass sie sich nicht als Lebensmacht an ihren Jüngern erweise, wie das Christenthum, so dass selbst bei besserer Erkenntniss manche Philosophen wieder dem Aberglauben des gemeinen Volkes huldigen, den Dämonen dienen und Idole verehren. '

'c. Cels. 3, 75.

'c. Cels. 5, 43; 4, 30; 6, 2.

Dieser, man darf es wohl sagen, im Ganzen verständigen und verhältnissmässig unbefangenen Betrachtungsweise geht nun aber eine andere zur Seite, in der O. sich der in der Kirche bereits herkömmlichen unkritischen und mythischen Anschauung anschliesst. Hiernach begnügt er sich nicht zu sagen, dass die alten Propheten und schon Moses alle Philosophen an Weisheit weit hinter sich liessen, sondern er sagt auch, es hätten die Philosophen ihre Weisheit zu einem guten Theil aus den Propheten entlehnt, sie seien nur die abgeblassten Kopien jener ältern und reineren Originale; ja er leitet die Philosophien von einer Inspiration der Fürsten der Weisheit dieser Welt ab.

Er deutet uns nirgends an, wie er die eine Anschauung mit der andern ausgleiche, und doch wäre man berechtigt, von ihm diess noch am allerehesten zu erwarten, wenigstens noch viel eher als von einem Klemens und Justin, bei denen wir diese Mischung auch getroffen haben. Das ist aber eben ein Beweis, dass er zwar im Ringen um den Geist, in geistiger Arbeit begriffen ist, dass er sich aber auf die reine geistige Höhe noch nicht herausgearbeitet hat.

Aehnlich finden wir es in seinem Verhältniss zu der Häresie und den Häretikern. Es kann keinen weitherzigern Standpunkt geben, als wenn er sich einmal dahin ausspricht, die verschiedenen Richtungen im Christenthum seien nur ein Beweis von dem geistigen Reichthum desselben, der sich in ihnen explizire;' eine ähnliche Weitherzigkeit edelster Art bekundet es, wenn er erklärt, „die, so das Wort: Selig sind die Friedfertigen, und jenes andere: Selig sind die Sanftmüthigen, recht bedächten, könnten die Andersdenkenden nie mit Hass verfolgen, die im Irrthum Begriffenen nie Verführer und Giftmischer nennen."' Und doch steht wieder derselbe O. nicht an, die Andersdenkenden, die Heterodoxen auch zu Irrlehrern, Häretikern, zu solchen, welche die Schrift gegen die Wahrheit auslegen, zu machen, und diese Irrlehren und Häresien von den Dämonen abzuleiten, „die aus Bosheit und Neid gegen diejenigen, denen durch die Erkenntniss der Wahrheit der Weg zu jener Stufe gebahnt wird, von welcher sie selbst herabgestürzt sind, Irrlehren und Betrügereien ersinnen, um jene Fortschritte zu hemmen."' Es erscheinen so die Häretiker gewissermassen als die Sprecher dieser Dämonen. Ebenso erklärt er im Geiste jener Engherzigkeit, der schliesslich nur zum Fanatismus führt, „schlimm sei es, gegen die guten Sitten sich zu verfehlen, noch schlimmer aber, gegen die Wahrheit, und in Glaubenssätzen verkehrt zu denken." Er sagt sogar, „wer nicht das Wahre denkt von Gott und seinem Christus, ist eben damit von dem wahren Gott und seinem Eingebornen abgefallen; die sich aber sein Unverstand fingirt hat als Vater und Sohn, die es aber nicht wahrhaft sind, die betet er an."' Das ist die bereits in der Kirche zur Herrschaft gekommene Ansicht, der sich auch O. nicht zu

's. S. 127.

'c. Cels. 5, 63.

'de princ. III. 2, 11.

'de orat. c. 29.

entziehen vermocht hat; an sich selbst aber sollte er erfahren, was es heisse, dieser Ketzermacherei zu verfallen.

Als sehr gemischter Art und Natur erzeigt sich somit das Verhältniss, in das sich O. zur Philosophie wie zur Häresie stellte. Fragt man nun, welchen Einfluss die Philosophie auf ihn geübt habe, so kann man denselben nach zwei Seiten hin bestimmen, als einen formellen und als einen materiellen. Wenn O. den Sätzen seiner Gnosis eine seiner Ansicht nach rationale, „eine, wie ein Hellene sagen würde, aus der Sache selbst hergenommene Begründung" zu geben sich bestrebt, so ist das sicherlich die Frucht seiner philosophischen Beschäftigung. Fast noch bestimmter lässt sich die materielle oder positive Wirkung seines Studiums der Systeme der hellenischen Philosophie an den verschiedensten Punkten seiner Gnosis nachweisen. In seine Ansicht von der ursprünglichen Welt als der Welt der reinen Geister, und der empirischen als der gefallenen spielt offenbar der platonische Gegensatz von Idee und Wirklichkeit herein; nur dass er statt der Ideen des Platonismus oder Neuplatonismus jene Welt mit Geistern erfüllt hat. Nächst der platonischen ist es die stoische Philosophie, deren Spuren in seiner Gnosis unverkennbar sind: in der theologischen seine Lehre vom Logos, dem spermatischen; in der kosmologischen und anthropologischen seine Lehre von der Folge der Welten und der Weltbildung, und von dem feurigen Wesen der Seele;' in der eschatologischen die Lehre von der Weltverbrennung.'

's. S. 217.

's. S. 342; 344.

So bedeutsam erweist sich der Einfluss der antiken griechischen Philosophie für die Bildung der origenistischen Gnosis. Von noch ungleich grösserem Einfluss war aber die Theosophie des alexandrinischen Juden Philo, sowie der Neuplatonismus, dieser jüngste Ausläufer der griechischen Philosophie, ebenfalls ein alexandrinisches Gewächs und zwar aus der Zeit des O. selbst.

Was den Philo betrifft, so erinnern wir zunächst an seine Definition Gottes als des reinen Seins, der eben darum völlig unerfasslich und unbegreiflich sei, mit keinem Namen genügend bezeichnet, eigentlich gar nicht ausgesprochen werden könne, und an die hieraus entspringende Polemik gegen alle

und jede anthropomorphistische Auffassung der Idee Gottes, sowie an seine Erklärung, dass die diessfälligen Darstellungen in den h. Schriften der Juden nur als Akkomodation an die menschliche Schwachheit zu betrachten seien; — ganz wie wir es bei O. gefunden haben.' Philo ist es auch, der, von dem unendlichen Abstand zwischen dem Absoluten und Endlichen ausgehend, eine Vermittlung setzt: eine Ausstrahlung des Urlichts, ein Ebenbild des Urbilds, das er den Logos nennt, auch Sohn Gottes, den ältern, im Gegensatz zur Welt, dem jüngern Sohn, auch Gott ohne Artikel im Unterschied von dem absoluten Gott mit dem Artikel, den zweiten Gott, weder ungezeugt wie Gott, noch gezeugt wie die Geschöpfe, Inbegriff der göttlichen Ideen, Organ der göttlichen Lebensentfaltung, Prinzip alles Seienden nach ihm und zugleich erstes Glied in der Reihe desselben. Aehnlichen Anschauungen sind wir bei O. begegnet,' nur dass er den Logosbegriff, den er auf Jesus übertrug, personifizirte, während bei Philo die Personifikation nur bildliche Bezeichnung scheint. Wenn dieser weiterhin zunächst eine geistige, logische, ideale Weltschöpfung und Welt annimmt und dann erst eine körperliche, sinnliche, die nach den Urbildern der geistigen gemacht worden sei und eben darin ihre Wahrheit habe, dass und soweit ihr jene Urformen inne wohnen; wenn er die urbildlichen Formen und Ideen auch wohl als lebendige Kräfte fasst und personifizirt als Götter, Engel, Boten, die in abstufender Reihe auseinander hervorgehend und auf- und absteigend zwischen der sinnlichen und übersinnlichen Welt vermitteln, so springt auch in diesen kosmologischen und angelologischen Punkten die Verwandtschaft der origenistischen Gnosis mit der philonischen sofort in die Augen. Ebenso ist es hinsichtlich der psychologischen und ethischen Bestimmungen. Schon Philo spricht von einem ursprünglichen Stand der Seele, die dann Mensch geworden sei, „indem sie ihre himmlische Heimat verlassend in den Leib wie in ein fremdes Land kam," von ihrer ursprünglichen Feuer- und Lichtnatur, die dann aber erkaltete mit dem Eintritt in den Leib und sich verdichtete wie glühendes Eisen, das im Wasser abgekühlt und fest werde, von dem Ballast des Leibes, der wie ein Bleigewicht der Seele sich anhänge,

' s. S. 183 ff.

' s. S. 190 ff.

sie zum Materiellen niederziehe und ihren freien Aufschwung hemme, daher jedem Gebornen die Sündhaftigkeit anklebe.' 'vrgl. S. 217 f.; 239 f.
Als Ziel des Menschen aber bezeichnet er, dass die Seele, göttlicher Natur wie sie sei und ein Abbild des Logos, wieder zu Gott zurückkehre und mit ihm Eins werde; und als den Weg zu diesem Ziele, dass die Seele sich von der Herrschaft des Sinnlichen immer mehr loszumachen, sich zu entsinnlichen, zu vergeistigen habe; auch Stufen in diesem ethischen Prozesse unterscheidet er, die knechtische mit den Motiven der Furcht vor Strafe und der Hoffnung auf Belohnung, und die kindliche mit der freien Liebe zu Gott.' 'vrgl. S. 301; 308. Auf Philo weist endlich die allegorische Auffassung und Interpretation des A. T.'s, wie sie im Ganzen und im Einzelnen von O. gehandhabt wird.

Nächst Philo ist es der Neuplatonismus, mit dem sich die Gnosis des O. am meisten berührt, worüber sich um so weniger zu verwundern ist, als O. eine Reihe von Jahren die Schule des Ammonius Sakkas, des Begründers des Neuplatonismus, besuchte. Zwar das abstrakte Eins, das Plotinus, der grosse Schüler des Ammonius, an die Spitze des Systems stellt als die Möglichkeit von Allem, eben darum auch das Ueberwesentliche und Uebergute genannt, klingt nur in einzelnen Ausdrücken des O. wieder; wenn dagegen der Neuplatonismus von der ersten Schöpfung dieses in seiner Ueberfülle überfliessenden Eins, von dem Nus, dieser unmittelbaren Aus- und Umstrahlung des Eins sagt, dass hier jeder Gedanke an ein zeitliches Gewordensein zu entfernen sei, sofern das immer Vollkommene auch immer ein Ewiges, wiewohl ein Geringeres als es selbst, da es seine Wesenheit aus ihm habe und von ihm sei, ein schwächeres Nachbild von ihm erzeuge, so sind das Bestimmungen, in denen, auf den Logos übergetragen, O. in ganz unzweideutiger Weise mit dem Neuplatonismus zusammentrifft,' 's. S. 195 ff. und ebenso in jenen, dass der Nus im Unterschied von dem schlechthinigen Eins das Eins, das eine Vielheit in sich schliesse, sei, dass das Mögliche, sobald es in und vom Nus gedacht werde, eben damit bestimmt und begrenzt werde.' 'vrgl. S. 208. Wenn dann der Neuplatonismus von der intelligibeln Welt sagt, dass sie die Typen der erscheinenden Welt und von allem, was in dieser sei und lebe, enthalte, dass

dort der Himmel als ein lebendiges Wesen sei und ebenso die Erde, so kann man diess nicht lesen, ohne sofort auch an den neuen Himmel und die neue Erde des O. erinnert zu werden.' Nicht minder zeigt die beiderseitige Anthropologie mannigfache Berührungspunkte; hier wie dort wird von einem Herabsteigen der Seelen gesprochen, und dieses Herabsteigen als ein Abfall erklärt und dieser Abfall als ein Akt der menschlichen Freiheit; hier wie dort wird zwischen der eigentlichen Seele und dem Körper ein Vermittelndes gesetzt, die animalische Seele.' Wenn endlich der Neuplatonismus in seinen sittlichen Bestimmungen von der Flucht aus dem Körper ausgeht, und als Ziel und Vollendung das Anschauen Gottes, die Ekstase setzt, so ist auch in der Ethik und Eschatologie die Verwandtschaft unverkennbar.

s. S. 226.
s. S. 246.

Man sieht: der Einfluss des Neuplatonismus, des Philonismus und der althellenischen Philosophie, besonders aber der beiden erstern lässt sich auf den verschiedensten Punkten der origenistischen Gnosis nachweisen; aus ihnen allen hat sich O. Bausteine für seine gnostische Religionswissenschaft geholt.

Fragt man nun, wie seine Kenntniss der philosophischen Systeme beschaffen gewesen, ob und in welchem Umfange sie eine erschöpfende genannt werden könne, so unterliegt es wohl keinem Zweifel, wenn auch seine philosophischen Arbeiten verloren gegangen sind, dass seine Kenntniss der verschiedenen Philosopheme eine vollständige war. Ein Anderes ist aber, ob er in den Geist der Systeme eingedrungen, ob er ohne Vorurtheil, weder für noch wider, ihrem Studium sich hingegeben, ob er jedes aus seiner eigenen Mitte heraus zu begreifen gesucht, mit einem Wort, ob er sich zu einem reinen objectiven Verständniss herausgemacht habe. Diess aber wird man ihm nicht zuerkennen können. Was und sofern und soweit ihm etwas mit seinem Christenthum übereinzustimmen schien, das hatte seinen Beifall; was nicht, das stiess er mit Widerwillen von sich, wie die epikureische Philosophie. Er adoptirte und verwarf nach diesem äusserlichen Maassstabe. Dabei substituirte er den Philosophemen oft ganz andere Begriffe, als sie an sich und im Zusammenhang ihres

Systems haben; um nur ein Beispiel anzuführen, so fand er in dem Logos der Stoiker, der doch etwas ganz anderes war, eine Ahnung von dem wahrhaften Logos Gottes, d. h. dem Logos der alexandrinischen Gnosis. Das ist aber nichts weniger als objectiv und unbefangen. Wie man ihm schon vorgeworfen hat, dass er das Christenthum verplatonisirt oder verstoisirt habe, ebenso gut könnte man sagen, er habe die hellenische Philosophie, soweit er sie acceptirte, verchristianisirt. Hier wie dort ist es eine Verquickung, die weder dem einen noch dem andern zum Vortheil war. Man kann daher nur sagen, dass auch bei O., so viel Fleiss er darauf verwandt haben mag, die Philosophie und ihre Kenntniss doch nicht zu ihrem vollen Rechte gekommen ist. Allerdings war das auch für einen Christen jener Zeit, wo die Gegensätze von Heidenthum und Christenthum noch so frisch waren, eine ebenso schwere, fast unmögliche Aufgabe, als für einen Heiden eine objective Anerkenntniss des Christenthums. Ein befriedigendes Verständniss hat die Philosophie in der Kirche damals und selbst bei einem O. nicht gefunden und nicht finden können; das war erst einer spätern, viel spätern Zeit vorbehalten.

Das Verhältniss des O. zu den weltlichen Wissenschaften überhaupt.

So wenig als die Philosophie, so wenig sind, müssen wir hinzusetzen, die „weltlichen" Disciplinen bei O. zu ihrem vollen Rechte gekommen. Nicht dass er sich nicht mit ihnen ernstlich beschäftigt oder von ihrem Studium gar abgerathen hätte, als wären sie vom Uebel; „wir (Christen) sind nicht so verrückt, dass wir meinten, ein Mensch, der sich der Bildung und Gelehrsamkeit befleisse, könne Schaden an seiner Seele nehmen."' Von Gregorius, dem Wunderthäter, hörten wir, dass O. seine Schüler nicht blos zum Studium derselben aufgefordert, sondern ihnen auch Anleitung dazu gegeben hat. Aber sie haben ihm, wie auch schon dem Klemens,' ihren letzten Werth doch nicht in ihnen selbst; er studiert sie daher eigentlich nicht um ihrer selbst willen; sie finden ihm ihre rechte Verwerthung erst in ihrer Beziehung und als Hülfsmittel für die Wissenschaft des Göttlichen, die allein den Namen der Weisheit verdiene. O. meint, — wenigstens spricht er sich so in seiner Schrift „über die Prinzipien" aus;

'c. Cels. 3, 75.

etwas anders erklärt er die Stelle in seiner Apologie,' — unter der Weisheit dieser Welt, von der Paulus 1 Cor. 2, 6—8 rede, seien eben jene Disciplinen, die sich nur auf die Dinge dieser Welt beziehen, zu verstehen; er will sie zwar nicht zusammenstellen mit „der Weisheit der Fürsten dieser Welt",' aber sie stammt ihm doch auch nicht vom Geiste Gottes selbst, oder dem Logos, „sondern von gewissen Mächten, die sie wirken," wie er demgemäss auch von „einer Kraft oder Macht, welche die Dichtkunst, wieder von einer andern, welche die Geometrie u. s. w. inspirire," spricht.' Auch hätten sie, sagt er, „nichts in sich, um irgend etwas von der Gottheit, von der Weltökonomie oder sonst von einem erhabeneren Gegenstand, oder auch nur von der Anleitung zu einem guten und seligen Leben zu fassen;"' als ob, was ihm doch sonst kein fremder Gedanke war, die Welt nicht ein Ausdruck der göttlichen Eigenschaften, in ihrer Ordnung und Gesetzmässigkeit Gott nicht zu erkennen wäre! Und wäre doch nur, was den Inhalt jener höhern Wahrheiten, jener sog. Weisheit Gottes bilden soll, die ewigen sittlichen Ideen, die jeder Menschenseele eingepflanzt das Unmittelbarste und Gewisseste und allerdings auch das Höchste sind! Wenn wir aber recht zusehen, so ist es die richtige, die geistige, d. h. die allegorische Auslegung der h. Schriften, es sind die metaphysischen Lehren von dem überwesentlichen Gott, von dem Logos-Christus und ähnliche, insbesondere ist es auch der ganze Wust des dämonologischen Aberglaubens, den O. als die göttliche Weisheit preist, im Verhältniss zu der die sog. weltlichen Disciplinen nur einen untergeordneten Werth, ja sich gewissermassen dienend zu verhalten hätten. Und doch liegt es so nahe einzusehen, dass eben nur das, was der Welt angehört, der eigentliche Gegenstand der Wissenschaft ist und sein kann, und dass nur die sog. weltlichen Wissenschaften den Anspruch machen können, Wissenschaften zu sein. Aber eben jener transzendente, mythische Standpunkt, den man auch schon den supranaturalen genannt hat, ist es, der diese weltlichen Wissenschaften nicht zu ihrem vollen Rechte kommen lässt.

Das hat sich freilich arg genug gerächt. Wie oft vermisst man eine gesunde, verständige, naturgemässe Beurtheilung

's. S. 144.

's. S. 237.

'de princ. III. 3, 3.

'de princ. III. 3, 2.

und Erklärung der Dinge! So sucht O. die Ursache der schnellen Bekehrung ganzer Völker und Städte nicht in dem vorbereitenden Entwicklungsgang derselben, sondern in dem Eindruck, welchen die Erscheinung Christi bei den diesen Völkern vorstehenden Mächten hervor gebracht habe. Nichts aber ist charakteristischer in dieser Beziehung als die Art, wie O. die heidnische Magie auffasst und erklärt. Er meint, „sie sei nicht, wie die Anhänger des Epikur und Aristoteles dafür halten, ganz und gar aus dem Leeren, vielmehr wie die in dieser Sache Kundigen darthun, etwas Unbestreitbares, das seine guten Gründe habe, wenn diese auch nur von Wenigen erkannt werden." ' Wir sehen ihn daher auch in dem Wahn befangen, dass durch solche magische Mittel und Künste Geister, die Seelen Abgeschiedener, sowie Dämonen gebannt werden können; „denn wenn Solche an gewissen Orten oder Wohnungen, meist unheimlichen und dunklen, oft ganze Aeonen durch festgebannt erscheinen, so kann man diess nicht anders erklären, als entweder in Folge ihrer eigenen Schlechtigkeit, die sie hier festhält,' oder in Folge eines magischen Zaubers." ' Ueberhaupt könnten, wie er glaubt, die Geister durch Magie, magische Beschwörungen angezogen und entfernt, herbeicitirt und wegcitirt werden. Als die magischen Mittel bezeichnet er dann bald „gewisse Wurzeln und Kräuter, durch welche die einen Mächte gewonnen, die schädliche Einwirkung anderer abgehalten wird," ' bald Bannsprüche, Zauberformeln mit Namen, „denen von Natur eine besondere Kraft inne wohnt." ' Dass hier nichts weiter vorliege als Täuscherei und Betrügerei einerseits, vielleicht von etwelchem physikalischem Apparat unterstützt, und blinder Aberglaube anderseits, zu dieser Einsicht hat den O. seine Gnosis, die ihn so vornehm auf die weltlichen Wissenschaften, auf die Aristoteliker und Epikureer herabsehen liess, nicht gebracht; er nimmt für baare Wirklichkeit, was höchstens Phantasmagorien sind, und will sie durch den Unsinn der Magie erklären. Auch die Wunder, die wir ihn annehmen sahen,' die Wunder nämlich, die auf heidnisch-dämonischem Boden verrichtet würden, und an deren Wahrheit er ebenso wenig zweifelt als an derjenigen der jüdischen und christli-

' c. Cels. 1, 24.
' s. S. 242; 316.
' c. Cels. 7, 5; 5, 9.
' de princ. II. 11, 5.
' c. Cels. 1, 24.
' s. S. 150; 154.

chen Berichte, erklärt er „durch magischen Zauber und Sprüche, dadurch die Goëten so auf die Dämonen wirken, dass sie über sie und ihre ganze Macht, wo, wie und an wem sie es wollen, verfügen können; so z. B. zu dem sog. Liebeszauber.“ ' Allerdings gehörte auch dieser Aberglaube mehr oder weniger jener ganzen Zeit an, die wie kaum eine andere so viel in Magie und Theurgie „machte“, und ist selbst von Celsus getheilt worden; wenn aber O. geglaubt hat, diese Sache in ihrem wahren Wesen dadurch zu erfassen und ihr auf den Grund zu gehen, dass er, im Gegensatze zu den Heiden, die in diesen Künsten eine Wirkung ihrer Götter und ein Zeugniss für deren Göttlichkeit sahen, ähnlich wie die Juden und Christen es machten mit ihren Wundergeschichten, den Göttern die Dämonen substituirte und dem wunderhaften Thun derselben die Absicht unterlegte, von dem Glauben an den wahren Gott abzuziehen, so kann man darin nur einen neuen Aberglauben erkennen, der durch die Prätention, mit der er auftritt, noch widerlicher wird, übrigens bei den Christen eine ziemlich allgemeine und beliebte Weise gewesen zu sein scheint, in der sie sich mit der heidnischen Magie, die sie unkritisch genug annahmen, zurecht fanden.' Noch charakteristischer ist aber, dass es O. nicht genug ist, die Kraft der Magie anzuerkennen; er will sie auch noch rationell nachweisen, um auch hier sich als Mann der Gnosis zu zeigen. Diess nun glaubt er, da doch schliesslich auf die Kräftigkeit der magischen Formel das Meiste ankam, nicht besser thun zu können, als indem er diese Kräftigkeit durch den Nachweis von der Kräftigkeit der dabei gebrauchten Geister- und Gottesnamen, besonders der hebräischen, darzuthun suchte. Namen überhaupt, davon geht er aus, seien nicht zufällige Bezeichnungen, nach Willkür der Menschen, wie Aristoteles meine,' sondern „stünden in einer wesentlichen Beziehung zu den Gegenständen, die sie ausdrücken,“' seien also bedeutungsvoll. Um wie viel mehr gelte diess von gewissen Namen höherer Geister, Engel-Dämonen, besonders von den Namen des höchsten Gottes, die dieser sich selbst in der hebräischen Sprache gegeben habe. Zu deutlicherem Erweis dieser Sache kombinirt er' mit seiner platonischen Ansicht von der „Na-

'c. Cels. 7, 69.

's. I. 2, S. 19: f.

'c. Cels. 1, 24; 5, 45.

'Exhort. ad. Martyr. c. 46.

'vrgl. S. 64.

# Vorwort.

Entsprechend der ersten Abtheilung des ersten Bandes meines kirchengeschichtlichen Werkes lasse ich auch diese zweite, welche die griechischen Väter des dritten und vierten Jahrhunderts umfasst, in zwei Hälften zerfallen, deren vorliegende erste die Biographieen von Klemens und Origenes zum Inhalt hat. Um indessen eine allzu grosse Ausdehnung zu vermeiden, besonders auch um für Origenes hinreichenden Raum zu gewinnen, habe ich die in der ersten Auflage gegebene Biographie des Klemens, dessen Gedanken ohnehin mehr torsoartig sind, so viel möglich zusammengezogen und sie in diejenige des Origenes verwoben. Dagegen habe ich diesem letzteren eine desto umfassendere und eingehendere Bearbeitung angedeihen lassen, auf die er durch seine hervorragende geistige Bedeutung gerechten Anspruch hat. Was ich hier liefere, ist eine ganz neue Arbeit, die mit meiner frühern nichts mehr gemein hat als den Titel. Dass diess eine unnöthige Mühe gewesen, wird man nicht sagen können. Zwar hatte inzwischen Redepenning eine Darstellung des Origenes, seines Lebens und seiner Lehre, in zwei Bänden erscheinen lassen; wer sich aber mit diesem Werke genauer beschäftigt, wird wohl mit mir der Ueberzeugung sein, dass es eine neue Bearbeitung des Origenes nichts weniger als überflüssig macht. Beispielsweise verweise ich auf den Abschnitt über Celsus und über Origenes als Apologeten. Man wird hier

das alte Gerede und Urtheil über Celsus, diesen bedeutendsten aller Bekämpfer des Christenthums in der alten Zeit, wiederfinden; worin denn aber dessen Angriffe bestanden, darüber bleibt der Leser völlig im Dunkeln. Es fehlt an einer geordneten, lichtvollen Zusammenstellung der Hauptpunkte der celsischen Polemik, obwohl eine solche aus der Gegenschrift des Origenes ziemlich umfassend und getreu zu entnehmen war; und ebenso wenig lernt man die Vertheidigung des Origenes, der dem Gegner Schritt für Schritt folgt, kennen. Ueberhaupt wird aus dem genannten Werke, einen so gelehrten Apparat es auch zur Schau trägt, selbst der aufmerksamste Leser nicht im Stande sein, ein klares, bestimmtes und vollständiges Bild von Origenes zu gewinnen. Redepenning lässt den Alexandriner nie in seiner eigenen Sprache reden, er gibt ihn nicht in der authentischen Form, die doch bei einem Manne, der ein Denker ist und für seine Gedanken auch den bestimmten Ausdruck hat, so charakteristisch und bedeutsam ist, sondern paraphrasirend mit eigenen Zusätzen, so dass man nie weiss, ob das, was so hingestellt ist, auch wirklich origenistisch ist, oder nicht vielmehr verquickt; und dafür wird man nicht entschädigt durch die vielen Citate in den Anmerkungen, da sie nur selten die Originalstellen wiedergeben, in der Regel nur auf die Orte, wo die Belegstellen zu finden seien, verweisen; will daher der Leser den Origenes, wie er redet, kennen lernen, so muss er dessen Werke selbst zur Hand nehmen. Redepenning lässt ihn im Stich. Aber auch den Gedankeninhalt gibt dieser nicht in der Entwicklung und Begründung, in der Origenes ihn zu geben pflegt und so erst in sein rechtes Licht und Verständniss setzt; vielmehr begnügt er sich, dessen Sätze äusserlich hinzustellen, so dass man oft gar nicht weiss, wie derselbe zu solchen Anschauungen hat kommen können. Endlich vermisst man auch eine scharfe Gliederung, eine

Hervorhebung dessen, was unter die Hauptstücke zu zählen ist, was ein wesentliches Moment bildet im Unterschied von den untergeordneten, den Nebenvorstellungen; es ist Alles aggregatmässig zusammengestellt; ein „und“ muss statt des innern Zusammenhangs den Uebergang von dem einen Satz zum andern vermitteln. Hiezu kommt noch, dass es R. an einer Beurtheilung fehlen lässt, welche den gegebenen Stoff allemal auch kritisch beleuchtet und um so mehr noth thut, als dem origenistischen Systeme Zweideutigkeiten, Schwankungen, Lücken, Inkonsequenzen und selbst Widersprüche nicht fremd sind.

In diesen Ausstellungen an dem Werke meines Vorgängers habe ich zugleich die Hauptpunkte angedeutet, die mir für meine eigene Arbeit maassgebend sein mussten. Ich bin mir auch bewusst, gewissenhaft darnach gearbeitet zu haben; nichtsdestoweniger fühle ich je länger je lebhafter, wie fern ich noch von meinem Ideal einer geschichtlich-biographischen Darstellung bin.

Schliesslich kann ich nicht bergen, dass es mir während meiner Arbeit oft vorkam, als müsste eine objektiv gehaltene Biographie des Origenes von einem besonderen Interesse für unsere Zeit sein. Wenn ich mich z. B. im Geiste mit Celsus beschäftigte, dessen Angriffe, genauer zugesehen, weniger den authentisch-historischen Jesus als den Jesus Christus, wie er von der evangelischen Tradition dargestellt und von der Kirche aufgefasst wurde, weniger das Christenthum selbst als den kirchlichen Glauben trafen, oder wenn ich las, wie Origenes seine allegorische Interpretation der „göttlichen“ Schriften zum Theil damit begründete, dass doch unläugbar in denselben so manches Gottes Unwürdige, so manches Unwahrscheinliche, ja Unmögliche, so manche Widersprüche sich fänden, wenn sie wörtlich aufgefasst würden, was doch anderseits mit ihrer präsumirten Göttlich-

keit streite, oder wenn ich mir die Spekulationen seiner Gnosis vergegenwärtigte, in welche dieser geistig sein wollende und auch in Wahrheit geistige Mann das Wesen des Christenthums setzte, über welche aber das religiöse Bewusstsein längst hinausgeschritten ist, so tauchten vor mir die religiös-theologischen Streitfragen der Gegenwart auf; ich fühlte mich manchmal versucht zu Anspielungen und Seitenblicken, aber ich hielt sie für unvereinbar mit dem Ernst einer geschichtlichen Arbeit.

**Oberstrass** bei Zürich, October 1868.

**Friedrich Böhringer.**

tur" der Namen den Mythus von der Vertheilung der Länder und Völker der Erde,' und wie die Engel-Dämonen, welche der Allerhöchste mit der Aufsicht über die Heidenvölker betraut habe, jedem derselben zugleich die besondere Sprache gegeben hätten und in und mit ihr auch die Namen, mit denen sie selbst wollten benannt sein; wie dagegen der Allerhöchste dem jüdischen Volk, das er sich selbst vorbehalten als sein Volk, seine Sprache gegeben habe, wie daher diese Sprache die Ursprache der Menschheit sei und ihre Bezeichnungen Gottes die eigentlichen und wahren Gottesnamen. Auf diese Weise glaubt er dargethan zu haben, warum die hebräischen Gottesnamen von solcher Art seien, dass ihnen schon an und für sich eine besondere Kraft zukomme, wenn sie nur so, wie sie lauten, ausgesprochen würden;' haben wir ihn doch von der Sprache und dem Worte Gottes überhaupt sagen hören, dass sie, wenn auch noch unverstanden, wenn nur erst andächtig angehört, doch schon wie eine Inkantation wirkten.' Aber auch das glaubt er bewiesen zu haben, dass und wesshalb es nicht, wie Celsus meine, gleich sei, mit welchen Namen Gott benannt und angerufen werde, ob mit Adonai oder mit Jupiter; denn nur der erstere sei ein wahrhafter Gottesname, der andere und alle ihm ähnlichen bestimmte Namen von Dämonen; — eine Ansicht, die er allerdings an andern Orten wieder durchbricht, wo er sich dahin ausspricht, dass es gewisse Dinge gebe, vor allen aber Gott selbst, für die jeder Name unzureichend sei;' und ebenso erklärt er, „dass nicht einmal alle Christen in ihren Gebeten sich der in den h. Schriften vorkommenden bestimmten Namen für Gott bedienen, sondern die Griechen griechisch, die Römer römisch und so Jeder in seiner besondern Sprache, wie er es eben vermöge, Gott anrufe und preise, und dass Gott, als der Herr und Meister aller Sprachen, Alle höre, in welcher Sprache sie auch zu ihm beten mögen, da es doch, wenn man auf das sehe, was das Herz damit meine, nur Eine Sprache gebe, wenn sie auch in verschiedenen Mundarten ausgedrückt werde."' Wie stimmt das mit der „Namen-Philosophie?" Und doch soll auch das noch durch sie erklärt sein, dass und warum in den magischen Beschwörungen die Namen der

's. S. 223. ff.

'c. Cels. 1, 24.

's. S. 352; 363.

'de princ. IV, 27.

'c. Cels. 8, 37.

darin angerufenen Geister ihre Wirkung auf diese nie verfehlen, sondern eine gewisse Kräftigkeit hätten, aber allerdings „nur in der besonderen Sprache eines jeden dieser Dämonen,“ [c. Cels. 5, 45.] daher z. B. „egyptische Namen nur auf egyptische, persische auf persische Dämonen wirken,“ [c. Cels. 1, 24.] dass sie aber, „sobald sie in eine andere Sprache übertragen würden, die ihnen in ihrer eigenen Sprache zukommende ursprüngliche Kraft verlieren,“ [c. Cels. 5, 45.] dass endlich „die Magier, die mit den Dämonen verkehren und sie mit Hülfe ihrer magischen Formeln sich dienstbar machen, das nur so lange thun und vermögen, als sich keine stärkere und göttlichere Macht, denn der magische Zauber und die Dämonen seien, zeige oder genannt und angerufen werde, dass aber, wenn sich eine solche sehen oder hören lasse, es mit der Macht und Wirksamkeit der Dämonen ein Ende nehme, weil sie das Licht der Gottheit nicht auszuhalten vermögen.“ [c. Cels. 1, 60.] Ein solcher höherer Name sei nun eben auch „der Name Jesus, der schon unzählige Dämonen aus Leibern und Seelen vor Jedermanns Augen ausgetrieben, indem er seine Macht auf die ausübte, von denen die Dämonen ausgetrieben wurden.“ [c. Cels. 1. 25.]

Mit dieser „Gnosis“ der Magie glaubte O. etwas recht Tiefes gegeben zu haben, und eben darum sind wir noch so weitläufig gewesen, um zu zeigen, wie diesen Mann seine Gnosis in Verirrungen geführt hat, vor denen ihn nichts mehr bewahrt hätte als ein unbefangenes Studium der weltlichen Wissenschaften und eine naturgemässe Beobachtung und Betrachtung der Dinge. Um wie viel höher erscheinen doch hierin die von ihm so viel geschmähten Epikureer, z. B. ein Lucian oder jener andere Celsus, der Arzt! [s. S. 181.]

[O. als Schriftsteller.] Als Schriftsteller war O. fruchtbar wie Wenige; indessen hätte er die Mehrzahl seiner exegetischen Arbeiten wohl besser nicht geschrieben; er selber kann sich dieses Gefühls auch nicht ganz erwehren. [Tom. in Joh. 5, 94. 96.] Im Laufe der Biographie haben wir Gelegenheit gehabt zu bemerken, was er Alles geschrieben, aber auch, dass das Meiste davon entweder verloren gegangen oder doch nicht in der authentischen Form auf uns gekommen ist. In der Fluth dieser Schriften gelten mit Recht als die Hauptwerke und zugleich als die Hauptquellen zur

Kenntniss seines Geistes, und zwar schon darum, weil sie in der griechischen Ursprache sich uns erhalten haben, unter den exegetischen Arbeiten die Commentare über Johannes und Matthäus, dann das apologetische Werk gegen Celsus; endlich die kleineren Traktate praktischen Inhalts: „über das Gebet" und „über das Martyrium."*) Hiezu darf man noch die berühmte gnostische Schrift „über die Prinzipien" rechnen, wenn sie schon nur im letzten, im 4. Buch griechisch uns erhalten ist.

Grösser als der Exegete ist der Apologete, grösser als der Apologete der Dogmatiker, wenn dieser Ausdruck bei einem Manne der Gnosis erlaubt ist.

Der Styl des O. ist ohne alles rhetorische Pathos. Er ist die Sprache des Denkers, der nicht überreden, sondern belehren und überzeugen will. Er gleicht nicht einem Bergstrom, wie derjenige Tertullians, sondern eher dem ruhigen Laufe eines durch eine Ebene hinziehenden Flusses. Man muss sogar sagen, er leide an Breite, Weitschweifigkeiten, Wiederholungen; die Sätze sind nicht selten übermässig lang und in einander geschlungen. Es ist diess eine Folge seiner Vielschreiberei, zu der er von seinen Freunden gedrängt wurde; sie hat ihm nicht die Zeit gelassen, die letzte Feile an seine Arbeiten zu legen.

Vergleichung des O. mit Klemens.

Wir wollen diese Charakteristik mit einer Vergleichung des O. mit seinem Lehrer Klemens beschliessen. Beide wollen christlich-kirchliche Gnostiker sein und sind es auch. Beide theilen die idealistische Richtung: sie wollen den Glauben zum Wissen erheben. Beiden ist die Anschauung des Christenthums als der universalen Religion, als der Geistesreligion gemeinsam; ebenso gelten beiden Judenthum und hellenische Philosophie als pädagogische Vorstufen zu demselben. Auch ist es derselbe Begriff des Logos, durch den sich beide ihre Anschauungen vom Christenthum wie von der alttestamentlichen Religionsstufe und der griechischen Philosophie ver-

*) Die beste Ausgabe der sämmtlichen Schriften des O. ist diejenige von C. und C. V. Delarue in 4 Foliobänden, Paris 1740—59. Neue Handausgabe von Lommatzsch, Berlin 1831—48, 25 Bde.

mitteln: diese alle sind ihnen Offenbarungen des einen und selben Logos, der sich durch sich selbst in Christus geoffenbart hat, durch Moses, das Gesetz und die Propheten im Judenthum, und, allerdings fragmentarischer und partieller noch, durch die Philosophen im Heidenthum. Beiden ist endlich auch die unhistorische Betrachtungsweise gemeinsam, sowohl in Beziehung auf Christus und das Christenthum, das sie wesentlich zur persönlichen Offenbarung des Logos machen, als in Beziehung auf das Judenthum und Heidenthum. Auch in einzelnen Lehrpunkten besteht zwischen beiden eine ziemliche Identität der Auffassung; in der Theologie z. B. die Fassung vom Logos als der dem Vater zwar subordinirt, nichtsdestoweniger aber Eins mit ihm sein soll; in der Anthropologie die Betonung der menschlichen Freiheit; in der Christologie die mehr oder weniger doketische Betrachtung der Person J. Christi. Dagegen macht sich auch wieder zwischen beiden eine mannigfache Verschiedenheit geltend. Die in dem System des O. so durchgreifende Lehre von der Entstehung der Seelen und von ihrer Einkörperung als gefallener Geister fehlt bei Klemens; ebenso die von O. angenommene einzige Möglichkeit einer Vermittlung des Logos mit dem Körper durch die Seele, denn Klemens nimmt eine Verbindung des Logos mit dem Körper ohne alle Vermittlung einer menschlichen Seele an. Diese Verschiedenheit erstreckt sich jedoch nicht blos auf einzelne Lehren, sondern auch auf die ganze Haltung der Gnosis. Allerdings hatte schon Klemens es als eine Forderung des christlichen Gnostikers ausgesprochen, dass der Glaube zum Wissen erhoben werde; er selbst hat diess in zwar anregenden aber bunt durch einander gewürfelten Gedanken gethan; es ist Alles torsomässig bei ihm. Den zum Wissen erhobenen Glauben zur Wissenschaft fortzuführen, die Gnosis in ein System zu bringen, diesen Versuch hat erst O. unternommen, und das muss als ein Fortschritt bezeichnet werden, wenn auch die wissenschaftliche Form noch eine unvollkommene ist. Auch leitet O. die Gnosis nicht wie Klemens aus einer geheimen Ueberlieferung ab, sondern lässt sie auf dem Wege allegorischer Schrifterklärung und philosophischen Denkens gewonnen werden. Ueberhaupt

# Inhalts-Verzeichniss.

## Origenes. (Klemens.)

Seite.

aber erscheint O. viel umfassender und fruchtbarer in seinen Leistungen, um nur an seine kritisch-exegetischen und apologetischen Arbeiten zu erinnern, die wir bei Klemens vergebens suchen.

Die

# Kirche Christi

und

## ihre Zeugen

oder die

## Kirchengeschichte in Biographieen

durch

**Friedrich Böhringer.**

**Erster Band, zweite Abtheilung.**

**II. Hälfte.**

**Zweite völlig umgearbeitete Auflage.**

---

**Stuttgart.**

Meyer & Zeller's Verlag.

(Friedrich Vogel.)

1874.

Die

# griechischen Väter

des

## dritten und vierten Jahrhunderts

durch

**Friedrich Böhringer.**

---

**II. Hälfte:**

**Athanasius und Arius.**

**Stuttgart.**

Meyer & Zeller's Verlag.

(Friedrich Vogel.)

1874.

Druck der J. Kreuser'schen Buchdruckerei (Hammer & Liebich) in Stuttgart.

# Vorwort.

Den vorliegenden Band erlaube ich mir nur mit wenigen Worten einzuführen.

Dass es eine ganz neue Arbeit ist, was ich hier gebe, wird Jeder, der sie mit der früheren Auflage vergleicht, auf den ersten Blick sehen.

Als Einleitung zu dem in der Kirchengeschichte so bedeutungsvollen vierten Jahrhundert habe ich den ersten Aufsatz: „Das Christenthum und die Kaiser Diokletian und Konstantin" vorausgehen lassen. Dass dies ganz am Platze wäre, darauf hatten mich schon nach dem Erscheinen der ersten Auflage einige Rezensenten aufmerksam gemacht; und ich glaubte dem Wunsche entsprechen zu müssen.

Wenn ich mit besonderer Ausführlichkeit Athanasius und Arius behandelte, so wird das

wohl kaum einer Entschuldigung bedürfen. Man findet sich mit ihrer Geschichte fast ganz in unsere Zeit versetzt — dogmatisch und kirchlich. Dass ich Arius in einem andern Lichte darstellte, als es bis jetzt von fast allen Kirchengeschichtschreibern geschehen ist, wird man nur billigen können. Es war Zeit, dass auch dieser so viel verketzerte Mann einmal in seiner wahren Gestalt erscheine; ich glaube für ihn und seine Lehre erst recht das Verständniss eröffnet zu haben. Man pflegte bisher das Hauptgewicht auf diejenigen Punkte zu legen, die offenbar nicht die Hauptmomente für ihn waren, in denen er sich vielmehr nur der herrschenden Vorstellungsweise akkommodirte. Was für ihn das Wichtigste war und was ihn charakterisirt, ist seine ethische, rein menschliche Auffassung von Christus und dem Christenthum; und hierin hat er gewiss die Sympathien der Gegenwart für sich. Ganz auf der entgegengesetzten Seite steht Athanasius. In dem Abschnitt, welchen ich „die grosse Kontroverse“ überschrieb, und auf den ich die Leser besonders aufmerksam mache, hoffe ich in lichtvoller Weise die Streitpunkte zusam-

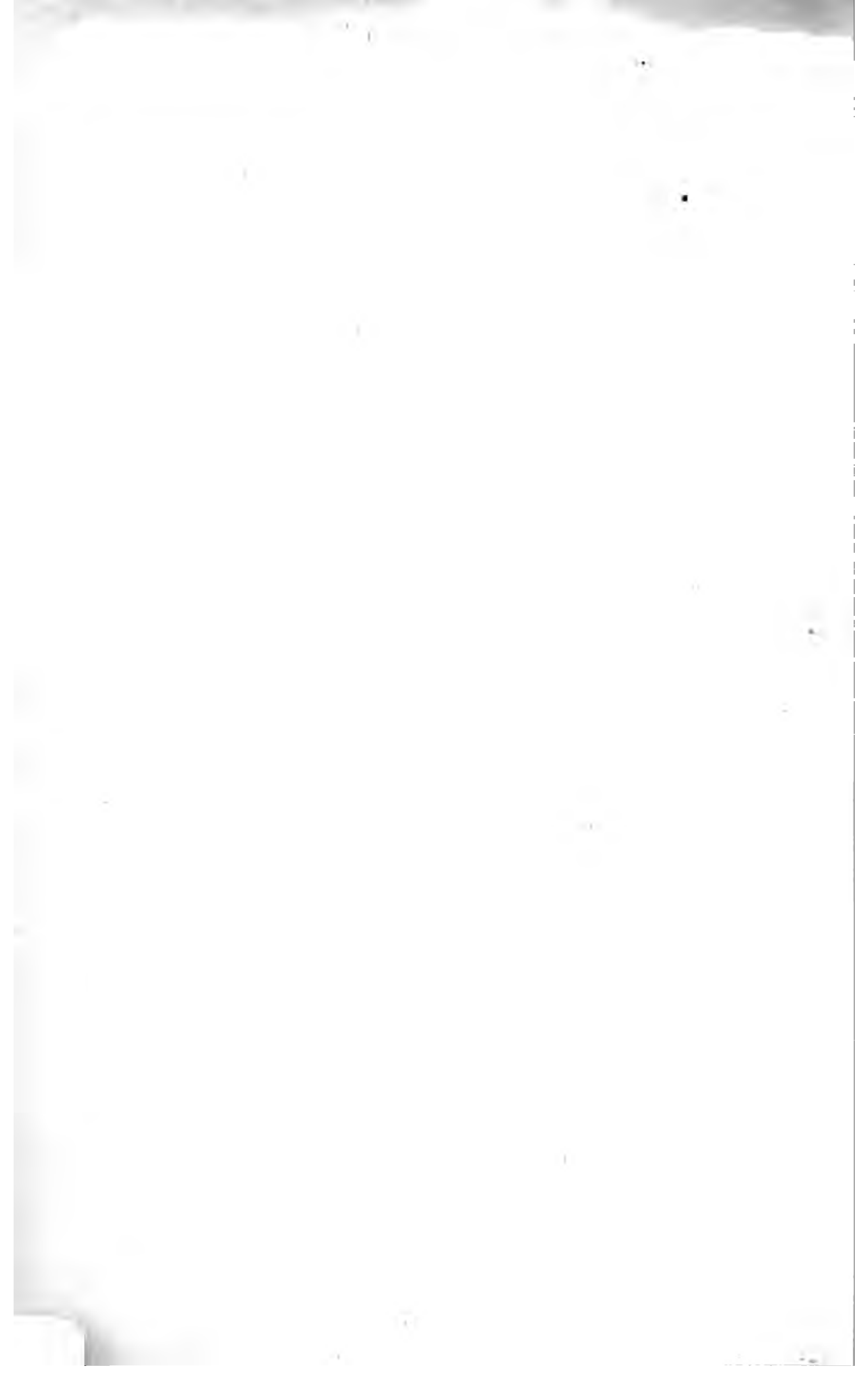
mengestellt zu haben; ich liess die beiden Sprecher ihre Gründe für und wider so entwickeln, dass jeder Leser im Stande ist, sich ein Urtheil über Werth und Bedeutung derselben zu bilden.

Was mir als Ziel vorschwebte, war, die beiden Männer und ihren Kampf in einer Weise zu schildern, die dem Geiste unserer Zeit angemessen ist und geeignet, das Interesse eines jeden Gebildeten zu erwerben. Die Zeit einseitiger theologischer Darstellung ist, denke ich, vorüber.

Möge, was ich unter grossen körperlichen Beschwerden und Schmerzen in Jahre langer Arbeit abgefasst habe und nun dem Publikum biete, dem theologischen nicht bloss, sondern dem gebildeten überhaupt, wenigstens einigermassen den von mir so sehr erstrebten und gewünschten Anklang finden, und meine Arbeit sich als eine fruchtbare erweisen! Denn wahrlich an zeitgemässer und zugleich gründlicher Darstellung jener Zeit und jener Männer hat es bisher in der Literatur gemangelt.

**Oberstrass**, bei Zürich, Herbst 1873.

**Der Verfasser.**



# Inhalts-Verzeichniss.



## Druckfehler.

Seite 8 Zeile 7 von unten lies: der verfolgten Christen statt: der Christenverfolger.

Seite 64 Zeile 5 von unten ist der Titel am Rande zu streichen.

Seite 78 Zeile 18 von oben lies: euhemeristische statt: euphemeristische.

Seite 88 Zeile 18 von unten lies: Gott zu erkennen statt: Gott nicht zu erkennen.

Seite 90 Zeile 16 von oben ist am Rande „das Christenthum" zu streichen.

Seite 148 Zeile 12 von oben lies: originell statt: original.

Seite 228 Zeile 1 von unten lies: in ihnen statt: in ihm.

Seite 272 Zeile 6 von oben lies: wie Chamäleone statt: ie Chamälweone.

Seite 277 Zeile 10 von unten lies: gegen Alexander und für Arius statt: für Alexander und gegen Arius.

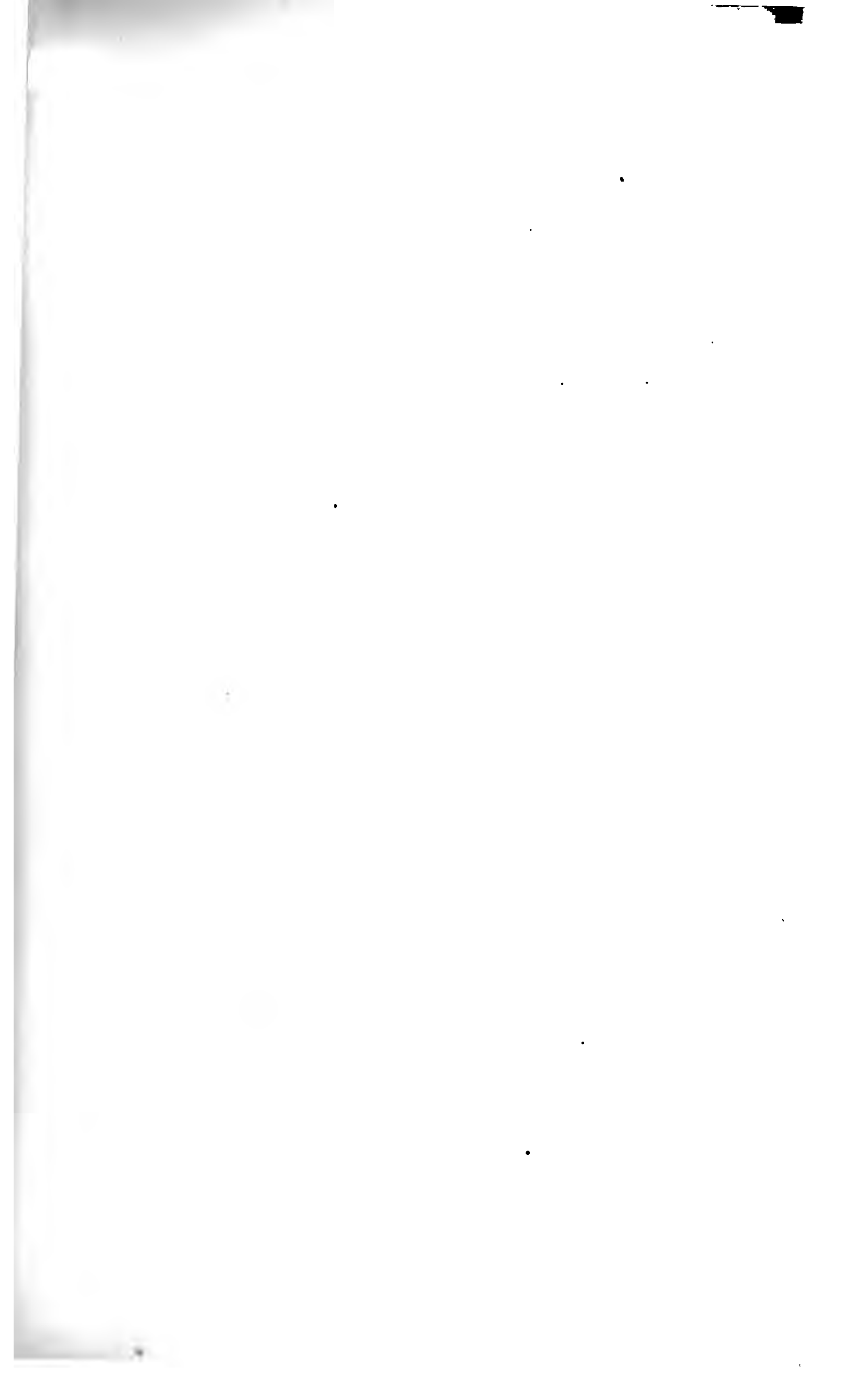
Seite 291 Zeile 8 von unten lies: Athanasius statt: Ambrosius.

Seite 320 Zeile 5 von unten lies: wie denn statt: denn wie.

Seite 324 Zeile 4 von unten lies: wenn wir Alexander statt: wenn Alexander.

# Inhalts-Verzeichniss.

---



## Verzeichniss der Druckfehler.

Seite 360 Zeile 19 von unten lies: dass statt: das.
„ 386 „ 15 von unten lies: geheim gehalten statt: geh eimgehalten.
„ 406 „ 5 von oben lies: Veranlassung hin statt: Veranlassungen.
„ 409 „ 17 von oben lies: Ostern 341 statt: Ostern 331.
„ 442 „ 12 von unten lies: Konstantins statt: Konstantius.
„ 442 „ 14 von unten lies: im Rande: stehen dürfen statt: stehen.
„ 453 „ 13 von unten lies: nicht eigentlich statt: nia.
„ 469 „ 14 von oben lies 58 statt 59.
„ 472 „ 5 von unten lies: Anomöer statt Anomäer.
„ 482 „ 12 von unten lies: Joel statt: Psl.
„ 491 „ 9 von oben lies: am statt: dem an.

## Das Christenthum

und

# die Kaiser Diokletian und Konstantin.

Der Anfang des vierten Jahrhunderts schien das Ende des Christenthums werden zu wollen.

Der Anfang des vierten Jahrhunderts und das Christenthum in seiner äussern Existenz.

Seit Gallienus (vergl. Cyprian S. 1025), seit 260, hatten die Christen sich einer fast ununterbrochenen Ruhe zu erfreuen gehabt. Wir kennen die Erlasse dieses Kaisers, die gewissermassen als die Vorläufer der Konstantinischen Toleranzedikte betrachtet werden können, wiewohl sie die alten Verfügungen nicht förmlich aufhoben. Die grossen Soldatenkaiser aber, die auf Gallienus folgten, hatten mit der Sicherung der Grenzen des Reichs im Osten und Westen gegen die Reichsfeinde, die Germanen und Perser, sowie mit Empörungen im Innern und Thronusurpationen vollauf zu thun, um sich nicht auch noch mit dem Christenthum in feindseliger Absicht beschäftigen zu können; und so übten sie denn etwa mit Ausnahme Aurelian's eine stillschweigende Toleranz.

Im Jahre 284 (17. Septbr.) war der Illyrier Diokletian, der bisher die kaiserliche Leibwache befehligt hatte, durch die Wahl der Heerführer auf den erledigten Thron der Imperatoren erhoben worden. Auch er hatte fast an die 20 Jahre seiner Regierung vorübergehen lassen, ohne etwas Namhaftes gegen das Christenthum zu unternehmen; vielmehr hatte er es geschehen lassen, dass dasselbe in seinen Palast, ja in seine allernächste Nähe drang und sich da seine Bekenner und Anhänger gewann. Man durfte daher wohl annehmen, er betrachte es als eine Forderung einer vernünftigen Staatspolitik, die Christen, die bereits eine Macht im Reiche geworden waren, in Ruhe zu lassen. In

der That brach für sie auch das vierte Jahrhundert im Grossen und Ganzen so friedlich an, als sich das dritte für sie geschlossen hatte.

Diokletian u. das Christenthum.

Da, im Frühling des Jahres 303, hob er einen Krieg gegen das Christenthum auf Tod und Leben an. Ein Sturm brach jetzt über die Christen herein in einer Stärke, einem Umfang und einer Dauer, wie noch keiner je zuvor. Es war, als ob die heidnische Staatsgewalt ihr Aeusserstes, Letztes versuchte. Und allerdings, wenn sie sich mit dem Gedanken trug, diese neue, in unaufhaltsamem Fortschritt begriffene Welt des Christenthums wieder rückgängig machen zu wollen und dem alten Götterthum wieder die ausschliessliche Herrschaft und Geltung zu verschaffen, so durfte sie es mit nicht geringern Mitteln versuchen; aber auch so noch war es ein mehr als gewagtes, es war ein verzweifeltes und unsinniges Unternehmen, das zuletzt nur zu dem Gegentheil dessen führen musste, was es bezweckte, zum Siege des Christenthums. Schon vor einem Jahrhundert hatte Tertullian den Heiden zugerufen: „Wir sind von gestern und haben schon alles das Eurige angefüllt: euere Städte, Inseln, Schlösser, Municipien, Versammlungen, selbst euere Lager, Zünfte, Dekurien, das kaiserliche Hoflager, den Senat, das Forum; nur euere Tempel haben wir euch gelassen.“ (Vergl. Tertullian S. 232, 137, 745.) Und in welchen Progressionen war seitdem das Christenthum im römischen Reiche angewachsen! Kaiser Maximinus, sonst ein entschiedener Feind der Christen, kann doch nicht umhin, in seinem Christenedikt vom Jahr 312 es auszusprechen, „dass fast alle Menschen, den Dienst der Götter verlassend, sich dem Christenvolke zugesellten.“ (Euseb. K. G. 9, 9.) Dass hienach die Christen, wenn auch nicht gerade schon die Reichshälfte — auf dem Lande waren sie noch nicht so zahlreich wie in den Städten — so doch wenigstens einen höchst beträchtlichen Reichstheil bildeten, ist offenbar, und was sie etwa noch den Heiden an der Zahl nachstanden, das ersetzten sie durch ihren Gemeinschaftsgeist, ihre feste Organisation und Disziplin. Auch waren es längst nicht mehr blos die untern und ungebildeten Schichten der Bevölkerung, in

denen, wie seiner Zeit Celsus höhnisch bemerkte (Origenes, S. 135), das Christenthum seine Anhänger zählte; es hatte sich selbst in den höchsten Kreisen eingebürgert. „Es ist," also beginnt Euseb. das 8. Buch seiner Kirchengeschichte, das die Diokletianische Verfolgung zum Inhalt hat, „es ist kaum zu sagen, welches Ansehens und welcher Freiheit sich die durch Christus der Welt verkündigte wahre Gotteslehre vor der Verfolgung in der ganzen Welt erfreute. Selbst die Herrscher zeigten sich den Unsrigen geneigt; sie vertrauten ihnen die Verwaltung von Provinzen an, wobei sie so gnädig waren, sie von der Verpflichtung, zu opfern oder den Opfern anzuwohnen, zu entbinden. Selbst in den kaiserlichen Palästen durfte man frei und offen, in Wort und That sich zu der christlichen Religion bekennen; und eben diese christlichen Hofbeamten standen bei den Herrschern in ganz besonderer Gnade." Zumal waren es aus diesen höhern und höchsten Ständen die Frauen, die, wie das übrigens zu allen Zeiten der Fall war, dem Christenthum ihre Sympathien zuwandten, so selbst Diokletian's Gemahlin Priska und seine Tochter Valeria, dem wilden, das Christenthum fanatisch verfolgenden Galerius vermählt. (Lactant. de mort. persecut. cap. 15.)

Während so die christliche Religion ihren stillen aber nichts desto weniger gewaltigen Eroberungszug durch die römische Welt machte, bot das alte Götterthum gerade das entgegengesetzte Schauspiel: hier die untergehende, dort die aufgehende Sonne! Schon vor 200 Jahren haben wir Plinius in seinem berühmten Schreiben an Trajan klagen hören, dass die Göttertempel beinahe verödet dastünden, die Opfer ausgesetzt und keine Opferthiere mehr gekauft würden. (Plin. 10, 97). Und wahrlich das hatte sich nicht gebessert. Ein Jahrhundert nachher durfte es Tertullian den Heiden in's Gesicht sagen, dass ihr Götterthum nicht blos in sich selbst ein nichtiges sei, sondern nichtig auch bereits in ihrem eigenen Bewusstsein, dass es ihnen kein rechter Ernst mehr damit sei, sondern nur noch ein Spiel, ja eine Kurzweil (vergl. Tertullian, S. 165 ff.). Der Neuplatonismus, der sich auch die Aufgabe einer Reform der

alten Religion stellte, konnte es durch seine philosophischen Umdeutungen bei einzelnen Individuen wohl zu einer künstlichen Begeisterung für das Neualte bringen, auf die Masse selbst aber blieb er völlig wirkungslos, sowie er auch dem alten Götterglauben selbst kein neues Leben einzuhauchen vermochte. Was dem Heidenthum in seinen verschiedenen Gestalten noch das Leben fristete, war in der That fast nur noch die Macht der Tradition, wohl auch ein raffinirter Aberglaube, und zu einem guten Theile endlich der Gegensatz gegen die junge monotheistische Religion des Christenthums.

Die Motive der Diokletianischen Christenverfolgung.

Und dieses so sehr erstarkte Christenthum nun wollte Diokletian wieder entwurzeln, jenes so ganz heruntergekommene Götterthum zur ausschliesslichen Geltung im römischen Reich wieder erheben. Bei einem solchen Wagestück, um einen gelinden Ausdruck zu brauchen, darf man fragen, was denn wohl seine Motive hiefür waren, zumal da er nichts weniger als ein Blutmensch war, vielmehr einer der bedeutendsten und besten Kaiser des Reiches, der sich den Mark Aurel zum Vorbild gesetzt, und an dem seine Zeitgenossen die Umsicht und Behutsamkeit als einen hervorstechenden Charakterzug hervorheben.

Dass Diokletian durch und durch heidnisch-superstitiös war, ist bekannt. Und er war dies eben so sehr staatsmännisch als persönlich. Die Verbindung der Religion mit dem Bestand des Reichs, die nirgends so innig war wie in Rom, war auch in ihm eine dominirende Idee. Demgemäss geschah keine Staatsaktion von ihm ohne Priester, Opfer, Götterbilder, Eingeweideschau. Eben darum gefiel er sich auch besonders gern in seiner Würde als Oberpriester — ein Amt, das übrigens mit dem Kaiserthum längst verbunden war. Wie man sieht, ist es nur die alte, die traditionelle Religion mit ihrem Kultus, die ihm, gleich seinem Vorbild, dem Markus Aurelius, die berechtigte Religion ist, denn nur sie ist es, mit der der römische Staat gross gewachsen ist, und die eben darum auch eine Garantie für seine Zukunft bietet; eine neue Religion, die sich auf Unkosten dieser alten erheben wollte, hat ihr Recht zu sein verwirkt. So

sagt es ausdrücklich der Kaiser schon im Manichäergesetz vom Jahr 287: „die alte Religion darf von einer neuen nicht getadelt werden, denn es ist das grösste Verbrechen, das, was ein für alle Mal von den Alten festgesetzt und bestimmt wurde, und nun seinen Bestand und Lauf hat, antasten und wieder aufheben zu wollen. Daher sind wir auch auf's Ernstlichste gewillt, die böse Hartnäckigkeit solcher verkehrten Menschen zu strafen." War aber die monotheistische Religion des Christenthums nicht der entschiedenste und unablässige Protest gegen den alten Polytheismus? Jene Sprache gegen die einzelne Sekte der Manichäer liess daher ahnen, wessen sich das Christenthum einmal von Diokletian zu versehen haben würde, wenn er es an der Zeit fände, seine religiös-politischen Anschauungen auch nach dieser Seite hin in Wirksamkeit treten zu lassen. Dass dies in der That die Motive und Tendenzen waren, welche der Christenverfolgung Diokletians zu Grunde lagen, ergibt sich sogar offiziell aus dem Toleranzedikt des Kaisers Galerius vom J. 311, der als Cäsar einen so wesentlichen Antheil an den Verfolgungsedikten Diokletians hatte. Hier heisst es zu Anfang: „Unter Anderem, wobei wir allezeit nur das Interesse und die Wohlfahrt des Staates im Auge haben, war vordem auch unser Wille gewesen, alles wieder in einen Stand gemäss den alten Gesetzen und der Disciplin der Römer zu bringen; demgemäss haben wir auch das bezwecken wollen, dass auch die Christen, welche die Sekte (Religion) ihrer Väter verlassen hatten, zu bessern Gesinnungen zurückkehrten; denn ein solcher Eigenwille hat sie ergriffen, ein solcher Unverstand sich ihrer bemächtigt, dass sie jenen alten Einrichtungen nicht folgten, die ihre Väter selbst vielleicht zuerst festgesetzt hatten, sondern nach eigenem Belieben, nach eigener Willkür sich Gesetze, die sie beobachteten, machten und allenthalben besondere Gemeinschaften gründeten." (Lact. de mort. persec. c. 34.) Nichts kann klarer sein als diese Sprache. Nur Eins bleibt noch unerklärt; man begreift nicht recht, wie Diokletian bei diesen seinen Anschauungen die Christen eine so lange Reihe von Jahren hat dulden, so lange zuwarten können, ehe er

den Versuch machte, „den Namen der Christen auszurotten, die den Staat zerstören". Bedurfte es für den „vorsichtigen" Mann, der sich der Grösse eines solchen Wagnisses gewiss bewusst war und wohl nur nach langem innern Sträuben daran ging, einer so langen Zeit, bis sich ihm die vollkommene Ueberzeugung aufdrang, dass die Existenz und Sicherheit des römischen Götterthums und mit ihm des römischen Imperiums den Untergang des Christenthums verlange, dass es hier nur ein Entweder — Oder gebe? Dies anzunehmen hat man allen Grund; nur erklärt auch dies noch nicht, warum er gerade erst im 19. Jahr seiner Regierung, d. h. im letzten Jahr vor seinen Vicennalien, der Feier seines zwanzigjährigen Imperiums, auf die dann seine freiwillige Resignation erfolgen sollte, bis zu diesem Aeussersten gegen das Christenthum vorschritt. Dass er dies jetzt erst und gerade jetzt that, das lässt schliessen, dass er dies Vorgehen als den Schluss seiner Regierung und als den Schlussstein seiner Restauration des Reiches betrachtete.

Eine politische Restauration hatte er allerdings schon vorher angestrebt. Er hatte nämlich aus seiner eigenen Erfahrung wie aus der jüngsten Geschichte die Ueberzeugung geschöpft, dass die Verwaltung und Vertheidigung des unübersehbaren römischen Reiches die Kräfte auch des Tüchtigsten übersteige, dass daher eine Theilung der Arbeit unumgänglich nothwendig sei; auch das hatte ihm nicht entgehen können, dass bei den in den letzten Dezennien überhand genommenen Kaiserermordungen und Thronusurpationen eine feste und consequente Leitung des Staates immer mehr zu einer Unmöglichkeit werde, so lange die Centralgewalt nur in einem einzigen, allen Gefahren des Kriegs und den Meutereien des Heeres unaufhörlich ausgesetzten Individuum repräsentirt war. Anderseits aber war Diokletian ebensowenig der Mann, der ein Auseinandergehen der Reichseinheit und eine Decentralisation, wie sie bereits in den sogen. 30 Tyrannen einen Anfang genommen, hätte über sich bringen können; die Theilung der Arbeit und Herrschaft sollte die oberste Einheit, repräsentirt in einem Oberkaiser, nicht aufheben. So war er denn auf eine Com-

bination verfallen, die das Eine mit dem Andern vermitteln sollte. Er hatte sich Mitarbeiter im Reichsregiment zugesellt, erst seinen Kriegsgenossen Maximianus als Cäsar (Reichsgehülfen) im Jahr 285, dann 286 als Augustus (Mitkaiser) mit der Herrschaft über den Occident, während er sich selbst den Orient vorbehalten, und später im Jahr 292 noch zwei Cäsaren — ein Titel, der sie den Augusten unterordnen sollte, je einen einem Augustus als Gehülfen zur Seite, vornämlich zur Vertheidigung der Reichsgrenzen; es waren dies die beiden Feldherrn Konstantius Chlorus und Galerius, die von ihren Augusten adoptirt wurden und von denen der eine, Galerius, des Diokletian Tochter Valeria, der andere, Konstantius, des Maximianus Stieftochter Theodora, nach Verstossung ihrer bisherigen Gattinnen, empfing. Diokletian aber war nach wie vor das leitende Haupt, der Mittelpunkt der Reichseinheit geblieben, und ward als solcher auch von den Mitregenten anerkannt, die sich vor der Superiorität seines Geistes beugten. So war es ihm gelungen, dem Reiche die Ruhe und Sicherheit wieder zu geben und doch die Einheit zu erhalten. Seine oberste Gewalt selbst, die er mit orientalischem Ceremoniell umgeben hatte, wollte er unter den Gesichtspunkt der Stellvertretung der Macht des Göttervaters auf Erden gestellt wissen, in dem Wahn, ihr dadurch ein unantastbares Fundament in den Herzen der Menschen zu geben; daher der Name Jovius, den er sich beigelegt. Mit dieser Anordnung hatte er eine zweite verbunden, die eine festgeordnete Thronfolge herstellen sollte. Nach einer bestimmten Reihe von Jahren — nach zwanzig — sollten die jeweiligen Auguste resigniren und deren Cäsaren an ihre Stelle treten, die dann, Auguste geworden, wiederum Reichsgehülfen zur Seite bekommen sollten, denen sie nach zwanzig Jahren ebenfalls das Regiment abzutreten hätten, und so fort. Doch sollte es dabei immer einen obersten Kaiser geben, der die Wahl der Cäsaren frei zu bestimmen hätte. Er selbst, der keinen Sohn hatte, wollte den Anfang machen und mit dem andern Augustus nach dem festgesetzten Termin abtreten, um den Cäsaren Platz zu machen.

Mit diesem künstlichen System glaubte Diokletian das Reich in seiner ungetheilten Einheit erhalten und vor Usurpationen und alternden Dynastien bewahren zu können. Es sollte nun aber diese politische Restauration des römischen Imperiums noch durch die religiöse gekrönt, die politische Einheit durch eine Religionseinheit besiegelt, d. h. das Götterthum wieder zur ausschliesslichen Herrschaft gebracht werden. Wenn auch dies noch geschehen, glaubte er sein Werk vollendet zu haben und seine Vicennalien nicht würdiger schliessen zu können; der Rest des Lebens war dann für ihn nur noch die Ruhe des Privatmanns. Das waren die Gedanken Diokletians. Noch aber war kein Dezennium verflossen, als dieses Christenthum, dessen Untergang von Seiten der römischen Staatsgewalt tentirt worden war, und das in der That am Rande des Abgrundes sich zu befinden schien, von eben dieser Staatsgewalt tolerirt und anerkannt, ja gewissermassen schon zur Staatsreligion erhoben wurde; und derselbe Galerius, der an der Verfolgung den thätigsten Antheil genommen, war es, der „die Palinodie" anstimmen und die Initiative zu dem neuen Umschwung ergreifen musste. Auch Diokletian war es vorbehalten, in seinem Privatleben zu Spalatro das Alles und noch mehr mit ansehen und erleben zu müssen.

Die Geschichte der Verfolgung.

Wir wollen nun zunächst die Verfolgung in ihrem Beginn, Verlauf und Ende, und dann den Umschwung in seinen verschiedenen Phasen des Nähern betrachten. Von zwei christlichen Zeitgenossen haben wir hierüber Berichte: von dem Griechen Eusebius in seiner Kirchengeschichte vom achten Buche an, in seiner Schrift „über die palästinensischen Märtyrer" und in seinem „Leben Konstantins"; dann von dem Lateiner Laktantius in der Schrift „über das Ende der Christenverfolger".

Dem entscheidenden Schlag sollen im geheimen kaiserlichen Conseil zu Nikomedien lebhafte und lange Berathungen vorhergegangen sein; einen ganzen Winter von 302—303 habe man darüber debattirt. Es habe nicht an abmahnenden friedlicheren Stimmen gefehlt (Const. or. ad. coet. c. 25), sie hätten aber nicht durchdringen können; der Kaiser Ga-

lerius insbesondere, von seiner abergläubischen Mutter Romula noch mehr aufgestiftet, sei ein Hauptagitator gewesen. So berichtet wenigstens Laktanz c. 11; und es hat durchaus nichts Unwahrscheinliches; es ist vielmehr ganz dem Charakter des Kaisers entsprechend, in einer Sache von solcher Tragweite die Männer seines Vertrauens sich aussprechen zu lassen und abzuhören, selbst wenn er für sich schon längst sich entschieden hatte. Dass unter denen, welche zur Bekämpfung des Christenthums auf alle Weise riethen und anreizten, die Priesterschaft des Götterthums in erster Linie stand, ist selbstverständlich; sie klagten, wie man aus Laktanz erschliessen kann, dass alle ihre Opfer wirkungslos seien, so lange die den Göttern verhasste Sekte der Christen, dieser Götterfeinde, tolerirt werde und fortexistire. Aber auch die Philosophie der Zeit, der Neuplatonismus, that ihr Möglichstes; ihr Wortführer im Rathe des Kaisers war Hierokles der Aeltere, Statthalter von Bithynien (mort. pers. c. 16).

Was übrigens Diokletian ursprünglich bezweckte, das war nicht die Ausrottung der Christen, die auch bei der ungeheuren Anzahl eine Unmöglichkeit gewesen wäre, sondern des christlichen Namens, das heisst eine nur politisch-religiöse Vernichtung der Christen, die Erzwingung ihrer Bekehrung zum Heidenthum, und auch das nur schichten- und stufenweise; eben darum lag auch weder Blut- noch Todesstrafe in seinen eigentlichen Intentionen (mort. pers. c. 11). Aber das Eine führte nothwendig und consequent auch zu dem Anderen, und zwar um so mehr, als die Christen in ihrer Grosszahl den Gedanken des Kaisers nicht entsprachen, sondern ihrem Bekenntniss unwandelbar treu blieben. Das reizte und trieb zu Martern, Blutvergiessen und Verhängung von Todesstrafen. Dazu kam dann noch politischer Argwohn, der besondere Nahrung in dem Brande des kaiserlichen Palastes zu Nikomedien fand. Bald nämlich nach dem Erscheinen des ersten Christenedikts brach im Palast Feuer aus, das einen Theil desselben in Asche legte. Die öffentliche Stimme bezichtigte sofort die christlichen Hofleute der Urheberschaft der Brandlegung; sie

hätten, mit den Eunuchen complotirend, es auf das Leben der beiden Kaiser abgesehen, die auch nur mit Noth dem Tod im Feuer entgangen waren. Dass die Stimmung der Christen in der That eine höchst erbitterte und gereizte war, das lässt sich schon daraus erkennen, dass einer der christlichen Hofleute das angeschlagene Edikt am hellen Tag und mit den Hohnworten, es seien da wieder einmal Gothen- und Sarmatensiege angeschlagen, abriss, was er freilich dann mit einem harten Tod büssen musste (mort. pers. c. 13; Eus. 8, 5); dass aber Christen das Feuer eingelegt hätten und dass dafür ein Complot bestanden, das ist nur schwer zu glauben, es wäre denn, dass einer oder einige Fanatisirte dies von sich aus gethan hätten. Dagegen ist ebensowenig glaublich, dass, wie Laktanz will, Galerius den Brand heimlich angestiftet habe, um den Diokletian gegen die Christen, die er dann der Brandstiftung beschuldigte, zu extremen Massregeln zu reizen. Wie dem aber sei, so viel ist gewiss, dass die christliche Hofdienerschaft jetzt einer allgemeinen Inquisition und Tortur unterworfen wurde, und dass, als nach vierzehn Tagen im kaiserlichen Palast ein neuer Brandversuch gemacht wurde, der aber rechtzeitig entdeckt und bald wieder gelöscht werden konnte, Diokletian jetzt „nicht mehr blos gegen seine Dienerschaft, sondern gegen alle Christen zu wüthen anfing" (mort. pers. c. 15; Eus. 8, 6).

Am 24. Februar nach des Laktantius genauerer Angabe, zu Anfang des Monats März nach des Eusebius allgemeinem Bericht, 303 — es war das 19. Jahr der Regierung Dioketians — erfolgte der erste Schlag. Ein kaiserliches Edikt erschien und „ward allenthalben angeschlagen", des Inhalts, „dass die Kirchen der Christen sofort geschleift und die h. Schriften derselben verbrannt werden sollen" (Eus. 8, 2). In Nikomedien, wo sich das kaiserliche Hoflager befand, hatte man die Initiative schon am 23. Februar, dem Feste des Grenzgottes, als einem hiefür besonders „geeigneten und glücklichen" Tage, ergriffen. — Mit Anbruch des Tages wurde die Kirche von den Prätorianern, die in Reih' und Glied aufmarschirten und mit den nöthigen Werkzeugen ver-

sehen waren, niedergerissen und dem Erdboden gleich gemacht, und die heiligen Bücher, die sich vorfanden, dem Feuer übergeben (mort. pers. c. 12). Das Edikt beschränkte sich indessen nicht auf diese Massregeln gegen die Versammlungshäuser der Christen und deren Religionsschriften, einen so guten Grund man damit auch zur Vernichtung des Christenthums gelegt zu haben glauben mochte; es war auch gegen die Personen der Christen gerichtet, doch vorläufig allerdings nur gegen eine gewisse Klasse derselben, die schon durch ihre Stellung vor andern verpflichtet erschien, an den Opfern des vom Staat allein anerkannten Götterkultus sich zu betheiligen. Würden sie sich aber dessen weigern und in ihrem christlichen Glauben beharren, so sollten die, welche in kaiserlichen Diensten, Aemtern und Würden stünden, ihrer Stellen entsetzt und aller Rechtswohlthat verlustig erklärt werden: „jede Art von Untersuchung solle gegen sie gültig sein; sie selbst aber dürfen weder wegen erlittenen Unrechts, noch wegen Ehebruchs, noch Diebstahls oder gewaltsamer Entwendung Klage führen" (mort. pers. c. 12); die aber, die zu ihrem oder dem kaiserlichen Hausgesinde gehörten, sollten allen Anspruch auf Freiheit verlieren, wenn sie Sklaven wären, oder wenn Freigelassene, ihrer Freiheit wieder beraubt werden (Eus. 8, 2). Früher schon, vor einigen Jahren, hatte man den Versuch gemacht, Hof und Heer von Christen zu säubern (mort. pers. c. 10; Eus. 8, 4), allein weder andauernd noch allgemein; jetzt dagegen schritt man mit der entschiedensten Consequenz vor, vor allem am kaiserlichen Hoflager selbst, wo sogar die beiden Kaiserinnen, Priska und Valeria, gezwungen wurden, „sich mit den unheiligen Opfern zu verunreinigen" (mort. pers. c. 15).

Dem ersten Edikt folgte „nicht lange danach" ein zweites, das die Gemeinden der Christen nicht mehr nur auf ihrer Peripherie oder in ihren Spitzen, sondern recht eigentlich in ihrem Mittelpunkte traf; es hatte es nämlich auf die Vorsteher der Kirchen abgesehen, und lautete: „es sollten dieselben allenthalben gefänglich eingezogen und dann auf alle Weise und mit allen Mitteln zum Opfern gebracht

werden“ (Euseb. 8, 2. 6). Auch diese Verordnung wurde mit unnachsichtlicher Strenge durchgeführt. „Allenthalben waren die Gefängnisse mit Bischöfen, Presbytern, Diakonen, Lektoren und Exorzisten angefüllt, so dass sie für wirkliche Verbrecher fast keinen Raum mehr hatten.“

Einen Unterbruch der Verfolgung machte nun zwar das Amnestiedekret, das Diokletian bei der Feier seiner Vicennalien am Ende des Jahrs 303 erliess und das theilweise auch den Christen zu gute kam (mart. Pal. c. 2). Aber bald wieder und noch viel allgemeiner und strenger ward das Verfahren gegen die Christen weiter geführt.

Im Anfang des folgenden Jahrs 304 erschien ein Edikt, das gegen alle Christen ohne Unterschied gerichtet war: „Alle aller Orten sollten angehalten werden zu opfern (mart. Pal. c. 3); diejenigen, welche das thäten, sollte man, wenn sie eingekerkert wären, sofort frei gehen lassen; die sich aber weigerten, zu opfern, mit den härtesten Martern belegen“ (Eus. 8, 6).

Das war der furchtbarste Schlag; es war Alles wie betäubt. Zum Behuf genauester Controlirung erliess Maximinus (im 3. Jahr der Verfolgung) ein Rescript, wonach die öffentlichen Herolde Männer, Weiber und Kinder der Christen zu den Göttertempeln rufen mussten, und Verzeichnisse angefertigt wurden, aus denen von Chiliarchen Jeder namentlich verlesen ward, ob er dem Edikt gehorsam erschienen sei (mart. Pal. c. 4).

Man sieht, wie die Edikte immer umfassender (mart. Pal. c. 13), immer schärfer wurden: umfassender in Bezug auf die Personen der Christen, mit den Hofleuten beginnend und dann sich erstreckend auf alle Christen insgemein, schärfer in Bezug auf die Mittel, den Anfang machend mit Entsetzung von Amt und Würde und bürgerlicher Mundtodt-Erklärung, und fortschreitend zu Tortur und Tod.

Dass sich die Christen an den Götteropfern betheiligten, das war es, was zu allernächst die heidnische Staatsgewalt verlangte; denn das schloss ihr die Anerkenntniss des Götterkultus, also die Verläugnung des Christenthums in sich. Um des Sieges in dem grossen Kampf, den sie

heraufbeschworen, sich desto eher rühmen zu können, begnügte sie sich, wenn das, was sie verlangte, auch nur in der alleräusserlichsten Weise, nur leichthin, nur ein einziges Mal geschah. Ein Körnchen Weihrauch, fast schon die blosse Assistenz beim Opfer, selbst wenn sie eine erzwungene war, sofern nur keine Proteste erfolgten, genügte ihr. „Nicht selten kam es vor, dass der Eine oder der Andere (der vor Gericht geladenen Christen) von Andern (den Dienern der heidnischen Obrigkeit) mit Gewalt zu den unheiligen Opfern hingestossen und dann frei entlassen wurde, als wenn er geopfert hätte, wiewohl er in Wahrheit nicht geopfert hatte; wieder Andere, die sich gar nicht einmal den Altären genähert oder etwas Unreines berührt hatten, kamen davon, weil Andere (Heiden) von ihnen aussagten, sie hätten geopfert, sie selbst aber dieser Verläumdung nicht widersprachen; Einige, die wie halbtodt auf dem Boden lagen, wurden auch wohl unter die, die geopfert hatten, gerechnet, oder geradezu als wären sie schon todt, aufgehoben und fortgetragen. Auch das kam vor, dass wenn Einige selbst mit lauter Stimme riefen, sie hätten nicht geopfert und wollten nichts von Opfern wissen, diese dann von der Soldatenwache auf den Mund geschlagen und zum Stillschweigen gebracht und mit Gewalt fortgejagt wurden. So viel lag den Feinden des Christenthums daran, in Allem wenigstens den Schein zu behaupten, als hätten sie ihren Zweck erreicht“ (Eus. 8, 3; mart. Pal. c. 1). Aber eben vor diesen Opfern hatten die entschiedenen Christen, die, was sie den Göttern opferten, den Dämonen geopfert zu haben und ihnen dadurch verfallen zu sein glaubten, den allergrössten Abscheu, auch wenn es auf die äusserlichste und leichteste Weise geschah. „Wenn man ihnen daher die Wahl liess, das unheilige Opfer zu berühren und sofort unbelästigt und frei von dannen zu gehen, oder im Weigerungsfall sich auf ein Todesurtheil gefasst zu machen, so zogen sie ohne Bedenken den Tod vor. Sie bedachten das Wort der Schrift: Wer andern Göttern opfert, soll ausgerottet werden; und: Du sollst nicht andere Götter haben neben mir“ (Eus. 8, 10).

Bald genug griff daher die heidnische Staatsgewalt,

um so wenigstens, wie sie hoffte, zu ihrem Ziele zu kommen, zu den äussersten Schreck- und Gewaltmitteln. In den mannigfachsten Gestalten wurde die Todesstrafe verhängt: durch's Schwert, durch den Strick, durch wilde Thiere, durch's Feuer, durch's Wasser. Um die Christen mürbe und zum Opfern geneigter zu machen, ging ihr in der Regel eine kürzere oder längere Kerkerhaft voraus, auch Tortur, die meistentheils in Geisselung, im Zwicken und Zerfleischen verschiedener Körpertheile, besonders der Brust, durch scharfe Instrumente, im Ausdehnen und Verrenken der Gliedmassen durch Spannen in den Block bestand.

In der einen Provinz war übrigens diese, in einer andern wieder eine andere Straf- und Todesart beliebter. „Bald wurden die Christen mit Beilen hingerichtet, wie es denen in Arabien geschah, bald wurden ihnen die Beine zerbrochen, wie in Kappadozien; wieder andere wurden, das Haupt abwärts, an den Füssen aufgehängt und ein gelindes Feuer unter ihnen angemacht, dass sie von dem aus dem brennenden Holz aufsteigenden Rauch erstickten, und so machte man es in Mesopotamien; in Alexandrien schnitt man ihnen Nasen, Ohren und Hände ab, oder verstümmelte sie sonst am Körper; in Antiochien kam es vor, dass man sie auf Röste über das Feuer setzte, nicht um sie zum Tode zu bringen, sondern um sie langsam zu martern (Eus. 8, 12) . . . In Pontus wurden den Einen die Finger von den Spitzen der Nägel an mit scharfen Pfriemen durchstochen, den Andern der Rücken mit geschmolzenem flüssigem Blei begossen (ib.) . . . Wieder Andere wurden an Baumäste, die man mit gewissen Maschinen zusammengezogen hatte, je mit einem Bein an einen Ast gebunden, drauf liess man die Aeste auseinanderfahren, damit so die Glieder der daran Gebundenen auf einmal auseinandergerissen würden; und so geschah es in Thebaïs“ (ib. 8, 9).

Die Verfolgung war so eine wahre Blutarbeit geworden, die, von Nikomedien ihren Ausgang nehmend, wo die christlichen Hofbeamten als die ersten Opfer fielen, ihren blutigen Gang durch das römische Reich machte und einige Provinzen in eine Schlachtbank umwandelte. „Zuweilen wurden mehr

als zehn, zuweilen über zwanzig an der Zahl, zuweilen an die dreissig, auch wohl nahe an sechzig, ja sogar hundert an Einem Tag, bald da, bald dort, Männer, Weiber und Kinder, hingerichtet. Ich selbst habe, sagt Euseb., als ich mich in Thebaïs befand, oftmals an Einem Tag mehrere auf einmal hinrichten sehen, die Einen durch's Schwert, die Andern den Feuertod erleidend; es wurden die Richtschwerter zuletzt stumpf, versagten den Dienst und wurden zerbrochen, die Scharfrichter selbst ermüdeten und mussten sich wechselsweis ablösen" (ib.). Am härtesten war die Verfolgung im östlichen Reichstheil, wo Diokletian und der Cäsar Galerius herrschten: in Kleinasien und Egypten (von woher wir freilich auch genauere Berichte haben) hatten die Christen unsäglich zu leiden; auch Italien und Afrika, wo Maximian gebot, selbst Spanien und Gallien wurden hart mitgenommen. Nur der äusserste Westen, d. h. derjenige Theil, der dem milden Konstantius Chlorus für seine Thätigkeit als Cäsar angewiesen war, die Rheingegenden und Britannien, blieben von den Gräueln verschont. „Konstantius," sagt Eusebius, „nahm an dem Krieg wider uns keinen Antheil, sondern liess die Christen, die unter seiner Herrschaft waren, unbehelligt; nicht einmal die Kirchen liess er niederreissen" (ib. 8, 3). In letzterem Punkte hat übrigens wohl Eusebius zu viel gesagt; der Cäsar hätte sich auch nicht gut den für das ganze Reich erlassenen Edikten Diokletians entziehen können, er scheint aber dieselben nur in ihrem ersten Theil vollzogen zu haben. „Damit es nicht," sagt Laktanz (mort. pers. c. 15), „das Ansehen hätte, als stimmte er nicht mit den Erlassen der Oberkaiser überein, liess er zwar die Bethäuser, das ist die Wände, die wieder aufgebaut werden konnten, niederreissen, den wahren Tempel Gottes aber, der im Menschen ist, liess er unversehrt."

Ihre Höhe scheint die Verfolgung im Sommer des Jahrs 304 erreicht zu haben. Aber schon Ende dieses Jahrs oder doch zu Anfang des folgenden ward auf kaiserlichen Befehl die Verhängung der Todesstrafe über die Christen eingestellt. Euseb meint, der Grund davon sei gewesen, dass

man bereits daran verzweifelt habe, die Drangsale höher treiben zu können, und des Blutvergiessens überdrüssig und müde vom Tödten geworden sei (Eus. 8, 12). Eigentlich aber ist hiemit Diokletian nur zu seiner ursprünglichen Politik (s. o.) zurückgekehrt, die ihm durch die Erfahrung nun ganz und gar bestätigt schien. Unnützem Blutvergiessen war er von je abgeneigt gewesen. So hiess es denn jetzt, „es zieme sich nicht, die Städte mit Bürgerblut zu beflecken und die Allen huldvolle kaiserliche Regierung in den Ruf der Grausamkeit zu bringen“ (ib.). Die Strafen, die jetzt verhängt wurden, bestanden in Verurtheilung zu den Bergwerken oder in Verstümmelung, z. B. Entmannung, im Blenden oder Ausstechen der Augen, in Lähmung der Füsse; oft auch wurde dem einen und demselben Individuum das rechte Auge geblendet und der linke Fuss gelähmt, beides mit glühendem Eisen, und der Unglückliche darauf zu den Bergwerken in den Provinzen verurtheilt. Und das hiess dann, weil die Verurtheilung nicht zum Tode war, kaiserliche Milde (Eus. 8, 12).

Im folgenden Jahre 305, den 1. Mai, resignirte Diokletian und mit ihm am gleichen Tag in Mailand sein Mitkaiser Maximian, wiewohl ungern und nur der Autorität des Höhern folgend. Dass Diokletian den Purpur jetzt ablegte und in den Privatstand zurücktrat, das war ein Schritt, der ganz in das System seiner politischen Restauration gehörte, worauf auch schon das deutet, dass sein Mitkaiser seinem Beispiel folgen musste. Doch mögen daran auch Alter und Krankheit, sowie Reue über das unnütz vergossene Blut seiner christlichen Unterthanen einigen Antheil gehabt haben. In die Stelle der Augusten rückten nun die bisherigen Cäsaren Konstantius und Galerius, und als neue Cäsaren wurden — gemäss diokletianischer Reichsordnung — mit Uebergehung der Kaisersöhne, des Konstantinus und Maxentius, Sever und Maximin ernannt. Als aber schon im folgenden Jahr, den 25. Juli 306, der eine der Oberkaiser, Konstantius, zu Eboracum (York) mit Tod abging, und sein Sohn Konstantinus sich vom Heere zum Cäsar ausrufen und bald darnach, diesem Vorgange folgend, der gleichfalls übergangene

Sohn des Maximian, Maxentius, zu Rom, in dessen Nähe er wohnte, durch die Prätorianer sich nun ebenfalls zum Kaiser erheben liess, und im Jahr 307 den gegen ihn ausgezogenen Sever gefangen nahm und tödtete, und als endlich auch Maximian selbst anfing, sich wieder als Augustus zu geriren, so war in Folge dieser Usurpationen der Kaisersöhne und des dadurch herbeigeführten Versuchs einer Wiederaufnahme der früheren Augustuswürde durch den einen der beiden abgetretenen Kaiser die diokletianische Reichsordnung bereits durchbrochen, wiewohl Galerius sich beeilte, an Severs Stelle den Licinius zum Mitkaiser zu erwählen, den 11. November 307.

Für die Christen führten aber diese Thronwechsel noch lange nicht das Ende ihrer Verfolgung herbei; am ehesten noch im Westen des Reichs, wo Konstantius als nunmehriger Augustus sich in seinen Toleranzprinzipien um so freier bewegen konnte, und nach seinem Ableben sein Sohn Konstantin (geb. 274) ganz in die väterlichen Fussstapfen trat, daher Euseb. geradezu sagt, es habe die Verfolgung im Westen nicht zwei volle Jahre angedauert (mart. Pal. c. 13). Sie liess auch in Italien nach, „wo Maxentius durch Uebung der Toleranz bei dem römischen Volke (das heisst wohl: bei dem ansehnlichen Theile des römischen Volkes, der in Christen bestand) sich populär machen wollte“ (Eus. 8, 14); doch hier nur vorübergehend, denn als es zum Kampfe zwischen ihm und Konstantin kam, zeigte er sich wieder ganz als Protektor des Heidenthums und Feind der Christen. Am wenigsten durften die Christen im Osten des Reichs, wo doch die meisten christlichen Gemeinden waren, von dem Thronwechsel etwas zu ihren Gunsten hoffen; war doch Galerius schon als Cäsar an der Spitze der christenverfolgerischen Partei gestanden und dem Diokletian diesfalls immer in den Ohren gelegen; sein Cäsar Maximin aber, der im Südosten herrschte, überbot ihn fast noch im Christenhass und begann sein neues Regiment mit der Wiederholung und Einschärfung des Ediktes, „dass alle Christen ohne Unterschied opfern sollten“ (mart. Pal. c. 4). Die Abschaffung der Todesstrafe wurde wieder aufgehoben. Auch in den fol-

genden Jahren wiederholt er noch einigemal solche Edikte, um die Verfolgung, wenn sie einzuschlafen drohte, wieder in's Leben zu rufen; so noch 309, in welchem Jahre (nach anderer Zählung Frühjahr 310) zu Cäsarea der Presbyter Pamphilus, der berühmte Freund des Eusebius, mit 13 anderen hingerichtet wurde (mart. Pal. c. 11).

Verhalten der Christen in der Verfolgung.

Dass nach einer fast halbhundertjährigen Ruhe, aus welcher die Christen auf eine so furchtbare Weise aufgeschreckt wurden, es nicht an solchen werde gefehlt haben, an welchen der heidnische Staat seine Zwecke erreichte oder doch erreicht zu haben glauben konnte, lässt sich von vornherein annehmen. Es war wie in der Dezianischen Verfolgung (s. Cyprian). „Viele fielen, von Furcht überwältigt, gleich beim ersten Anfall," sagt Eusebius (8, 3), und er spricht hier von den Vorstehern der Kirche, auf die es das zweite Edikt abgesehen hatte. Und als das dritte Edikt erschienen war, „eilten viele der Christen, Männer mit Weibern und Kindern, haufenweise da und dort zu den Göttertempeln" (mart. Pal. c. 2). Aber gewiss die Mehrzahl unter denselben, die, was sie gethan, entweder nur aus Furcht gethan, oder wohl auch weil sie dies äusserliche einmalige Thun für indifferent halten mochten, war im Herzen dem Christenthum zugewandt geblieben, das eine viel grössere Macht über die Gemüther ausübte als das sinkende Heidenthum, und wartete nur den Augenblick ab, wo sie auch öffentlich wieder und frei sich zu dem bekennen durften, was sie innerlich nie aufgegeben hatten. Was hatte daher auch an diesen der heidnische Staat mit allen seinen enormen Anstrengungen und Gewaltthätigkeiten gewonnen?

Noch viel weniger aber fehlte es an todesmuthigen Bekennern ihres Glaubens, und zwar allenthalben und in allen Gemeinden, unter allen Ständen und Altersstufen und unter beiden Geschlechtern.

Den blutigen Reigen mussten, wie wir wissen, die Christen am Hofe beginnen. Wenn wir nun hier besonders von Mangel an Standhaftigkeit, von Abfall hörten, so wäre sich darüber wohl noch am wenigsten zu verwundern, da Hofluft bekanntlich eher etwas Verweichlichendes als Stärkendes hat.

Und doch wird uns das Gegentheil berichtet, und gerade von solchen, die sich der kaiserlichen Gnade früher in vorzüglichem Masse zu erfreuen hatten: „sie hielten die Schmach um des Christenthums willen und die vielfachen wider sie ersonnenen Martern und Todesarten für grössern Reichthum als weltliche Ehre und Wohlleben“ (Eus. 8, 6).

Die Vorsteher der Kirchen lieferten selbstverständlich in allen Provinzen ein zahlreiches Kontingent zu der Vollzahl der Märtyrer; einer der ersten von diesen (nach Euseb.) war der Bischof der Gemeinde zu Nikomedien, Anthimus, dessen Haupt fiel, weil er sich weigerte, zu opfern (Eus. 8, 13).

Und wie die Vorsteher, so die Gemeindeglieder. Mit der Gefahr wuchs, wie so oft, der Todesmuth und die Bekenntnissfreudigkeit. Manche steckten lieber die Hand in's Feuer, als dass sie das unheilige Opfer berührt hätten (Eus. 8, 12). Nicht selten sah man sie ihr Todesurtheil „mit Freuden, Heiterkeit und Lachen aufnehmen, und bis zu ihrem letzten Athemzug sangen sie Psalmen und Lob- und Danklieder dem allmächtigen Gott zu Ehren“ (Eus. 8, 9). Und gerade auch das „schwächere“ Geschlecht bewies in diesen Schreckenszeiten viel Heroismus; man wird zuweilen unwillkürlich an die altrömischen Zeiten erinnert. Um der Schändung zu entgehen, stürzten sich christliche Frauen und Jungfrauen in's Schwert, Andere in's Wasser, wieder Andere von den Dächern herab, und „thaten so der Welt dar, dass allein ein unüberwindliches und unzerstörbares Gut die Tugend bei den Christen sei“ (Euseb. 8, 14). Selbst unter Häretikern, denen sonst die Katholiker vorwarfen, dass sie das Martyrium fliehen, fehlte es nicht an solchen, die lieber sterben wollten. Euseb. erzählt von einem marcionitischen Bischof, der zugleich mit einem Aszeten der katholischen Kirche zu Cäsarea den Feuertod erlitten habe (mart. Pal. c. 10).

Besonders rührend und erhebend ist die in Wort und Werk sich äussernde Theilnahme und Aufopferung der Christen für ihre duldenden Glaubensgenossen. Und mit welchen Gefahren war dies verbunden! Wie oft haben sie sich

dadurch das gleiche Schicksal bereitet! So hatten sich einmal, es war im sechsten Jahr der Verfolgung, christliche Männer aus Egypten aufgemacht, um die in Cilicischen Bergwerken schmachtenden verstümmelten Brüder zu unterstützen und zu pflegen. Vor den Thoren von Cäsarea angekommen wurden sie von der Wache daselbst angehalten, festgenommen und dann zu derselben Strafe verurtheilt, welche diejenigen, denen sie hatten zu Hülfe kommen wollen, erlitten: sie wurden an den Augen und Füssen verstümmelt (mart. Pal. 10). Mancher verrieth sich als Christ durch seine Sympathien, die er beim Anblick seiner leidenden Brüder und Schwestern nicht zurückhalten konnte; sie haben es alle theuer genug bezahlen müssen. Eine kaum 18jährige christliche Jungfrau trat einst zu Cäsarea, es war im fünften Jahr der Verfolgung, vor einige gefangene, vor der Gerichtsstätte sitzende Christen hin, grüsste sie ehrfurchtsvoll und bat sie, wenn sie bei dem Herrn sein würden, auch ihrer zu gedenken. Sofort ward sie von den Wache haltenden Soldaten ergriffen, vor den Präsidenten geschleppt, von diesem Unmenschen mit den härtesten Martern belegt und dann im Meer ertränkt (mart. Pal. c. 7). Eine andere christliche Jungfrau hatte einmal, empört bei dem Anblick der Martern, welche eine ihrer Glaubensgenossinnen auszustehen hatte, dem Richter zugerufen: „Wie lange willst du noch meine Schwester quälen?“ Sofort ward sie ergriffen, und als sie bekannte, dass sie eine Christin sei, aufgefordert, zu opfern, und da sie sich weigerte, mit Gewalt vor den Altar geschleppt. Sie aber in ihrer Aufregung gab mit dem Fuss dem Altar einen Stoss, so dass, was auf demselben war, herunterfiel. Da ward sie gemartert, dass die blossen Knochen sichtbar wurden, dann mit jener andern, die sie Schwester genannt hatte, zusammengebunden und den Flammen übergeben (mart. Pal. c. 8).

Und was noch mehr ist als dieser Abscheu vor dem Dämonen-Heidenthum, noch mehr selbst als die Bekenntnisstreue und der Todesmuth, das ist der ächt christusmässige Sinn, mit dem viele der Märtyrer ihrem Martyrium die letzte Weihe gaben. Nur ein Beispiel. Als ein ge-

wisser Paulus in Cäsarea hingerichtet wurde, erbat er sich vom Scharfrichter noch eine kleine Frist zum Beten. Nun betete er mit lauter Stimme, dass es alle Anwesenden hören konnten, zuerst für die Christengemeinden, dass Gott ihnen in Bälde wieder Frieden und Freiheit geben möchte, dann für die Juden und Heiden, dass sie zur Erkenntniss der wahren Religion kommen, und schliesslich für den Richter, der ihn zum Tode verurtheilt hatte, für die Kaiser, für den Scharfrichter, der mit gezücktem Schwert neben ihm stand, und für alle die Umstehenden. Drauf bot er mit Ruhe dem Scharfrichter den entblössten Nacken und sein Haupt fiel (mart. Pal. c. 8).

Uebrigens wäre es irrig, anzunehmen, es hätten die Christen durchgängig die richtige Mitte inne gehalten, ihr Verhalten wäre gleich weit von dem einen Extrem der Feigheit wie von dem andern überspannter Schwärmerei gewesen, sie hätten überall mit dem Starkmuth auch die nöthige Besonnenheit verbunden. Schon das vorletztangeführte Beispiel dürfte dieses „Vorurtheil“ widerlegen; und wer die menschliche Natur bedenkt und jene furchtbaren Zeiten, die religiöse Aufgeregtheit und insbesondere dann noch die damals herrschenden christlichen Anschauungen gerade auch von dem Heidenthum in's Auge fasst, wird das von vornherein gar nicht erwarten. Es ist auch immer so gewesen in ähnlichen Verhältnissen. So ging es denn auch jetzt nicht ohne Schwärmerei ab: die aber so handelten, hatten allerdings nicht das geringste Bewusstsein, dass das nicht ächt christlich gehandelt sei, so wenig als Euseb., der uns diese Geschichten mittheilt und in solchen Akten Züge einer wahrhaft übermenschlichen Kraft und göttlicher Inspiration bewundert. So gab ein Christ, ein geborner Aegypter, im Verhör vor dem Präsidenten in Cäsarea auf dessen Fragen nach Namen, Herkunft, Vaterland, nicht seinen eigentlichen bürgerlichen Namen an, sondern (wie das damals unter den Christen vorkam, dass sie ihren bürgerlichen, heidnisch klingenden, weil von heidnischen Eltern überkommenen Namen mit einem christlichen, etwa dem eines Propheten oder Apostels, vertauschten) den eines Propheten, den er sich

beigelegt hatte, und als sein Vaterland nannte er nicht Aegypten, sondern das obere Jerusalem, das die Heimat der Christen sei. Wiederholt befragt gab er immer wieder dieselbe Antwort, und auch die Tortur konnte keine andere aus ihm herausbringen (mart. Pal. c. 11). Wie Manche boten sich selbst dem Statthalter oder Richter dar! Und es war gerade die Gefahr, die sie dazu reizte. Euseb. hat es in Aegypten mit angesehen, wie, wenn der Richter einige Christen verurtheilt hatte, andere sofort vor den Richterstuhl eilten und laut riefen, auch sie seien Christen (Eus. 8, 9). In Cäsarea, es war im zweiten Jahr der Verfolgung, liefen einmal, als die Thierkämpfe begannen, zu denen auch einige Christen verurtheilt waren, sechs Jünglinge, nachdem sie sich zuvor die Hände gebunden zum Zeichen, dass sie zum Martyrium bereit seien, dem Präsidenten, als er eben zu den Thierspielen fuhr, entgegen und riefen, auch sie seien Christen (mart. Pal. c. 3). Es gab auch Christen, die sich nicht einmal scheuten, den Zorn der heidnischen Obrigkeit geradezu herauszufordern. So schreitet, es war im dritten Jahr der Verfolgung, einmal ein junger Christ von 20 Jahren, der zu Berytus die Rechtswissenschaft studirt hatte und sich jetzt in Cäsarea aufhielt, auf den hier residirenden Präsidenten Urbanus, gerade als derselbe im Opfern begriffen ist, zu, fasst seine Hand, hält sie vom Opfern zurück und beschwört ihn, von dem Irrwahn abzulassen und nicht mehr Dämonen zu opfern. Dass er dies mit unsäglichen Martern — man umwickelte seine Füsse mit Leinwand, die mit Oel getränkt und dann angezündet ward — büssen musste, kann man sich denken. Zuletzt ward er schon halbtodt in's Meer geworfen (mart. Pal. c. 4). Einige Jahre später, als ein neues Edikt Maximins die bereits auch im Osten des Reichs fast eingeschlafene Verfolgung wieder wach rief zu nicht geringer Bestürzung der dortigen Christen, thaten drei christliche Männer, wie um die gedrückte Stimmung der Ihrigen dadurch zu heben, in demselben Cäsarea ganz dasselbe gegen den Präsidenten Firmilian, wie jener Jüngling gegen Urban. Sie wurden sofort enthauptet (mart. Pal. c. 9).

Wie man nun auch über diese und ähnliche Züge denken mag, so viel ist gewiss, dass sie nicht zum wenigsten bekunden, welch' ein Geist in den Christen lebte. So oft ein Verfolgungsedikt erschien, schlug auch allemal die schwärmerischeste Begeisterung in hellen Flammen auf, wie viele Schwache auch abfallen mochten. Das war eine Antwort, deren Bedeutung auch den Heiden nicht entgehen konnte, und je mehr sie das Verhalten der Christen im Grossen und Ganzen in's Auge fassten, um so mehr musste es ihnen, auch den Befangensten, wenn sie nur nicht ganz den Blick gegen die Macht einer grossen geschichtlichen Thatsache verschliessen wollten, deutlich werden, dass hier mit äusserer Gewalt nicht durchzudringen, dass das Christenthum unbezwingbar sei — wenigstens für die geistig niedrigere Stufe des Heidenthums. Es hatte sich dies eigentlich schon im dritten Jahr der Verfolgung herausgestellt, nachdem sie im zweiten alle ihre Kraft erschöpft hatte, und Christenthum und Christenheit doch noch ungebrochen dastand. Diese Wahrnehmung musste einem Diokletian besonders bitter sein und ihm den Entschluss, vom öffentlichen Schauplatz abzutreten, wo er mit einem Fiasko geschlossen, leichter machen. Wenn nun sein Nachfolger Galerius die Verfolgung wieder aufnahm und Maximin zuweilen neue Auflagen in seinem Reichstheil veranstaltete (mart. Pal. c. 4; 9; 13), so konnte dies nur dazu dienen, um mit jedem weitern Jahr es evidenter zu machen, dass es ein verlorenes Spiel sei. Sie glich zuletzt einem ausgebrannten Krater. „Sie hatte sich an dem Heldenmuth der Märtyrer Christi gebrochen; durch das Blut derselben war ihr Feuer gleichsam ausgelöscht worden“ (mart. Pal. c. 9). So konnte sich Euseb. bereits da, wo er auf das sechste Jahr der Verfolgung (308) zu reden kommt, ausdrücken, und wo er vom siebenten Jahr handelt, sagen, die Sachen der Christen hätten angefangen, eine friedlichere Wendung zu nehmen; und als Beispiel führt er an, „dass selbst die noch immer zahlreich zu den Bergwerken Verurtheilten (in Palästina) es hätten wagen dürfen, sich Häuser zu Kirchen zu machen,“ d. h. offene Gottesdienste zu halten (ib. c. 13). Zwar rief dies dann wieder

schärfere reaktionäre Massregeln hervor, doch nur noch für kurze Zeit (ib. c. 13). Die Heiden selbst waren schliesslich der wiederholten nutzlosen Quälereien und blutigen Schauspiele von Seiten der Staatsgewalt überdrüssig geworden (ib.). Athanasius (in seiner Geschichte der Arianer c. 64) sagt sogar, er habe „von den Vätern vernommen, und keinen Grund, daran zu zweifeln, dass, als die Verfolgung unter Maximian, dem Grossvater des Konstantius, ausgebrochen, die (manche) Heiden die Christen, als diese aufgesucht wurden, verborgen und nicht selten Geldstrafen bezahlt hätten, ja sich in's Gefängniss hätten führen lassen, nur um nicht an denen zu Verräthern zu werden, die sich zu ihnen geflüchtet."

Der Umschwung durch Konstantin.

Ein Umschwung konnte nicht ausbleiben. Er ist auch nicht ausgeblieben. Und das eben ist die köstliche Frucht, die aus dieser blutigen Saat, dieser andauerndsten, ausgedehntesten, grausamsten, eben darum aber auch letzten Verfolgung erwuchs.

Der Mann aber, an den sich dieser welthistorische Umschwung zu allermeist anknüpft, ist der Kaiser Konstantin.

Die mythische Darstellung dieses Umschwungs.

Auf eine übernatürliche Weise, durch ein Wunder Gottes am Himmel soll nun aber dieser Umschwung in Konstantin erfolgt sein. „Als Konstantin sich gegen Maxentius rüstete", erzählt Euseb., „da erkannte er wohl, dass ihm eine grössere Hülfe als nur die von Soldaten noth thue wegen der Goeten- und Zauber-Künste, die von dem Gegner eifrigst betrieben wurden; und er suchte daher Gott zu seinem Helfer; denn die Hülfe von der Menge der Soldaten und den Waffen setzte er an die zweite Stelle, Gottes Beistand aber sei unüberwindlich. Er überlegte demnach bei sich, welchen Gott zum Helfer sich zu erkiesen das gerathenste wäre. Da konnte er sich denn nicht verhehlen, dass von den vorigen Herrschern jenen, die auf mehrere Götter ihre Hoffnung gesetzt und denselben mit Opfern und Weihgeschenken gedient, anfänglich zwar durch Weissagungen und Orakelsprüche alles Gute verheissen worden sei, dass sie aber betrogen, schliesslich doch ein unglückliches Ende gefunden hätten, wie im Besondern die gegen den Tyrannen Maxentius früher in's Feld

Gezogenen, und auch keiner der Götter sie vor den über sie verhängten Schicksalsschlägen zu bewahren vermocht habe; dass hingegen sein Vater allein, der einen ganz entgegengesetzten Weg als jene eingeschlagen, ihren Irrthum verworfen und den Gott über alles sein ganzes Leben hindurch verehrt habe, an ihm auch einen Helfer und Schirmer der Herrschaft und einen Spender alles Guten erfahren hätte, der von seiner Macht ihm vielfache und deutliche Beweise gegeben. Solches nun bei sich bedenkend hielt er es für Thorheit, mit Göttern, die doch nichts sind, ein leeres Spiel zu treiben und nach so mancher Ueberweisung noch immerfort zu irren; vielmehr glaubte er seines Vaters Gott allein ehren zu sollen. Er rief ihn daher in Gebeten an, er möchte ihm kund thun, wer er sei, und ihm zu seinem Vorhaben seine Rechte reichen. Indem der Kaiser dies betete, erscheint ihm ein höcht wunderbares Gotteszeichen, das man, wenn es ein Anderer erzählt hätte, wohl nicht leicht glaubte, nun aber, da es der siegreiche Kaiser selbst mir, dem Verfasser dieser Schrift, lange Zeit nachher, als ich des Zutritts zu ihm und seines nähern Umgangs gewürdigt war, erzählte und dazu noch mit einem Eide bekräftigte, wer könnte da noch Bedenken tragen, der Erzählung zu glauben, zumal da ihr auch die Folgezeit das Zeugniss der Wahrheit aufdrückt? Zwischen Mittag und Sonnenuntergang habe er, sagte er, mit seinen eigenen Augen am Himmel das Siegeszeichen des Kreuzes als Lichtbild über der Sonne gesehen mit der Inschrift: durch dieses siege. Erstaunen über diesen Anblick habe ihn und das ganze Heer ergriffen, das dies Wunder mit angesehen. Anfänglich sei er, sagte er, im Ungewissen gewesen, was diese Erscheinung bedeute. Indem er darüber nachgedacht, sei die Nacht hereingebrochen. Da sei ihm nun im Schlafe der Christus Gottes sammt dem Zeichen, das er am Himmel gesehen, erschienen und habe ihm befohlen, ein Nachbild dieses himmlischen Zeichens machen zu lassen und sich desselben als einer Schutzwehr gegen die Feinde zu bedienen. Früh Morgens liess er sofort die Goldschmiede zusammenrufen, setzte sich mitten unter sie, beschrieb das Bild des Zeichens und

befahl ihnen, es in Gold und Edelsteinen nachzumachen, das wir denn auch selbst einst gesehen haben. Es (d. h. diese Kreuzesfahne, das sog. Konstantin'sche Labarum) war also gemacht: ein langer mit Gold eingefasster Speer hatte eine Querstange in der Art eines Kreuzes; oben auf der Spitze der Fahne war eine Krone von Gold und Edelsteinen befestigt und darauf der heilbringende Name, die zwei ersten Buchstaben (des griechischen) Namens Christus ineinandergeschlungen, wie das der Kaiser später auch am Helm zu tragen pflegte. Von der Querstange hing ein reich mit Gold durchwirktes und rings mit vielerlei blitzenden Edelsteinen besetztes Purpurtuch, so breit als lang; unter dem Kreuz in der Höhe des Purpurs hingen die Brustbilder des gottgeliebten Kaisers und seiner Kinder. Dieses Glück und Heil bringenden Zeichens bediente sich der Kaiser allenthalben als einer Schutzwehr gegen jede feindliche Macht, befahl auch, dass ähnliche Kreuzesfahnen allen Heeresabtheilungen vorangetragen werden sollten. Von der wunderbaren Erscheinung betroffen beschloss er zugleich, keinen andern Gott zu verehren als den ihm erschienenen, und liess sofort die Priester desselben kommen und fragte sie, wer der Gott wäre und was das Zeichen bedeute" (vit. Const. I, 27—32).

So weit Euseb. in seiner Biographie Konstantins. Was hiernach den Kaiser für das Kreuz und den Christengott bestimmte, wäre nichts geringeres gewesen, als ein Wunder, das Gott zu seinen Gunsten veranstaltete, und zwar ein Wunder aller Wunder, ein Lichtbild am Himmel, ganz deutlich ein Kreuz darstellend mit einer ebenso deutlichen und lesbaren Inschrift. Und was ist dieses Kreuz, das Gott dem Konstantin und seinem ganzen Heer am Himmel gezeigt haben soll? Es ist nicht das symbolisirte Christenthum, es ist, wie das aus dem ganzen Berichte hervorgeht und wie das auch der Glaube Eusebs, Konstantins und der meisten Christen jener Zeit war, nichts mehr und nichts weniger als eine Art monotheistischer Fetisch, der an und für sich die Kraft hat, jeden bösen Gegenzauber aufzuheben, jede Macht der Dämonen zu brechen, eben weil es der Gott über

Alles ist, dessen Fetisch er ist. Und ein solches Fetischkreuz, ein solches Produkt der damaligen christlichen Superstition sollte von Gott am Himmel produzirt worden sein! Aber auch abgesehen davon enthält diese Erzählung des Widersprechenden genug; so wenn sie das eine Mal den Kaiser erkennen lässt, dass der Gott seines Vaters (d. h. der Christengott) der wahrhafte Gott über Alles sei, wenn von Konstantin gesagt wird, in seiner gezwungenen Stellung am Hofe Diokletians habe er, wiewohl noch jung, doch keinen Theil genommen an dem Verhalten der Gottlosen, sondern schon damals, vom göttlichen Geiste inspirirt, sich zu einem frommen (d. h. christlichen) Leben hingezogen gefühlt (vit. Const. I, 12); und wenn dann wieder eben dieser Konstantin, dieser „christliche Sohn eines christlichen Vaters" (K. G. 9, 9), später auf seinem Zug gegen Maxentius, da ihm das Zeichen am Himmel erscheint, als nahezu vierzigjähriger Mann so unbekannt mit allen christlichen Dingen, so fremd in denselben erscheint, dass er nicht einmal weiss, was dies Kreuz bedeutet, überhaupt nichts von dem Christengotte, und sich erst Raths erholen muss bei den eilends zusammengerufenen Priestern im christlichen Heer. Ferner wenn doch eben dieses ganze Heer ein Zeuge des himmlischen Wunders war, was bedurfte es noch eines Eides von Seite des Kaisers für die Wahrheit seines Berichtes? Ist die Thatsache so weltkundig, so bedarf es keines besondern Eides mehr; wenn sie aber eines solchen bedarf, so steht es offenbar mit der Thatsache als einer unläugbaren durch tausendfache Zeugenschaft beglaubigten nicht zum Besten, dann aber kann ihr auch ein Konstantinischer Eid keine Glaubwürdigkeit geben, da bekannt ist, wie Konstantin mit Eiden gespielt hat, um nur an seinen Eidbruch gegen Licinius zu erinnern. Uebrigens wissen auch von diesem himmlischen Wunder, das doch ein so offenbares gewesen sein soll, die andern gleichzeitigen Schriftsteller nichts, auch nicht Laktanz, der im Jahr 314 sein Büchlein über das Ende der Christenverfolger schrieb. Es weiss dieser nur von einer nächtlichen Vision vor der entscheidenden Schlacht bei Rom, von einem Traumbefehl Christi an Constantinus, die Schilde

mit dem himmlischen Gotteszeichen, dem Kreuz, zu bezeichnen (mort. pers. c. 44); mit solchen Erscheinungen ist er aber überhaupt nicht sparsam; auch dem Licinius vor der Schlacht mit Maximin lässt er eine solche zu Theil werden. Endlich berichtet auch Euseb selbst in seiner Kirchengeschichte nichts von diesem Wunder, ein Beweis, dass man damals in der Welt noch nichts davon wusste; nur in seinem Leben Konstantins, das er als alternder Mann nach dem Tode des Kaisers (337) schrieb, und das, ein widerlicher Panegyrikus, der geschichtlichen Wahrheit — zur grössern Ehre Gottes und seines Helden — so vielfach in's Angesicht schlägt, hat er diese Mähr.

So viel des Unwahrscheinlichen, sich Widersprechenden, Unwürdigen und Unmöglichen enthält diese Wundererzählung; und so schlecht bezeugt ist sie auch. Nichtsdestoweniger hat sie bislang in der Kirche einen unbestrittenen Glauben gefunden, ja die ganze Auffassung jenes denkwürdigen Umschlags, der vom Jahr 311 an sich im Verhältniss des römischen Staats zum Christenthum vollzog, beherrscht. In neuerer Zeit hat man sie nun zwar in ihrer äussern objectiven Geschichtlichkeit fallen lassen, da sie, so gefasst, der modernen Weltanschauung und Kritik gegenüber sich nicht mehr halten liess, dagegen versucht, in das Subjective sie hinüber zu spielen als eine innere Geschichte Konstantins, der in jenen kritischen Tagen des Kampfes gegen Maxentius sich die Frage vorgelegt habe, wie er sich zu der mächtigen Parthei der Christen und zu der Macht des Christengottes stellen solle, und in der Lebendigkeit und Aufgeregtheit seiner Stimmung in einer lichten kreuzähnlichen Wolke am Himmel, zu dem er gerade aufgeblickt, jenes Kreuz geschaut und die Inschrift gelesen und so auf das Christenthum sich hingewiesen gesehen habe. Unmöglich wäre allerdings so etwas nicht. Aber die Relation des Euseb schliesst eine solche Deutung ganz und gar aus, indem sie das ganze Heer sehen lässt, was Konstantin.

So bleibt denn nichts übrig, als die Geschichte für eine fromme Fiktion des Kaisers zu erklären, der, je älter er wurde, um so mehr es liebte, einen ernsten Schritt, den

er seiner Zeit aus Gründen der Politik und des religiösen Glaubens gethan, als in Folge einer besondern göttlichen Autorisation gethan darzustellen. Gleichwohl bleibt auch so noch der Wundererzählung ein bedeutsamer geschichtlicher Hintergrund, auf den wir weiter unten an seinem Ort werden zu reden kommen.

Der geschichtliche Verlauf.

Nicht durch ein Wunder ist also jener weltgeschichtliche Umschwung herbeigeführt worden, vielmehr erscheint er, je genauer man zusieht, als eine geschichtliche Nothwendigkeit, die nicht ausbleiben konnte und durch die Verfolgung gereift und gezeitigt wurde.

An die 8 Jahre, zwar nicht ohne Unterbrechungen und auch nicht gleichmässig so lang in allen Reichslanden, hatte die Verfolgung angedauert. Da erschien ein kaiserliches Toleranzedikt, das erste seit dem Bestand des Christenthums überhaupt. Man mag sich daher die Freude denken, die allerwärts in den Christengemeinden herrschte, als ihnen „der Friede" und welch' ein Friede wiedergegeben ward. Sie sahen darin eine offenbare Hülfe ihres Gottes, ein göttliches, nicht ein menschliches Werk. Und nicht der geringste Triumph war es, dass gerade der Mann, welcher vielleicht die Seele der Verfolgung gewesen, besiegt von der Duldungsfähigkeit und der religiösen Energie der Christen und hingestreckt auf ein Siechbett, das für ihn bald auch zum Todbett werden sollte, diese „Palinodie", diesen Widerruf anzustimmen sich genöthigt sah. Es war Galerius, der in Gemeinschaft mit Konstantin, welchen man vielleicht nicht mit Unrecht als den vorzüglichsten Betreiber dieser Toleranzakte ansehen darf, und mit Licinius im Jahr 311, den 30. April, von demselben Nikomedien aus, von wo früher auch das Verfolgungsedikt ausgegangen war, das neue Toleranzedikt ergehen liess.

Das erste Toleranzedikt vom J. 311.

Im Eingange, dessen wir schon oben (S. 5) gedachten, spricht das Edikt das Motiv der bisherigen Verfolgung aus, das kein anderes gewesen sei, als die Christen zur religiösen Institution der Väter, die sie unverantwortlicher Weise verlassen hätten, zur altrömischen Religion wieder zurückzuführen.

„Nun wurden zwar, fährt das Edikt fort, nachdem einmal ein solcher Befehl von uns ergangen war, manche durch die Gefahr zur Unterwerfung gebracht und abgeschreckt, die meisten aber beharrten doch in ihrem Vorsatz, und so mussten wir denn sehen, dass dieselben weder den Göttern den Dienst und die schuldige Ehrfurcht erwiesen, noch auch dem Gott der Christen (offen) dienten. Desswegen haben wir in Anbetracht unserer gewohnten Huld und Milde gegen männiglich geglaubt, auch auf diese unsere Nachsicht erstrecken zu sollen, so dass sie auf's Neue wieder als Christen existiren und ihre Versammlungen halten und Bethäuser bauen dürfen, so dass sie in nichts mehr gegen ihre Disciplin zu handeln haben. In einem andern Schreiben aber werden wir unsern Richtern die nähern Instruktionen hierüber geben. Gemäss dieser unserer Nachsicht sollen sie (die Christen) daher von nun an zu ihrem Gott für unser Wohl, sowie für das des Staates und ihr eigenes beten, dass das gemeine Wesen nach allen Seiten hin unverletzt erhalten werde und sie selbst ruhig in ihren Wohnsitzen leben können" (mort. pers. c. 34; Eus. K. G. 8, 17).

Nichts ist merkwürdiger, als die Art und Weise, in der in diesem Edikt die Nothwendigkeit einer Toleranz des Christenthums ausgesprochen wird. Es wird offen anerkannt, dass die Christen in ihrer grossen Zahl standhaft geblieben seien, dass also die Verfolgung ihren Zweck, dieselben wieder zur alten heidnischen Staatsreligion zurückzuführen, nicht erreicht habe, wenn es ihr auch bei Einzelnen gelungen sei, dass somit ihre ganze Blutarbeit eine nutzlose und vergebliche war. Als Schluss daraus ergab sich von selbst, dass es in dieser Weise nicht mehr so fortgehen könne ohne die tiefste Gefährdung des Staates, von dem die Christen einen so integrirenden Bestandtheil bilden. Dieser politischen Erwägung, die indessen mehr angedeutet als offen hervorgehoben wird, geht nun noch eine andere zur Seite, die wir die religiös-superstitiöse nennen möchten, und die höchst charakteristisch ist. Sofern nämlich, lassen sich die Kaiser vernehmen, die Verfolgung die Christen an der Ausübung ihres eigenen Kultus hindere,

ohne sie doch zum alten Götterkultus hinüberführen zu können, sei so für jene nicht blos nichts gewonnen, sondern man bringe sich auch um die etwaige Hülfe des Christengottes, dessen Anrufung verboten sei. Dieser Auslassung liegen offenbar die Gedanken zu Grunde, einmal, dass die Hülfe aller berechtigten Götter für das Wohl des Staates und der Kaiser von Nöthen sei, und dass sie in dem Masse, in dem man ihnen diene und sie anrufe, auch diese Hülfe sofort gewähren; und dann, was den Christengott insbesondere betrifft, nicht zwar, dass er der alleinige wahre und höchste sei, wohl aber, dass an diesem Christengott doch auch etwas sein dürfte, dessen Bekenner eine so mächtige Energie entwickelten und eine so starke Partei im Staate bildeten, dass es daher gefährlich sei, seines Beistandes verlustig zu gehen. Um sich somit nach allen Seiten des göttlichen Beistandes zu versichern, erscheint es den Kaisern als ein Gebot der religiösen Politik, den Kultus des Christengottes, der hiemit ganz in die Reihe der andern anerkannten Götter gestellt wird, von nun an zu gestatten und anzuerkennen, gerade so wie es als ein Gebot der staatsmännischen Politik erscheint, das Wohl des Staates durch die Beunruhigung und Verfolgung eines in jeder Hinsicht so wichtigen Theiles von Staatsbürgern nicht mehr weiter auf's Spiel zu setzen. Das ist der Standpunkt, auf dem die kaiserliche Politik jetzt angelangt ist und auf dem ihre Toleranz wesentlich basirt; es war nahezu auch schon derjenige des Kaisers Konstantius gewesen. Die neuplatonische Philosophie hatte in der Art, wie sie den traditionellen Götterglauben mit dem erwachten Bewusstsein von dem einen absoluten Gott zu vereinigen suchte, hierin vorgearbeitet (vergl. auch Origenes S. 165). Der nächste Schritt war nur noch, diesen höchsten Gott in dem Christengott zu finden, — ein Standpunkt, auf dem wir Konstantin werden angelangt finden, der so den alten Polytheismus mit dem christlichen Monotheismus verband und die längste Zeit seines Lebens mit dem einen Fuss noch in jenem, mit dem andern in diesem stand.

Was Inhalt und Umfang der in dem Edikt den Christen

gewährten Toleranz betrifft, so ist in demselben von Duldung des Christenthums überhaupt und Erlaubniss christlicher Gottesdienste die Rede, im Uebrigen rücksichtlich der weitern Bestimmungen auf die nähere Instruktion an die Richter verwiesen, die wir nicht kennen, die aber, wie wir bald sehen werden, für die Christen viel zu wünschen übrig gelassen haben muss.

Der Name Maximins findet sich nicht unter den kaiserlichen Unterzeichnern des Edikts. Seit der Erhebung des Licinius stand er mit den andern Herrschern auf gespanntem Fusse, und war darum zur Theilnahme und Mitunterzeichnung, wie es scheint, nicht eingeladen worden. Gleichwohl beeilte er sich, dem Vorgang der andern Herrscher, der doch auch für ihn massgebend war, zu folgen und auch für seinen Reichstheil durch seinen Präfectus prätorio Sabinus ein Toleranzedikt zu erlassen, das ganz dem der andern Kaiser entsprach (Eus. K. G. 9, 1).

Der Kampf mit Maxentius und die Einbürgerung der Kreuzesfahne im Konstantinischen Heer.

So war es denn Maxentius allein, der bei dieser allgemeinen Kundgebung der Toleranz sich nicht betheiligte. Aber er war auch von den andern Herrschern stets als Usurpator betrachtet worden, wiewohl er es nicht mehr war als Konstantin selbst; sie hatten ihn mehrmals angegriffen, ohne ihm jedoch die Herrschaft Italiens und Afrika's entreissen zu können. Sever, der zuerst gegen ihn in's Feld gezogen, war unterlegen und gefallen, und auch Galerius hatte unverrichteter Dinge sich zurückziehen müssen. Von da an hatte man ihn in Ruhe gelassen. Nun aber, nachdem der alte Galerius gestorben war, sollte mit Maxentius wieder Ernst gemacht werden. Konstantin nämlich, der sich bereits als den Augustus des Westens betrachtete, dessen hochfliegendem Ehrgeiz aber die Herrschaft des Maxentius im Wege stand, und Licinius, der an des Galerius Stelle gerückt war als Augustus des Ostens, sich aber durch den rasch herbeigeeilten Maximin um seinen Reichsantheil in Asien (Bithynien u. s. w.) verkürzt sah, hatten sich in ihrem beiderseitigen Interesse einander genähert und, wie sich immer deutlicher herausstellen sollte, sich dahin verständigt, das römische Reich ausschliesslich unter sich zu theilen mit

allmähliger Beseitigung der beiderseitigen Gegner. Kaum hatte so Konstantin sich den Rücken gesichert, als er, brennend vor Begierde, die ihm noch fehlenden Reichstheile, Italien und Afrika, seiner Macht einzuverleiben, sich gegen Maxentius aufmachte, wiewohl dieser sein Schwager war und gerade mit ebenso viel Recht seine Herrschaft besass als K. die seinige.

Dieser Krieg, der mit der völligen Vernichtung des Gegners in der Schlacht an der milvischen Brücke vor den Thoren Roms den 27. Oct. 312 endete und als eine der glänzendsten militärischen Leistungen Konstantins gelten darf, ist nun aber nicht blos von grösster Bedeutung für die Entwicklung der politischen Machtstellung des Kaisers, sondern auch für dessen religiöses Bewusstsein und für dessen Stellung zum Christenthum, dem er ihn um einen ziemlichen Schritt näher gerückt hat.

Nichts lag in der damaligen Situation des römischen Reichs, in dessen Besitz sich mehrere Herrscher getheilt hatten, und in dem Kampfe, der dann successiv zwischen ihnen um die Ober- und Alleinherrschaft entbrannte, der Politik derselben näher, als auch den grossen religiösen Gegensatz und Dualismus, in welchen die Bevölkerung des römischen Reiches zerfiel, den der Heiden und der Christen, für ihre Zwecke zu benutzen und auszubeuten; und so sehen wir denn vor und in dem Entscheidungskampfe zwischen Maxentius und Konstantin den einen wie den andern bemüht, sich die Sympathien des einen oder des andern Reichstheils der Bevölkerung zuzuwenden und an ihm einen festen Alliirten zu gewinnen; — ein Vorgang, wie er sich ganz ähnlich später in dem Kampf zwischen Licinius und Maximin und dann noch später in demjenigen zwischen Licinius und Konstantin wiederholt hat. Dem religiös-superstitiösen Zuge der Zeit gemäss genügte indess dies den beiden Kämpfern noch nicht; man wollte sich, um des Sieges desto eher gewiss zu sein, ausser den natürlichen Hülfsquellen und Hülfsmitteln auch der übernatürlichen versichern, von denen man sich eine wirksame Unterstützung versprechen zu dürfen glaubte, der unmittelbaren Mitwirkung der höhern

Mächte, die man sich hinter diesen religiösen Gemeinschaften des Heidenthums und Christenthums stehend dachte, also der alten Götter einerseits und ihrer Zauberei, und des Christengottes anderseits und seines Kreuzes, dieses „Glück bringenden“ Zeichens. Und je mehr sich der eine Theil hierhin wandte, je entschiedener der andere dorthin, um ihm auch in diesen übernatürlichen Regionen die Spitze bieten und seine Macht durch eine noch wirksamere brechen zu können. Dass Maxentius zuletzt auf die Goetenkünste verfallen sei, berichtet uns Euseb ausdrücklich (K. G. 8, 14). „Zum Zwecke energischer Besichtigungen liess er bald schwangere Weiber aufschneiden, bald durchsuchte er die Eingeweide neugeborner Kinder oder schlachtete Löwen und trieb sonst geheimnissvolle Ceremonien, Alles, um die Dämonen zu citiren und den Krieg abzuwenden oder den Sieg zu erlangen; denn durch diese Mittel Meister zu werden, darauf beruhte seine ganze Hoffnung“ (Eus. K. G. 8, 14). Wie nun Konstantin seinerseits, „um die Macht der Zauberkünste seines Gegners zu neutralisiren,“ dem Zeichen des Kreuzes mit dem Monogramm Christi, den zwei heiligen Buchstaben und Namenszeichen diese höhere Zaubermacht zuschrieb, wie er so im römischen Heer die Kreuzesfahne einbürgerte, die, der hergebrachten römischen Heeresfahne allerdings nicht unähnlich, dem Heere vorgetragen den Sieg sichern sollte und in den Konstantinischen Heeren immer mehr Aufnahme fand, so dass zuletzt alle alten heidnischen Fahnen verschwanden; — das Aufkommen dieser neuen höchst bedeutsamen christlich militärischen Einrichtung in dieser kritischen Zeit, das ist es offenbar, was den real-geschichtlichen Hintergrund der mythischen Erzählung von der Kreuzerscheinung am Himmel bildet. Mit der Aufnahme des Kreuzes aber hat Konstantin einen grossen Schritt zu dem Christenthum, das sich ihm im Kreuze concentrirte, gethan; und dass er dies that, das ist eben nur eine Frucht des Kriegs mit Maxentius, mochte er es nun schon vor der Entscheidung gethan haben, in der Hoffnung, sich dadurch den Sieg desto eher zu sichern, oder erst nach dem Sieg, in dem dankbaren Gefühl, dass auch das Kreuz

dazu mitgewirkt, und in der Absicht, von nun an dieses Sieg und Glück bringende Zeichen bei sich heimisch zu machen. Dass nun diese Annahme des Kreuzes von Laktanz und von Euseb oder, wenn man lieber will, von dem Kaiser selbst nicht auf ihre wirklichen Ursachen, sondern von dem erstern auf eine Engelerscheinung, von dem letztern auf eine Erscheinung am Himmel zurückgeführt wird, ist ganz in der Ordnung bei diesen Geschichtschreibern, die dem Menschlichwahren einen supernaturalen Apparat zu substituiren lieben, sowie beim Kaiser, der den Himmel so gern für seine politischen und persönlichen Interessen einstehen lässt. Wie sehr übrigens Konstantin bei aller Tapferkeit, Energie und kriegerischen Erfahrung, die er in diesem Kriege entwickelt zu haben sich bewusst sein durfte, der Hülfe des Christengottes und seines Kreuzes dankbar gedachte, beweist auch die Aufrichtung eines Standbildes in Rom, wozu er gleich nach dem Sieg über Maxentius den Befehl gegeben, und das ihn, die Kreuzfahne in der Hand, dargestellt und die Aufschrift getragen haben soll: „Mit diesem heilbringenden Zeichen, dem wahren Beweis der Tapferkeit, habe ich euere Stadt vom Tyrannen befreit“ (Eus. K. G. 9, 9; v. C. 1, 40).

Konstantin und Licinius und ihr Mailänder Toleranzedikt vom Jahr 313.

Nach dem glücklich beendigten Kriege mit Maxentius, der selbst auch in der Schlacht gefallen war, kam im Winter darauf, von 312 auf 313, Konstantin mit Licinius zu Mailand zusammen, wo das Band zwischen Beiden noch fester geknüpft wurde, indem Licinius sich mit der Schwester Konstantins, Konstantia, vermählte. Zugleich aber ward die Weiterführung des Werkes, das man auf dem religiösen und politischen Gebiete so glücklich begonnen, beschlossen; d. h.: wie die Herrschaft des Maxentius im Westen, so sollte auch die des Maximin im Osten gestürzt werden, und zwar war es Licinius, dem diese Arbeit als dem Augustus des Ostens zufiel. Ferner sollte ein in jeder Hinsicht erweitertes Toleranzedikt demnächst erlassen werden. Dieses zweite Toleranzedikt, auch das „Mailänder“ genannt, weil zu Mailand beschlossen, ward den 30. März 313 veröffentlicht, an die Statthalter gerichtet, und lautet also:

„Nachdem wir schon längst in Erwägung gezogen, dass die Freiheit der Religion nicht zu verwehren, sondern der Einsicht und Wahl eines Jeden zu überlassen sei, nach seinem Gutdünken die Religion auszuüben, so haben wir Befehl ertheilt, dass Jedermann und insbesondere auch die Christen den Glauben ihrer Sekte und Religion behalten. Weil aber viele und verschiedene Bedingungen in jenem Erlass, der ihnen diese Freiheit gewährte, ausdrücklich hinzugefügt waren, so ist es vielleicht gekommen, dass Manche bald darauf von der freien Ausübung ihrer Religion zurückgeschreckt wurden. Als wir daher, ich Constantinus Augustus und ich Licinius Augustus, zu Mailand eine Zusammenkunft hatten und über Alles, was sich auf das öffentliche Interesse und Wohl bezieht, Rath hielten, so glaubten wir ganz besonders auch das ordnen zu sollen, was die Verehrung der Gottheit beschlägt, und zwar so, dass wir den Christen wie Allen überhaupt die Freiheit geben, derjenigen Religion zu folgen, die Jeder für gut findet, damit alle himmlischen Mächte uns und allen unsern Unterthanen geneigt und gnädig sein können. Wir haben somit, von einer gesunden und ganz richtigen Erwägung geleitet, geglaubt, uns dahin vereinbaren zu sollen, dass durchaus Niemandem die Freiheit zu verweigern sei, entweder der christlichen Religion oder sonst einer andern, die er für sich als die geeignetste erkennete, sein Herz zuzuwenden; damit die höchste Gottheit, deren Religion wir nun in freier Weise folgen, uns die gewohnte Gnade und Gunst erzeigen kann. Daher sollst du wissen, es sei unser Wille, dass mit gänzlicher Beseitigung und Aufhebung der Bedingungen, welche in den frühern schriftlichen Erlassen an dich hinsichtlich der Christen sich fanden, nunmehr frei und ohne irgend eine Beunruhigung und Beschwerde Jeder, der die christliche Religion zu befolgen Lust und Willen hat, dies thun kann. Wir haben geglaubt, dir dieses auf's Unzweideutigste eröffnen zu sollen, damit du wissest, dass wir den Christen eine freie und ganz uneingeschränkte Religionsübung gestattet haben. Du wirst aber auch einsehen, dass hiemit auch allen Andern gleichfalls offene und volle Freiheit, ihrer Religion zu folgen,

im Interesse der Ruhe unserer Zeit von uns gewährleistet sei, so dass Jeder ganz frei ist in der Verehrung dessen, wofür er sich entschieden hat, damit so weder einer Ehrenbezeugung noch einer Religion von uns etwas entzogen wird. Weiterhin haben wir auch das noch in der Sache der Christen zu verordnen für gut gefunden, dass, wenn Jemand diejenigen Plätze, wo sie früherhin zusammenzukommen gewohnt waren und worüber schon in den frühern an dich ergangenen Schreiben eine bestimmte Vorschrift erlassen worden war, entweder von unserm Fiskus oder sonst von Jemand anders gekauft haben sollte, diese der Gemeinschaft der Christen unentgeltlich und ohne irgend eine Wiedererstattung des Kaufpreises sofort und ohne jegliche Hinhaltung wieder zurückgegeben werden sollen. Und ebenso haben es diejenigen zu thun, welche geschenkweise jene Plätze erhielten. Doch sollen sie, wenn sie eine Entschädigung für die Herausgabe sich wünschen, an den Vicarius sich wenden, damit nach unserer Huld auch für sie gesorgt werde. Und weil die Christen erwiesenermassen auch noch andere Plätze als diejenigen, wo sie sich zu versammeln pflegten, besassen, die zu den Gerechtsamen ihrer Gemeinschaft, d. h. der Kirchen, gehörten, so wirst du dafür sorgen, dass auch diese alle ohne allen Verzug, Widerspruch und Entschädigung den Christen, d. h. ihrer Körperschaft, wieder zurückgegeben werden. Doch sollen, wie schon gesagt, diejenigen, welche das zurückzustellen haben, aus unserm Fiskus dafür entschädigt werden. Nur auf diese Weise wird es geschehen, dass die göttliche Gunst, die wir in so schweren Zeiten erfahren haben, für alle Zeit mit uns und unsern Unternehmungen zum allgemeinen Wohle sei. Damit aber der Inhalt dieses unseres Beschlusses zur allgemeinen Kenntniss gelange, so wirst du dafür sorgen, dass er allenthalben angeschlagen werde" (mort. pers. 48; Eus. K. G. 10, 5).

Zunächst ist dieses Edikt, wie sich aus dem Inhalt ergibt, als ein zu Gunsten der Christen erweitertes, somit in erster Linie als ein im Interesse der Christen erlassenes Gesetz anzusehen. Dass aber die Kaiser sich zu einem solchen Erlass bewogen gefühlt haben, das ist, wie sie selbst

am Schluss sagen, die Folge der erfahrenen göttlichen Hülfe in der jüngsten schweren Zeit und der Wunsch, sich dieser Hülfe auch ferner versichert halten zu dürfen. Offenbar geht dies auf den Sieg über Maxentius und auf den bevorstehenden Kampf mit Maximin. Erst in diesem Zusammenhang lassen sich die Motive dieses Ediktes klar erkennen. Was dann die Erweiterung selbst betrifft, so besteht sie einmal darin, dass alle Beschränkungen fallen, die in einer frühern kaiserlichen Instruktion an die Statthalter noch aufgestellt waren, und wodurch Manche sich von der Beobachtung der christlichen Religion zurückgetrieben fühlten. Man hat nun, da diese Beschränkungen im Toleranzgesetz vom Jahr 311 sich nicht finden lassen wollten, geglaubt, zwischen dieses und das Mailänder Edikt vom Jahr 313 ein zweites einschieben zu müssen, das in das Jahr 312 fiele und jene Beschränkungen enthielte. Aber man hat hiezu nicht das mindeste Recht, da von einem solchen beschränkenden Edikt in der Geschichte sich auch nicht die leiseste Spur findet, ein solches auch ganz und gar in Widerspruch stände mit dem gerade für das Jahr 312 nachweisbaren Fortschritt in dem Christianisirungsprozess Konstantins. Man hat aber auch keinen Grund dazu, da die Beschränkungen in den besondern Instruktionen an die Statthalter, die dem ersten Edikt beigefügt waren, enthalten sein können. Sie müssen zweifacher Art gewesen sein: einmal den Uebertritt zum Christenthum erschwert, und dann die Christen in dem Wiedererwerb ihres frühern Gemeindeeigenthums bedeutend gehemmt haben. Beides ist nun mit höchster Liberalität aufgehoben: der Uebertritt zum Christenthum ist Jedem unbedingt freigestellt, und das frühere Gemeindeeigenthum der Christen muss den Gemeinden unentgeltlich und ohne Verzug von den jetzigen Inhabern zurückgegeben werden, die sich für ihre Entschädigung an den kaiserlichen Fiskus zu wenden haben. In zweiter Linie ist dann das Edikt ein allgemeines Toleranzgesetz. Was den Einen (den Christen) gewährt wird, kann den Andern nicht verweigert werden. Es ist hier das Prinzip allgemeinster Religionsfreiheit promulgirt, wie es unbedingter nicht sein kann.

Es ist eine Höhe der Anschauung, der, wie sich voraussehen lässt, die Praxis kaum wird folgen können. Doch wie dem sei, das Christenthum hat nun völlig freie Bahn in den Provinzen, welche Konstantin und Licinius beherrschten, und bald sollte es sie auch in Asien haben, wo und soweit Maximin bisher Herr war.

Maximins Untergang, 313.

Nicht so bald hatte dieser von der Zusammenkunft der beiden Kaiser Konstantin und Licinius in Mailand Kunde bekommen, als er sich auch nicht weiter über den Inhalt der dort getroffenen Verabredungen täuschte. Er erkannte, dass sie gegen ihn gerichtet seien, und beschloss sofort, den Gegnern zuvorzukommen. Er zog ein mächtiges Heer in Asien zusammen, rückte mit demselben in Eilmärschen heran, setzte nach Europa über und drang auf den Gegner los. Kaum hatte Licinius Zeit, ein Heer zusammenzuraffen, das aber dem seines Gegners an Zahl ebensowenig gewachsen war, wie seiner Zeit das Konstantins der mehr als doppelt überlegenen Macht des Maxentius. Gleichwohl zauderte er keinen Augenblick mit dem Angriff, und die Schlacht in Thrazien, den 30. April, entschied zu seinen Gunsten und gegen Maximinus, der sich nach Asien flüchtete, um dort noch ein zweites Mal sein Kriegsglück zu versuchen. Er starb aber bald darauf, wahrscheinlich natürlichen Todes zu Tarsus in Cilicien.

Er hatte in den letzten Jahren eine Stellung gegen das Christenthum und die Christen eingenommen, die es in ihrer Haltlosigkeit nur allzu deutlich verrieth, wie unsicher er sich fühlte. Er hatte, wie wir sahen, es nicht gewagt, dem Vorgang der beiden Kaiser vom Jahr 311 sich zu entziehen, und ein fast gleichlautendes Toleranzedikt für seine Provinzen erlassen. Doch noch im Laufe desselben Jahrs hatte er, wie er sagte, auf Ansuchen einiger Städtedeputationen Kleinasiens, den Christen innerhalb ihrer Mauern weder Bethäuser noch irgend einen Aufenthalt zu gestatten, das Toleranzedikt wieder zurückgenommen; es war damals, als er auf die Nachricht vom Tode des Galerius rasch von Syrien aus aufgebrochen war und des gestorbenen Kaisers asiatische Provinzen, besonders Bithynien mit der Haupt-

stadt Nikomedien besetzt hatte (mort. p. c. 36; Eus. K. G. 9, 9). Also um die heidnische Bevölkerung für sich zu gewinnen, war er wieder in die alten Bahnen zurückgekehrt und auf's neue ein Christenverfolger geworden (Eus. K. G. 9, 2—9). Als dann der Krieg ausgebrochen, hatte er, um doch nicht ganz hinter dem Mailänder Edikt zurückzubleiben und dessen Wirkungen auf seine christlichen Unterthanen zu neutralisiren, ein halbes und später dann in der höchsten Noth ein ganzes, dem Mailänder völlig gleichlautendes Toleranzedikt erlassen (ib. c. 10), was Alles aber ihm nichts mehr geholfen hat. Nach seinem Sturz erhielt nun das Mailänder Edikt auch für die Provinzen Asiens Giltigkeit, nachdem der siegreiche Licinius schon den 13. Juni in Nikomedien es hatte anschlagen lassen.

Das Christenthum war nun anerkannt im ganzen römischen Reich.

Diokletians Tod im J. 313 und die Weltlage zur Zeit seines Todes.

In diesem selben Jahr 313, noch in der ersten Hälfte desselben, starb auf seiner Villa zu Spalatro unweit Salona, wohin er sich nach seiner Thronentsagung (305) zurückgezogen hatte, Diokletian, 68 Jahr alt. Er soll sich selbst freiwillig den Tod gegeben haben durch Hunger oder Gift. Seine letzten Lebensjahre waren ihm noch sehr verbittert worden durch die harte Behandlung, welche seine Gemahlin Priska und seine Tochter Valeria von Maximin erfuhren. „Er war, sagt Eutrop von ihm, ein Mann von seltener Seelengrösse, indem er als der Einzige unter Allen seit Gründung des römischen Kaiserthums von einer solchen Höhe freiwillig in den Stand und die bürgerlichen Verhältnisse eines Privatmannes zurücktrat“ (Eutrop. 9, 28). Er ist auch niemals wieder aus diesem Privatstand herausgetreten. „Als ihn einst (es war auf dem Tage zu Carnuntum 307) Maximian und Galerius zur Wiederübernahme der Regierungsgewalt aufforderten, entgegnete er, dieselbe wie eine Pest verabscheuend: Ich wünschte, ihr könntet den Kohl sehen, den ich zu Salona mit eigenen Händen gepflanzt habe; fürwahr, dann würdet ihr für immer von euern Aufforderungen abstehen“ (Victor in Epit. 39, 6). Er hatte Regierung und Politik gründlich satt und auch alle Ursache dazu. Die

religiöse und politische Restauration des römischen Reichs, die er eingeleitet hatte, ging vor seinen Augen in die Brüche; und er hatte noch so lange leben müssen, um das Alles mit anzusehen. Das Christenthum, dessen Bestand er so gerne hätte rückgängig gemacht, feierte jetzt eben seinen vollen staatlichen Triumph. Umgekehrt nahm seine politische Schöpfung, das Vier-Kaiserthum, das aber bald in ein Sechs-Kaiserthum ausgeartet war, ein rasches Ende. Ein Kaiser nach dem andern war von dem Schauplatz abgetreten, einer durch den andern gestürzt worden: erst Sever 307 durch Maxentius, dann Maximian 310 und Maxentius 312, beide durch Konstantin, zuletzt Maximin 313 durch Licinius Galerius, der allein im Besitze seiner Macht geblieben, war im Lauf des Mai 311 zu Sardica in Illyrien gestorben. So sah denn das Jahr 313 statt des Vier-Kaiserthums ein Zwei-Kaiserthum: Konstantin im Westen, Licinius im Osten. Aber auch dieses sollte nicht lange bestehen; schon im Jahr 314 brach zwischen den beiden Schwägern ein Krieg aus, der damit endete, dass Licinius dem Konstantin seine europäischen Länder, das gesammte Illyricum mit Ausnahme Thraziens, abtreten musste; — eine Abschlagszahlung, mit der sich dieser vor der Hand begnügte.

**Der Untergang Licinius u. Konstantins Alleinherrschaft, 323.**

Nach Verfluss von 10 Jahren kam es dann zu einem zweiten und letzten Kampf zwischen den beiden Kaisern (323); Licinius, in mehreren gewaltigen Schlachten zu Land und zur See geschlagen, legte gegen die eidliche Zusicherung der Erhaltung seines Lebens den Purpur ab zu den Füssen Konstantins, der sich jetzt am Ziel seiner Wünsche sah, das er so lange und konsequent verfolgt hatte: er war nunmehr allein Herr des ganzen römischen Reichs im Osten wie im Westen.

**Das Christenthum und Konstantin.**

Und dieser Konstantin war es nun auch, der sich des verfolgten Christenthums annahm und es im römischen Staat einbürgerte.

Dass die Motive, die ihn hiebei leiteten, ebensowohl weltlicher als religiöser Art und Natur waren, einerseits nämlich politische Berechnung, anderseits Glaube und Aberglaube, das hat sich uns klar herausgestellt. Auch das soll und kann nicht bestritten werden, dass er die ganze Zeit

seines Lebens, selbst noch in seinen spätern Jahren, von dem sittlich-religiösen Geist des Christenthums wenig begriff und wenig davon in sich aufnahm, wie gut er sich auch auf die kirchliche Sprache seiner Zeit verstand; ein Mann, der so viel Blut an seinen Fingern kleben hat wie Konstantin, der seinen Schwiegervater Maximian (310), seine Schwäger Bassianus (314) und Licinius (325) und Licinianus, seinen Neffen, selbst seinen (unehlichen) Sohn Crispus und seine Gemahlin Fausta (326) umbringen lassen konnte, kann kein guter Christ sein. Das schmälert jedoch den weltgeschichtlichen Werth dessen, was er für das Christenthum gethan hat, nicht. Auch bleibt ihm darum sein welthistorischer Instinkt, der darin besteht, das, was nun einmal die Zeit gebieterisch verlangt und ohne Schaden nicht mehr abgewiesen werden kann, anzuerkennen und ihm zu seinem Rechte zu verhelfen, unverkümmert. Als ein bedeutender Herrscher, als der Mann seines Jahrhunderts müsste er anerkannt werden, auch abgesehen von seinem Verhältniss zum Christenthum; seine tapfere Hand, sein Feldherrnblick, sein politischer Geist und endlich sein Glückstern erheben ihn dazu; was ihm aber die welthistorische Bedeutung gibt und zu dem Träger eines weltgeschichtlichen Moments macht, das ist er nur durch sein Verhältniss zum Christenthum, dem er seine rechtliche Existenz im Staate gab, als der Gründer einer neuen Ordnung der religiösen Verhältnisse im römischen Weltreich.

Die Religionspolitik Konstantins nach den Toleranzgesetzen; oder: Konstantin führt die prinzipiell anerkannte Religionsfreiheit in der Praxis nicht durch.

Mit der Promulgation jener unbedingten Toleranz, wie sie im Edikt vom Jahre 313 ausgesprochen worden und Gewährleistung einer freien und selbstständigen Organisation und Gestaltung für die verschiedenen religiösen Körperschaften in sich schloss, war dem Chritenthum alles gegeben, was ihm von Seite des Staates Noth that; ein Mehreres war weder dem Staate noch ihm selbst gut. In der Praxis aber hielt sich Konstantin nicht auf der Höhe des ausgesprochenen Prinzips; und je länger je weniger. Dass das Christenthum aus einer zunächst tolerirten Religion immer mehr eine von Seiten des Staates begünstigte und priveligirte wurde, dass es endlich an die Stelle der alten heidnischen Staatsreligion

trat, dazu hat Konstantin wiewohl noch unter mannigfachen Schwankungen die Impulse gegeben; im Besondern dann noch auch zu jenen Einmischungen des Staats in das Christenthum und die Kirche, die zu dem sogenannten Cäsareopapismus geführt haben.

Anfangs zwar und noch eine Reihe von Jahren hindurch wurde die gleichmässige Anerkennung und Duldung des Christenthums und Heidenthums, wie sie prinzipiell im Mailänderedikt verkündet war, von Konstantin konsequent festgehalten und durchgeführt, wie schon aus seinen Münzen sich ergibt, auf denen er Jupiter, Mars, Herkules, den Sonnengott, den Genius des römischen Volks, selbst Isis verherrlicht hat. Wenn es scheinen möchte, als habe er schon jetzt das Christenthum bevorzugt, indem er z. B. schon im Frühjahr 313 (später noch öfter wiederholt) den Klerus der katholischen Kirche eximirte, d. h. von öffentlichen Dienstleistungen und Municipallasten befreite und allerlei Vergünstigungen ihm zukommen liess, so ist zu sagen, dass er ihn nur den heidnischen Priestern hierin gleich stellte, die schon längst im Genuss solcher Privilegien waren. Heidenthum und Christenthum friedlich nebeneinander bestehen zu lassen, empfahl sich ihm schon durch Erwägungen politischer Art: noch waren die Heiden zahlreich und mächtig genug, um sie nicht vor den Kopf zu stossen. Es entsprach dies auch ganz seinem religiösen Standpunkt, den er die längste Zeit seines Lebens hindurch einnahm, und den man als einen religions-synkretistischen bezeichnen kann. Wenn auch der neuen Religion, als der frömmsten, sich zuneigend, war er doch auch noch in den alten heidnischen Traditionen befangen, die er nur mühsam überwand, besonders die abergläubische Furcht. Er war Christ und war Heide. Zwar Euseb lässt ihn wie einen christlichen Bischof reden, und wir wissen, dass er auch diese Sprache hat reden können, wenn es ihm sein Interesse zu fordern schien; wie wenig er es aber in der That über sich vermochte, mit dem Heidenthum völlig zu brechen und frank und frei zum Christenthum zu stehen, ersieht man am unzweideutigsten daraus, dass er sich erst auf dem Tod-

bette taufen liess. Er selbst hat auf eben diesem Todbett diese stete Verschiebung auch offen als eine „Zweideutigkeit“ anerkannt. Es ist sogar nicht unwahrscheinlich, dass ihm, gemäss einer Identifizirung des Christengottes mit dem Jupiter oder auch dem Sonnengott, der Gedanke einer Näherung, Union, Verschmelzung des alten und des neuen Glaubens längere Zeit als das Beste und Sicherste vorschwebte (v. C. 2, 65). So verschlingen sich auch noch heidnische und christliche Attribute auf mehreren seiner Münzen, z. B. die Siegesgöttin mit dem Namenszug Christi.

Doch weder konsequent noch zu allen Zeiten hat Konstantin diese Linie inne gehalten; es lassen sich vielmehr immer deutlichere Begünstigungen des Christenthums und Beeinträchtigungen des Heidenthums nachweisen. Und zwar ist es der zweite und letzte Kampf mit Licinius (im Sommer 323), der hierin einen Wendepunkt bildet, gerade wie der Kampf mit Maxentius seiner Zeit; denn wie dieser und wie Maximin, so hatte sich jetzt auch Licinius im Kampf um die Oberherrschaft mit Konstantin, der die Christen zu seinen Alliirten und auch in der östlichen Reichshälfte ihre Sympathien für sich hatte, als der Repräsentant und Verfechter des alten Heidenthums aufgeworfen und schon seit längerer Zeit die Christen, denen er nicht traute, zu verfolgen begonnen. Ein Sieg über ihn war daher auch mehr oder weniger ein Sieg über das Heidenthum und ein Triumph des Christenthums, der Christen und des Christengottes (Eus. v. C. 2, 24), zugleich eine neue Bewährung der frühern Erfahrung, „dass ein Jeder in dem Maasse, in dem er die göttliche Religion zu bekämpfen unsinnig genug war, auch von Unfällen heimgesucht wurde“ (v. C. 2, 27). Es konnte nicht anders sein, Konstantin musste hiedurch um einen Schritt tiefer dem einen entfremdet und dem andern zugeführt werden.

In der That, um diese Zeit finden sich kaiserliche Erlasse, die in dieser Richtung gehen. So erlässt er im Jahr 324 ein Gesetz gegen Wahrsagerei und Bilderaufstellung (Eus. v. C. 2, 45; 4, 25); selbst das Opfern überhaupt soll er, wenigstens den Staatsbeamten, untersagt

haben; dagegen gebietet er eben diesen Staatsbeamten, den christlichen Sonntag zu feiern (v. C. 4, 23). So lässt er Göttertempel zerfallen, schliessen, wenn ihr Kultus ihm ein unsittlicher schien, wohl auch berauben, um mit dem Raub die neue Hauptstadt zu schmücken. Dagegen lässt er allenthalben christliche Kirchen auf öffentliche Kosten erweitern oder neu aufbauen (v. C. 2, 46), so besonders prachtvolle in Constantinopel, Nikomedien, Antiochien und im h. Lande; auch dotirte er dieselben aus dem Gemeineigenthum der Städte mit Einkünften (Soz. 1, 8; 5, 5). So erklärt er zu wiederholten Malen in Manifesten aus dieser Zeit, es könne gar kein Zweifel mehr bestehen, wo die wahre Religion sei, ob bei denen, die den höchsten Gott verehren, den Christen, oder bei ihren Gegnern (v. C. 2, 24). Allerdings, fügt er bei, sei eine gewaltsame Unterdrückung des heidnischen Kultus ferne von ihm; aber den Uebertritt zum Christenthum könne er doch nicht anders als wünschen und anempfehlen (Eus. v. C. 2, 60); und nachdem er gerade auch wieder in der jüngsten Zeit erfahren, „wie gross die Macht des grossen Gottes, der seinen Verehrern geholfen" (v. C. 2, 24), erklärt er offen, wie er es als seine Bestimmung erkenne, als ein Werkzeug der göttlichen Vorsehung die wahre Religion in der Welt immer mehr zu befestigen und auszubreiten. „Schon seit langer Zeit war das gemeine Wesen in Gefahr, unter dem Drucke der Gottlosigkeit, wie von einer tödtlichen Krankheit ergriffen, zu Grunde zu gehen. Es bedurfte einer langen, heilbringenden Kur; und welche Befreiung von den Uebeln, welche Hülfe führte da die Gottheit herbei? Die Gottheit, sage ich, worunter schlechterdings nur das göttliche Wesen zu verstehen ist, das allein und wahrhaft ist und zu allen Zeiten mächtig genug, zu helfen? Nun denn — es ist ja wohl erlaubt, wenn der, der die Hülfe Gottes erfahren hat und preist, ruhmredig wird — meinen Dienst hat sie zur Ausführung ihrer Rathschlüsse für geeignet erachtet. Sie hat mich von Brittanien und jenen Gegenden, wo die Sonne untergeht, berufen und mit höherer Macht mich ausgerüstet, dass ich alle die herrschenden bösen Elemente niederwarf, damit so durch

meine Dienstleistung das menschliche Geschlecht zur Beobachtung des wahren Gesetzes Gottes gebracht und der seligmachende Glaube mit Gottes Hülfe weiter ausgebreitet würde" (v. C. 2, 28). Wenn er nun aber auch nicht gerade mit Gewalt gegen das Heidenthum einschreitet, so hat er doch in einigen Erlassen einen Anfang dazu gemacht; und jedenfalls liess er es an nichts fehlen, z. B. an Geldunterstützungen, Bürgerrechtsertheilungen u. dergl., um seinen Unterthanen den Uebertritt zum Christenthum so annehmlich und verlockend als möglich zu machen.

Darum bricht er nun freilich mit dem Heidenthum noch nicht gerade. Es ist in seinem religiösen und politischen Bewusstsein noch immer eine Macht. So hat er neben den christlichen Bischöfen, z. B. einem Hosius, auch stets noch Heiden in seiner nächsten Umgebung, z. B. den Geheim- und Geschichtschreiber Eutrop, den Neuplatoniker Sopater. So errichtet er neben den christlichen Kirchen in seiner neuen Hauptstadt auch den alten Göttern noch einige Tempel und zahllose heidnische Bildsäulen; so hat er neben dem christlichen Kreuz auch noch einen heimlichen Respekt vor der heidnischen Magie; aber diese Bedeutung, die das Heidenthum für ihn hat, ist, das sieht man deutlich, nur die einer untergehenden, in der Auflösung begriffenen Macht. Schon weiter gingen dann seine Söhne, besonders Konstantius, der die heidnischen Opfer bei Todesstrafe verbot — unter dem vollen Beifall und Antrieb der christlichen Lehrer, die seiner Zeit nicht Worte genug gehabt, um die Verfolgung des Christenthums durch die heidnische Staatsgewalt zu brandmarken; und am Ende des Jahrhunderts ward von Theodosius ausgeführt und vollendet, was Konstantin eingeleitet hatte — der Sturz des Heidenthums durch die christliche Staatsgewalt.

Wie sich das Christenthum in steigendem Maasse der Gunst Konstantins zu erfreuen hatte, zeigt auf's Allerdeutlichste eine Vergleichung des im Jahr 323 an die Orientalen erlassenen Ediktes mit dem Toleranzgesetz vom Jahr 313 (v. C. 2, 22—42). Von allgemeiner Toleranz und Religionsfreiheit ist hier keine Rede mehr, um so mehr aber von

der Möglichkeit und Freiheit, im ganzen Reich nun den gebührenden Dienst dem grossen Gott (dem Christengott) zu erweisen, dessen Macht Jedem, der nur nachdenken wollte, aus der jüngsten Geschichte habe klar werden müssen; und während dort nur von unentgeltlicher Rückgabe der Kirchenplätze an die Gemeinden, den Corpus der Christen, die Rede war, was übrigens immerhin eine Begünstigung war, so wird hier auch den einzelnen Christen allen, die um ihres Glaubensbekenntnisses willen zur Kerkerhaft, zur Verbannung auf die Inseln, zu den Bergwerken, zu Frohndiensten für den Staat, zum Verlust ihres Vermögens, ihrer Aemter, ihrer bürgerlichen Ehren verurtheilt worden waren, vollständige Restitution in ihre vorigen Stellungen, Ehren, Rechte und Güter zugesichert; und sollten die Betreffenden nicht mehr am Leben sein, so soll deren Vermögen ihren nächsten Verwandten als Erben und im Falle, wo keine solche da wären, den Kirchen zufallen. Wenn endlich dort ganz in bestimmter Weise den bisherigen Inhabern der Güter, die von ihnen nun unentgeltlich zurückzuerstatten sind, eine Entschädigung aus dem kaiserlichen Fiskus in Aussicht gestellt wird, so erklärt das Edikt vom Jahr 323, die, so die Güter der verurtheilten Christen vom Fiskus gekauft oder geschenkt erhalten hätten, sollen, wiewohl sie etwas gethan, was sie der kaiserlichen Gnade unwürdig mache, doch „soweit es thunlich und räthlich, nicht ganz leer ausgehen“; die dagegen auf andere Weise in solchen Besitz gekommen (wahrscheinlich waren sie als Ankläger der Christen in deren Besitzthum getreten), sollen die unentgeltliche Rückgabe als eine angemessene Busse für die ungerechte Besitzergreifung betrachten.

Sein Verhältniss zur Kirche, oder: seine Kirchenpolitik.

Diese Sympathien des Kaisers für das Christenthum gelten aber nur dem Christenthum in der Form der katholischen Kirche; denn nur in dieser festen Organisation tritt es ihm imponirend entgegen, nur in dieser geschlossenen Einheit ist es für ihn eine Grösse, mit der sich rechnen und aus der sich eine Stütze für den Thron und selbst ein neuer Staatskern bilden lässt an der Stelle des zerbröckelnden Heidenthums. Wie er religiös den höchsten Gott nur

nach der Macht bemass und begriff, mit der derselbe seinen Verehrern zur Seite stehe, und wie er seinen Glauben aus diesen Macht-Proben und Erweisungen schöpfte, so fasste und verstand er auch die Religion dieses höchsten Gottes, das Christenthum, wesentlich politisch und behandelte es darnach von Anfang an und fort und fort. Das war es ja, was ihn zur Toleranz geführt hatte; eben das aber führte ihn auch darüber hinaus.

War das Christenthum eine Macht im Staate, deren Anerkennung nicht mehr verweigert werden konnte ohne den höchsten Schaden für den Staat selbst, so durfte es auch nicht sich selbst überlassen bleiben, sondern es musste sich der Staat seiner versichern. Wir sehen daher Konstantin eine Stellung zu der katholischen Kirche einnehmen, die keinen andern Zweck haben konnte, als diese Kirche für sich zu gewinnen, in seine Hand zu bekommen und in ihr auch zu behalten. Der höchst ehrerbietige Ton, in dem er von ihr und ihren Vorstehern spricht, das zur Schau getragene Interesse an ihren innern Angelegenheiten, die Ehren- und Achtungsbeweise, mit denen er sie überhäuft, die Befreiung von öffentlichen Lasten, die er ihnen gewährt, die Erlaubniss, Schenkungen und Vermächtnisse annehmen zu dürfen, die Hebung des äusseren Kultus und dessen Verherrlichung, die Verfügung, betreffend Unterstützung der Kirchen aus dem Gemeindesäckel einer jeden Stadt — das alles sind eben so viele Mittel, diese Kirche mit ihrem Klerus an der Spitze sich ergeben und dienstbar zu machen. So hat er es zu allen Zeiten gehalten und so schon von Anfang an, schon im Frühjahr 313, fast im unmittelbaren Anschluss an das Toleranzgesetz und doch im Gegensatz zu dem Geist desselben. Selbst Geldspenden hat er nicht gespart. So schreibt er im Frühjahr 313 an den Bischof Cäcilianus von Karthago, er habe geruht, in allen Provinzen Afrika's, Numidiens und Mauritaniens einigen ausgezeichneten Dienern der gesetzmässigen und heiligen katholischen Kirche etwas an ihre Auslagen zu steuern, und dem Kammerpräsidenten von Afrika die Weisung ertheilt, zu diesem Behuf Seiner Ehrwürden dem Bischof 3000 Folles (mehr

als 70,000 Reichsthaler) auszuzahlen. „Sobald dir diese Summe wird eingehändigt sein, so vertheile sie nach dem von Bischof Hosius an dich gesandten Verzeichniss an die oben Gedachten. Solltest du aber finden, dass, um meine Geneigtheit gegen euch Alle in diesem Stück voll zu machen, noch etwas fehle, so magst du unverweilt, was dir noch zu fehlen scheint, von meinem Domänenprokurator Heraclidas dir auszahlen lassen; denn ich habe ihm Befehl gegeben, wenn du Geld von ihm verlangtest, ohne Bedenken dir dies zu verabreichen" (Eus. K. G. 10, 6).

Wie wenig diese Mittel ihres beabsichtigten Zweckes verfehlten, und wie gut sich Konstantin auf die Kunst, die Menschen zu behandeln, verstand, beweist das Beispiel so mancher Träger und Vorsteher der Kirche, die sich ihm zu Füssen legten, um nur an seinen Biographen Eusebius zu erinnern, der in seiner bombastischen Ueberschwenglichkeit meint, das Leben des Kaisers könnte würdig genug nur von Gott selbst beschrieben werden. Freilich, dass vom kaiserlichen Thron herab das Christenthum nicht mehr verfolgt, dass es geduldet, ja dass es begünstigt wurde, dass der kaiserliche Herr unter den Bischöfen und Vorstehern der Kirche nicht mehr sein wollte als wie einer Ihresgleichen — „ein Diener Gottes", das war etwas gegen alle frühern und zumal der jüngst vorhergegangenen Zeiten so gewaltig Abstechendes, so Neues und Unerhörtes, dass es wohl im Stande war, die Christen, wenigstens die kleineren Geister und Charaktere unter ihnen, aus dem Gleichgewicht zu bringen.

Konstantin ging aber noch weiter. Er mischte sich auch in die innerkirchlichen Angelegenheiten und Lehrstreitigkeiten. Es waren aber nicht dogmatische Motive, die ihn hiebei leiteten und für ihn den Ausschlag gaben, sondern wiederum Erwägungen politischer Art. Wenn die Kirche durch Streitigkeiten zerspalten, von Parteien zerrissen war, die sich einander befehdeten und verfluchten, wie konnte sie da noch eine imponirende Stellung einnehmen, wie dem Thron und dem Staate das sein, was sie nach Konstantins Gedanken sein sollte? Das und nichts

Anderes war es, was seine Einmischung und zugleich die Art seiner Einmischung bedingte. Spaltungen, Trennungen zu verhüten, beizulegen, dahin zielte seine Einmischung, und zu diesem Zweck trat er selbst als Friedensmittler und Schiedsrichter auf; übrigens ward es ihm von den streitenden Parteien selbst nahe genug gelegt. Es hat ihm aber auch viel Arbeit und Verdruss bereitet, wie er selbst bekennt (v. C. 2, 72). Gelangen ihm seine Bemühungen nicht, wie dies in der Regel der Fall war, so war seine Politik, die Parteien in der Schwebe zu halten, die eine durch die andere zu neutralisiren. Er war weit entfernt, aus dogmatischen Präsumtionen sich einer Partei ausschliesslich in die Arme zu werfen und so den Brand nur noch mehr anzufachen. Wir sehen Athanasius und Arius eingesetzt und abgesetzt, je nachdem es ihm durch das Interesse des Kirchenfriedens geboten schien; es war dies auch nicht Hofeinfluss, es war sein System. Dabei beobachtete er stets die feine Taktik, dass er durchaus den Schein vermied, als wolle er von aussen und oben her in kaiserlicher Machtvollkommenheit die Entscheidungen geben oder veranlassen; sie sollen nach kanonisch-apostolischen Regeln und durch die gesetzlichen Organe der Kirche erfolgen. So will er es formell. Aber er ist fein genug, um sich Majoritäten zu schaffen, wie sie ihm gerade konveniren, und so entscheidet denn doch in letzter Instanz sein kaiserlicher Wille, der sich ohnehin die Einberufung wie die Oberleitung der Synoden und die Bestätigung aller Beschlüsse vorbehielt (v. C. 4, 27).

Sein Verhältniss zu den Sekten.

Aus dem Vorigen ist klar, dass die kaiserlichen Sympathien für das Christenthum auf keinen Fall dem Sektenchristenthum gelten, denn Ruhe, Frieden, Einigkeit der Kirche will er um jeden Preis, und die das gefährden, sind ihm „streitsüchtige, verkehrte, wahnsinnige Menschen, welche auf nichtswürdige Weise von der heil. Religion, von der himmlischen Macht und von der katholischen Kirche sich trennen“ (Eus. K. G. 10, 5), und darum „zur Raison gebracht werden müssen“ (ib. 6). Die Donatisten sollten das zuerst erfahren. Allerdings waren sie selbst es gewesen,

die sich zuerst an die weltliche Gewalt gewandt hatten in ihrem Streit mit dem Bischof Cäcilianus von Karthago, wohl in der Hoffnung, hier ein unparteiisches Gericht zu finden. Konstantin aber verweist sie und den Cäcilianus an eine von ihm aus dem Bischof von Rom und noch drei andern Bischöfen gebildete Kommission (Frühjahr 313), und da diese, im October desselben Jahres zusammentretend, zu Gunsten des Cäcilian entscheidet und diese Entscheidung von den Donatisten, als auf nicht gehöriger Untersuchung beruhend und von nur Wenigen ausgehend, angefochten wird, vor eine von ihm zusammenberufene Synode katholischer Bischöfe zu Arles, die, im folgenden Jahr den 1. August abgehalten, den römischen Spruch bestätigt. Ein anderer Entscheid war nicht zu erwarten gewesen. Und als sich die Donatisten nicht fügen wollten, liess der Kaiser ihre Häupter verbannen und ihre Kirchen wegnehmen. Wie arg hatten sie sich in ihm verrechnet, wie wenig kannten sie seine Kirchenpolitik! Konstantin liess von Anfang an darüber keinen Zweifel aufkommen. In dem Schreiben an den römischen Bischof Miltiades, worin er ihm anzeigt, dass er ihn in Verbindung mit noch einigen andern Bischöfen in dem fraglichen Streit mit der Untersuchung betraut habe, lässt er sich zugleich vernehmen, „wie unangenehm es ihm sei, dass in den Ländern, welche die göttliche Vorsehung ihm anvertraut habe, das (christliche) Volk als sich spaltend erfunden werde, und wie dem Bischof nicht verborgen sein könne, welche Achtung er der gesetzmässigen katholischen Kirche widme, so dass er nicht wollen könne, dass sie (die Richter) eine Spaltung oder Trennung an irgend einem Ort noch übrig lassen" (ib. 5). In ähnlichem Sinn klagt er in einem Schreiben an einen der Bischöfe, die er nach Arles beruft, wie es leider dahin gekommen sei, „dass die, welche brüderlich und einmüthig mit einander verbunden sein sollten, sich auf eine unverantwortliche Weise von einander scheiden und dadurch denen, die noch fern von der allerheiligsten Religion wären, Anlass zum Spott geben" (ib. 5). So sehr ist Konstantin schon von vornherein und vor jeder Untersuchung gegen die Donatisten als die Urheber einer

Spaltung, und für Cäcilianus gestimmt, dass er jene der Discretion des letztern geradezu zu überlassen nicht übel Lust hat. „Ich habe, schreibt er diesem am Schlusse des Briefes, in dem er ihm von den für ausgezeichnete Kleriker der afrikanischen Provinzen ausgeworfenen kaiserlichen Spenden Mittheilung macht, ich habe gehört, wie einige verkehrte Menschen das Volk der heil. katholischen Kirche durch schädliche Irrungen zu verführen suchen; wisse nun, dass ich dem Proconsul mündlich Befehl dahin ertheilt habe, ein wachsames Auge darauf zu haben. Solltest du nun gewahr werden, dass noch Einige bei ihrem Unwesen verharren, so wende dich nur unbedenklich an meine Beamten und statte ihnen hievon Bericht ab, damit sie solche Leute zur Ordnung bringen, wie ich ihnen anbefohlen habe" (ib. 6). In diesem Sinne hat auch der Kaiser noch später gehandelt; er hat Schismatiker und Ketzer, Donatisten und Novatianer und Andere nicht blos von allen Benefizien und Exemtionen, wie sie dem katholischen Klerus zu gute kamen, ausgeschlossen, er hat sie auch bedrückt (ib. 6). Noch später aber scheint er im Verhalten gegen sie, vielleicht durch mancherlei Erfahrungen inzwischen belehrt, zu seinen ursprünglichen Toleranzgrundsätzen zurückgekehrt zu sein. Wenigstens sagt Euseb, er habe sie „mit Geduld ertragen, und die, so hartnäckig geblieben, dem Gerichte Gottes überlassen, ohne ihnen eine Kränkung zuzufügen; sie seien, habe er hinzugesetzt, mehr belachens- oder vielmehr bedauernswerth als zu bestrafen" (v. C. 1, 45).

In der Religionspolitik Konstantins sind, wie man sieht, zwei Perioden zu unterscheiden. Die erste schliesst mit dem Frühjahr 313 und kulminirt in der Proklamirung der allgemeinen Religionsfreiheit, die im Mailänder Edikt ausgesprochen wird, als Konsequenz der vollständigsten Duldung des Christenthums, und jeder Religionsgemeinschaft wie jedem Einzelnen die Uebung des Religiösen frei und autonom überlässt. Auf dieser Höhe hat sich aber der Kaiser praktisch und faktisch nicht gehalten weder gegenüber dem Heidenthum, noch gegenüber dem Sektenchristenthum, noch gegenüber der katholischen Kirche. In alle drei

hat er staatlich eingegriffen, in die beiden erstern zu ihren Ungunsten, in die letztere zu ihren vermeintlichen Gunsten, überall aber eben so sehr oder noch mehr aus politischen als aus religiösen Gründen. Diese zweite Periode, in welcher von Konstantin, der von ihm hergestellten Reichseinheit entsprechend, auch eine Religionseinheit angestrebt wird, nur statt der alten heidnischen die neue christliche, schliesst mit der allmäligen Inthronisirung des Christenthums, d. h. damit, dass in ihr die Ansatzpunkte und Anfänge einer Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion gelegt werden. Die beiden Richtungen haben übrigens einen weltgeschichtlichen Werth; die erste aber, so weit sie die allgemeine Religionsfreiheit beschlägt, die von 313, mehr einen idealen, da ihre Realisirung nicht sofort, überhaupt nicht im römischen Staat, der einer Staatsreligion nicht entbehren zu können schien, versucht wurde, sondern einer viel spätern Zeit vorbehalten blieb; in der zweiten liegt somit die eigentlich und real weltgeschichtliche Bedeutung Konstantins und seiner Religionspolitik. Es ist gar nicht zu sagen, von welchen mächtigen Einflüssen sie war auf die Kirche wie auf den Staat, auf das römische Reich wie auf die Erben desselben, die germanischen Völker. Mit ihr war freilich auch das verbunden und von Konstantin eingeführt, was man später Cäsareopapie genannt hat, wenigstens in seinen Anfängen. Aber seltsam genug, indem Konstantin an den Ufern des Bosporus eine neue Hauptstadt des Reiches gründete und den Mittelpunkt des weltlichen Regiments von Rom, das faktisch schon seit längerer Zeit aufgehört hatte, ein solcher zu sein, auch formell wegverlegte — die neue Hauptstadt Konstantinopel ward 330 eingeweiht — schuf er ohne sein Ahnen und Wollen in dem von aller weltlichen Beengung nun freien Rom ein Terrain für das entstehende Papstthum, mit dem gewissermassen das andere Extrem der konstantinischen Kirchenpolitik, aber zugleich eine Art Korrectiv derselben gegeben ward.

# Athanasius und Arius.

„Wisse, dass wir nicht der Zeit, sondern
dem Herrn dienen müssen."

Athanasius an den Abt Drakontius.

Noch nicht lange hatte die Kirche Ruhe, in der sie sich von der diokletianischen Verfolgung erholen konnte; kaum erst hatte Konstantin den Licinius besiegt und hiemit auch der Kirche im östlichen Reichstheil den Frieden gegeben, als im Schoosse dieser Kirche selbst, d. h. der morgenländisch-griechischen, die am schwersten und längsten von der Verfolgung heimgesucht worden war, innere, dogmatische Streitigkeiten ausbrachen, die sie fast noch tiefer und jedenfalls länger beunruhigten und verwirrten, als jene äussere Verfolgung.

Ueber nichts Geringeres erhob sich aber dieser Streit, als über die Frage nach der Person Jesu Christi und ihrer Dignität. Zwar ist es gewiss, dass der religiöse und sittliche Werth einer Religion zunächst in ihr selbst liegt, und dass es schon eine Verrückung des wahren Standpunktes ist, wenn man ihren Werth abhängig machen will von der Frage über die Dignität ihres Stifters; wenn aber anderseits es eben so gewiss ist, dass gerade auf dem Religionsgebiete die neuen Lehren und Ideen, die verkündigt werden, der neue Lebenssame, der in dem Boden der Menschheit gesäet werden will, sich am allerwenigsten abtrennen lässt von der Person und dem Leben dessen, der sie verkündet, und in dem sie Fleisch und Blut angenommen haben müssen, um so in ihm selbst zuerst als eine Lebensmacht sich zu erweisen, so lässt sich nicht bestreiten, dass die Frage nach der Dignität der Person unseres Religionsstifters es wohl verdiente,

von der Kirche in den Vordergrund ihrer Erörterungen gestellt zu werden, um sich hierüber eine feste und bestimmte Anschauung zu bilden.

Nun aber ist es eine Wahrnehmung, die sich jeder unbefangenen Geschichtsbetrachtung von selbst aufdrängt, dass der Geist, in dem man in der alten Kirche den Inhalt des Christenthums auffasste und sich zu eigen machte, sich in einer vorzugsweise transzendenten Richtung bewegte. Gerade das, was über der Menschenwelt liegt, wie die sog. Welt der Engel und Dämonen, oder jenseits unserer irdischen Daseinsstufe, sei es nach ihr, wie die eschatologischen Dinge, oder vor ihr, — überhaupt also das unserer Erfahrung und daher geschöpfter Einsicht Entzogene, das Metaphysische, dies eben ist es, womit sich das damalige christliche Bewusstsein am liebsten beschäftigte, was ihm das allerwichtigste war, wogegen ihm das, was sich auf unser wirkliches empirisches Leben bezieht, nur eine relative Bedeutung, nur den Werth eines Durchgangspunktes, in sich selbst aber seinen Schwerpunkt nicht hatte.

Diese Transzendenz zeigt sich besonders auch in Hinsicht der Auffassung der Person Jesu Christi. Eine historisch menschliche Betrachtung derselben ist so ganz aus dem Bewusstsein geschwunden, dass man nicht einmal mehr eine Ahnung davon hat. An ihre Stelle ist eine dogmatisch-metaphysische Auffassung getreten, welche die Person Christi aus Theologumenen und Philosophumenen konstruirt, unbekümmert darum, wie diese in der Wirklichkeit war, wohl aber mit der Präsumtion, so und nicht anders habe sie sein müssen; und dieser dogmatisch-metaphysische Christus dominirte denn auch bald so sehr das christliche Bewusstsein, dass man nicht mit Unrecht gesagt hat, die Hauptentwicklung des Dogma in der ersten Periode konzentrire sich in dieser Lehre von der Person Christi, d. h. von seiner göttlichen Würde.

Konsequent schritt man nun auf dieser metaphysischen Bahn weiter. Nachdem man einmal Christus über die menschliche Sphäre hinausgerückt, ging die weitere Tendenz dahin, solche Prädikate von ihm auszusagen, welche den

Unterschied zwischen ihm und dem absoluten Gott immer mehr aufhöben. Dann, nachdem einmal der Gottes- und Menschensohn zu einem göttlichen Wesen erhoben worden war, konnte die so eingeleitete dogmatische Bewegung nicht ruhen, bis seine Wesens-Identität mit dem absoluten Gott eine nach allen Seiten so viel möglich abgeschlossene war. Als das Höchste nun, was in dieser Richtung ausgesprochen werden konnte, war das Dogma von der Homousie, wie es das nizänische Konzil feststellte. So nur glaubte man die Dignität Christi gewahrt, so sein Werk als göttlich Werk, die christliche Religion als die absolute begründet zu haben.

Dass diese christologische Bewegung nicht bis zu dieser Spitze vorgehen konnte, ohne auf eine entschiedene Opposition zu stossen, darüber ist sich so wenig zu wundern, dass man sich vielmehr wundern müsste, wenn dies nicht der Fall gewesen wäre. Wohl war dem metaphysisch-christologischen Glaubensbedürfniss jetzt volles Genüge gethan; auch ward damit die bisher herrschende unhaltbare Vorstellung von dem Logos-Sohn-Christus als einem Untergott, als einem zur Erschaffung der Welt von Gott hervorgebrachten Mittelwesen, glücklich überwunden. Aber geschah dies nicht auf Kosten des strengen Monotheismus? Wie hätte daher das verletzte monotheistische Bewusstsein, das diesen seinen Glauben im Gegensatz zu dem polytheistischen der Heiden als das Palladium des Christenthums, als dessen spezifischen Gehalt ansah, schweigen können, sich nicht rühren, seine Stimme nicht erheben sollen? Zwar hatte der Glaube der Kirche Christus schon längst über die menschliche Sphäre hinausgerückt, ihn zu einer Art Gott gemacht; aber doch immer den Unterschied zwischen ihm und dem Gott mit dem Artikel, dem absoluten Gott, festgehalten, so dass, wie haltlos diese Vorstellung in sich selbst auch war und nothwendig über sich hinaustrieb, doch das monarchianische Bewusstsein nicht angetastet wurde. Wie ganz anders war dies aber jetzt! Die neue Lehre von der Gleichewigkeit und Gleichwesentlichkeit des Sohnes-Christus mit dem Vater musste wie ein Attentat auf den Monotheismus erscheinen.

So standen denn die modern christologischen und in Konsequenz davon die modern trinitarischen, und anderseits die alt monarchianischen Interessen, und weiterhin, da diese letztern auch massgebend für die Christologie waren, d. h. jede Auffassung der Person Christi ausschlossen, welche der Lehre von dem absoluten Einen Gott zu nahe trat, in der christologischen Frage selbst zwei verschiedene Standpunkte einander gegenüber: der eine, der den Schwerpunkt seiner Auffassung auf das menschlich-sittliche Moment legte, und wenn einen Gott in Christo, dann höchstens einen gewordenen in ihm verehrte; der andere, welchem Christus von vornherein Gott, absoluter Gott, wenn auch persönlich vom Vater verschieden, dem also das Substanzielle in Christus das Göttliche war und das Menschliche dann nur das Accidentelle; — zwei Betrachtungsweisen, von denen man die eine die metaphysisch-religiöse, die andere die menschlich-sittliche nennen könnte.

Indessen schloss die Opposition auch noch weitere Elemente in sich als das eben bezeichnete, das nur eine Seite an ihr war, allerdings die konsequenteste und darum auch die berechtigteste, doch noch nicht die gefährlichste für die neue Lehre, da der Monarchianismus schon seit mehr als einem Jahrhundert im Geruche der Ketzerei stand. Ohne Frage das mächtigste Oppositionselement, das gegen das neue Dogma Front machte, war die in der Kirche selbst bis jetzt gangbarste und verbreitetste Ansicht vom Sohne, es war mit einem Wort das Subordinationssystem, dessen starre Anhänger in der Homousie, statt eine konsequente Weiterbildung in ihr zu erkennen, nur eine Neuerung erblickten, die den Aussprüchen der h. Schrift wie der bisher geltenden kirchlichen Lehre gegenüber gleich sehr unberechtigt sei. Hier lag der Schwerpunkt der Opposition: es war die Reaktion des Alten gegen das Neue.

Zu diesen dogmatischen Gründen kamen dann noch Gründe hierarchischer Art, um den Riss zu erweitern.

Was Wunder, wenn diese verschiedenen Interessen die christlichen Gemeinden in zwei Lager theilten, in deren einem das Losungswort war: Hie Christus und seine gött-

liche Ehre und Würde, Fluch den Christusfeinden! In dem andern aber: Hie Gottes Ehre, Fluch den Blasphemisten! Einen solchen Werth, eine solche Bedeutung hatten dem damaligen christlichen Bewusstsein diese subtilsten, dem praktischen Sinn und Leben so fern abliegenden Fragen, dass über sie gekämpft wurde, als gälte es nichts Geringeres denn den wahrhaften Kern des Christenthums.

So brach denn ein Streit aus, wie ihn die Kirche bisher noch nie erlebt hatte, ein Streit, der mehr als ein halbes Jahrhundert andauerte, der alle Kirchen, das Abendland so gut wie das Morgenland, in Mitleidenschaft zog, der alle Wechselfälle durchmachte, alle Leidenschaften in Bewegung brachte, alle Federn in Thätigkeit setzte und seine Führer und Häupter in die mannigfachsten Schicksale verwickelte, ein Streit endlich, welcher der römischen Staatsgewalt Veranlassung gab, sich einzumischen, die, nachdem sie in Konstantin christlich geworden, sich für berechtigt, ja verpflichtet hielt, von Anfang an ihr Wort mitzureden, das zuletzt auch das entscheidende ward.

Der Ausgangspunkt des Streites war die morgenländische und in ihr die alexandrinische Kirche, welche, wie überhaupt die metaphysische Dogmatik, so im Besondern die metaphysische Christologie, diese Logologie, pflegte und gross zog.

Aber aus eben dieser Kirche sollte zugleich auch die erste und entschiedenste Opposition hervorgehen.

Der Repräsentant dieser letztern ist Arius; und der nach ihm genannte Arianismus vereinigt in sich alle die oppositionellen Elemente, die wir oben gezeichnet haben. Der Mann aber, der jenes Neue und zugleich Höchste, was der Glaube der damaligen Zeit in Betreff der Person Christi zu seinem Inhalt haben konnte, die Homousie, wenn auch nicht gerade zuerst aussprach, doch in der Kirche durchfocht und sein ganzes Leben an ihre Behauptung setzte, war Athanasius.

---

Die Quellen, aus denen wir die Darstellung des Lebens und der Lehre des Athanasius, sowie auch des Arius schöpfen, fliessen am unmittelbarsten und reichsten in den Schriften des Athanasius selbst, die zu einem guten Theile historische sind und sich auf sein Leben beziehen, und in die zugleich eine Reihe von Aktenstücken, Dokumenten und Schreiben von Kaisern, Synoden, einzelnen Bischöfen und Klerikern eingefügt ist. Was die spätern Kirchenhistoriker, ein Sokrates, Theodoret, Sozomenus über Athanasius und Arius geben, ergibt sich grossentheils, wenn man genauer zusieht, als eben diesen Schriften des Athanasius entnommen und ist auf sie als ihre Quelle zurückzuführen, nur dass die Wiedergabe nicht einmal eine getreue genannt werden kann, sondern in oft ganz subjektiver und willkürlicher Weise geschehen ist. Was sie dann aber darüber hinaus noch mittheilen, verräth sich als mehr oder minder sagenhaft, so dass die Ausbeute eine jedenfalls geringe ist und man sich immer wieder auf Athanasius selbst zurückgewiesen sieht. Der Biograph, der es erfahren hat, was es heisst, aus spätern Berichten und Traditionen, deren historischer Gehalt erst noch zu sichten ist, und wobei für das subjektive Urtheil immer noch Spielraum genug übrig bleibt, den Stoff für seine Biographie herzunehmen, zu sammeln und zu ordnen, kann sich daher nur Glück wünschen, hier so sichern und historischen Grund unter sich zu haben. Nur darf man nie vergessen, dass es doch immer nur Berichte von Einer Seite sind, die wir in den Schriften des Athanasius vor uns haben, dass sie somit Partheiberichte sind, und dies in einem ganz hohen Grade. Um so mehr ist es zu beklagen, dass nicht auch die Schriften und brieflichen Mittheilungen des Arius und seiner Anhänger auf uns gekommen sind, wodurch es uns erst möglich würde, ein getreues, unparteiisches und vollständiges Bild jener Zeit und Partheigeschichte zu gewinnen. Einigen Ersatz indessen geben uns auch in dieser Beziehung die Schriften des Athanasius, da in ihnen auch einige Schreiben des Arius und der Seinen, sowie Auszüge aus seinen Schriften, wenn auch nur dürftig und zum Zweck der Polemik enthalten sind; auch lässt sich aus denjenigen

Aktenstücken, welche polemischer Art sind und diese oder jene Behauptung des Arius oder seiner Freunde widerlegen, von wem sie immer abgefasst sein mögen, auf die arianischen oder eusebianischen Meinungen, Absichten, Entschlüsse und Handlungen schliessen.

## Erster Abschnitt.

---

# Die erste Lebenszeit des Athanasius bis zum Ausbruch des arianischen Streits, 320.

### 1. Die Vorgeschichte.

Geburt, Herkunft und Jugendzeit des Athanasius.

Wann Athanasius geboren ist, darüber fehlen sichere Nachrichten. Doch ist höchst wahrscheinlich, dass seine Geburt an den Schluss der neunziger Jahre des dritten Jahrhunderts fällt, etwa in's Jahr 299 oder 298; jedenfalls nicht früher, wie Andere annehmen, denn dann wäre er, als er Bischof von Alexandrien wurde, bereits ein Mann fast in der Mitte der Dreissiger gewesen, und die Gegner hätten ihm nicht, wie sie es doch gethan haben, vorrücken können, dass er zur Zeit seiner Bischofswahl das kanonische Alter, das 30. Lebensjahr, noch nicht gehabt habe; aber auch kaum später, denn dann wäre der Vorwurf seiner Gegner nur allzu begründet gewesen.

Dass Alexandrien seine Geburtsstadt war, wird allgemein angenommen und deutet er selbst auch an verschiedenen Orten an. Wer seine Eltern gewesen, ist völlig unbekannt; gewiss aber waren sie Christen, wie sich aus der christlichen Erziehung des Sohnes ergibt. Doch wissen wir nichts Näheres über seinen Bildungsgang; indessen ist anzunehmen, dass die h. Schrift und die Schriften der Kirchenlehrer sein hauptsächlichstes Studium bildeten; es ergibt sich dies schon aus seinen Erstlingswerken. Ebensowenig wissen wir von seinen Lehrern. Nur in der Schrift „über

die Menschwerdung des Logos“ kommt er auch einmal auf die Männer zu reden, von denen er diese Lehre überkommen; er nennt da seine Lehrer „gottbegeisterte Männer, die eifrig in den h. Schriften forschten, und auch Märtyrer der Gottheit Christi wurden“ (c. 56). Es fiele dies vor das Jahr 312, also in eine Zeit, wo Athanasius noch sehr jung war; doch ist nicht gerade nöthig, das Lernen und die Lehrerschaft, wovon er hier spricht, im strengsten und unmittelbarsten Sinne zu nehmen.

Ueber seinen christlichen Studien vernachlässigte er übrigens die weltlichen Disciplinen durchaus nicht. Was ihm auf seinem Standpunkt Alexandria bieten konnte, scheint er redlich benutzt zu haben. Er studirte Grammatik und Rhetorik, und las auch die alten griechischen Dichter und Philosophen, wenigstens gilt dies von Homer und Plato. Sein apologetisches Werk gegen die Heiden ist voll von solchen Citaten; man merkt es ihm an, wie sein Verfasser noch frisch von der Schule herkommt. Selbst die Rechtswissenschaft scheint ihm nicht fremd geblieben zu sein.

Mit diesen Studien verband er, wie seiner Zeit Origenes, ein streng aszetisches Leben. Er war einer von denen, auf welche das Beispiel des Antonius, der einige Jahre zuvor, am Schlusse der Verfolgung des Maximin, in Alexandrien erschienen war, einen entscheidenden Eindruck machte. Wenn er in der Vorrede zu seiner Lebensbeschreibung des berühmten Anachoreten sagt, er sei ihm „nicht wenige Zeit gefolgt und habe Wasser über seine Hände gegossen,“ wie einst Elisa dem Elias, so irrt man wohl schwerlich, wenn man diesen vorübergehenden Aufenthalt in der Wüste und die zeitweilige Nachfolge und Jüngerschaft des Einsiedler-Patriarchen in die Jugendzeit des Athanasius verlegt, der übrigens mit Antonius die ganze Lebenszeit innig befreundet blieb (s. u). Als strenger Aszete muss er längst vor seiner Bischofswahl bekannt gewesen sein, wenn ihn das Volk bei dieser seiner Wahl „als einen rechtschaffenen, frommen, christlichen Mann, Einen aus den Aszeten, einen wahren Bischof“ rühmte, wie dies die egyptischen Bischöfe

in ihrem enzyklischen Schreiben (Apologie gegen die Arianer c. 6) sagen.

Zeitig trat er in den Klerus der alexandrinischen Kirche. Er ward Diakon. Mit seinem Bischof Alexander kam er bald in nähere Verbindung. Wenn man nämlich dem Sozomen (K. G. 3, 17) glauben darf, so ward er von Alexander zu seinem Geheimscheiber und Amanuensis gewählt und hat auf denselben bald auch einen nachhaltigen Einfluss ausgeübt.

Er wird Diakon und Geheimschreiber des Bischofs Alexander.

---

### 2. Die ersten schriftstellerischen Versuche.

Der junge Diakonus trat jetzt schon auch als Schriftsteller auf. Man nimmt wenigstens allgemein an, dass die beiden Schriften: „gegen die Hellenen" und „über die Menschwerdung des Logos" dieser ersten Periode seines Lebens angehören. Zwar fehlen bestimmte Anhaltspunkte; A. selbst, wo er von sich spricht, z. B. im ersten Kapitel seiner Schrift „gegen die Hellenen", sagt nicht ein Wort, wie das etwa zur Entschuldigung zu geschehen pflegt, dass er es wage, so frühe mit schriftstellerischen Arbeiten hervorzutreten. Was aber für die Abfassung dieser Schriften vor dem Ausbruch der arianischen Streitigkeiten spricht, das ist, dass derselben hier nirgends gedacht wird, was doch sonst in allen seinen übrigen Schriften der Fall ist. Und man kann nicht sagen, dass der Gegenstand ihn nicht darauf geführt habe; vielmehr war er, besonders in der zweiten Schrift, ganz dazu angethan. Und doch hat es A. hier noch durchaus mit keinen arianischen Ketzern, sondern nur mit Heiden und Juden zu thun; er muss also diese Schriften zu einer Zeit geschrieben haben, da jener Streit noch nicht ausgebrochen war, oder wenn vielleicht auch schon ausgebrochen, doch seinen Geist noch nicht so präoccupirte wie nachmals; also jedenfalls vor dem nizänischen Konzil.

Seine Erstlingsschriften: „Gegen die Heiden" und „Ueber die Menschwerdung des Logos".

Wir kennen keine nähere Veranlassung zur Abfassung dieser Schriften. Er hat sie einem „Christlieb" gewidmet („über die Menschwerdung" c. 56), was den Christen überhaupt bezeichnen kann, nicht gerade eine bestimmte Person.

Als Zweck, den er sich bei der Abfassung vorgesetzt, nennt er „die Darstellung des christlichen Glaubens in seinen Grundzügen", wie er sie „von Gott begeisterten Lehrern, welche in der h. Schrift forschten und Märtyrer der Gottheit Christi wurden, gelernt habe"; für ihre Wahrheit aber beruft er sich auf die h. Schrift, deren Urheber Gott sei, welcher sie durch erleuchtete Männer habe schreiben lassen (ib.). Zwar schon aus dieser allein könne man den Christenglauben schöpfen, ohne die Belehrungen „Anderer" zu suchen; denn die h. Schriften seien „vollkommen ausreichend und genugsam zur Erkenntniss der Wahrheit"; indessen gebe es auch manche hierüber von den sel. Gottesmännern abgefasste Abhandlungen, „deren Lektüre in das rechte Verständniss der h. Schriften einzuführen geeignet sei" (gegen die Heiden c. 1).

Inhalt derselben: Die falsche und die wahre Religion, das Heidenthum und das Christenthum.

Wenn man in Sinn und Geist unsêres Athanasius eindringen, von seinen religiösen Grundanschauungen, wie er sie durch sein ganzes späteres Leben festgehalten und ausgesprochen hat, einen vorläufigen Begriff gewinnen will, so ist in der That nichts geeigneter als ein Einblick in den Inhalt dieser Erstlingsschriften. Die erste derselben, die den Titel führt: gegen die Hellenen, handelt, wie wir kurz sagen könnten, von der falschen oder der Afterreligion, die sich ihm im Heidenthum repräsentirt; die zweite mit dem Titel: über die Menschwerdung des Logos, von der wahren Religion, deren Kern und Mittelpunkt ihm die Lehre vom Logos und dessen Menschwerdung ist und die ihm mit dem Christenthum zusammenfällt. So verhalten sich die beiden Schriften zu einander wie zwei Theile eines Ganzen.

Zuerst will er, wie er selbst sagt, „die Lügen widerlegen" (was in der ersten Schrift geschieht), damit dann um so heller die Wahrheit an den Tag trete (über die Menschwerdung c. 1), was der zweiten Schrift vorbehalten ist.

Das Heidenthum oder die falsche Religion.

Das Heidenthum, mit dem es die erste Schrift zu thun hat, stellt uns Athanasius nach den mannigfachsten Seiten: in seiner Entstehung, in seinen verschiedenen Stufen und Arten dar; und er findet überall Widerspruchsvolles, Unsittliches!

A. Die falsche Religion.

Als das eigentliche Wesen des Heidenthums oder der falschen Religion bezeichnet Athanasius die Kreaturvergötterung, das, dass man Gott in der Kreatur gesucht, die Kreatur zu Gott, Geschöpfe zu Göttern gemacht habe.

a. Ihre Voraussetzungen:

Dieser Kreaturendienst ist ihm aber nicht eine natürliche, niedrigere Stufe des in seiner religiösen Entwicklung begriffenen Menschengeistes, der sich noch nicht vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen und Geistigen, zur Idee des Absoluten zu erheben vermochte; er ist ihm vielmehr die Folge davon, dass der Mensch seiner ursprünglichen Bestimmung nicht treu blieb.

der Urstand;

Im Bestreben, die falsche Religion des Polytheismus, die Sinnenreligion des Heidenthums in ihrer eigentlichen Wurzel blosszulegen, kommt so Athanasius auf den sogen. Urstand des Menschen, d. h. auf den ursprünglichen Stand, in dem der Mensch erschaffen worden sei, und weiterhin auf das Verhalten des letzteren zu reden. Er denkt sich diesen Stand als einen unbedingt hohen, zumal im Verhältniss zu dem darauf folgenden, wie er durch die Schuld des Menschen später eingetreten sei.

Wenn A. das Hohe des Urstandes näher bezeichnet, so sind es zwei Hauptmomente, die er als die charakteristischen hervorhebt. Was nach ihm dem Urstand eignet, das ist einmal das Leben im prägnanten Sinne des Wortes, das nicht sterben und untergehen Müssen, das beharrende Sein; und nicht blos als ein dauerndes, sondern auch als ein in der Anschauung Gottes vollkommen seliges Leben denkt er sich diesen Stand, in dem darum die Sünde noch nicht eingetreten ist. Als das zweite Hauptmoment, im Gegensatz gegen die heidnische Verkehrtheit, nennt er die volle und lichte Gotteserkenntniss, mit welcher ihm die Erkenntniss des Seins, der Welt, verbunden ist. Im Gegensatz zu diesem hohen Urstand ist ihm der später eingetretene ein niederer, ein Sinnenstand, ein Stand der Blindheit und des Todes.

In diesen beiden Anschauungen bleibt er sich consequent, sowie auch darin, dass es nur sträfliche Schuld des Menschen selbst gewesen sei, die ihn aus dem hohen in den niedern Stand stürzte.

Nicht gleich aber drückt er sich aus, wenn es die Frage gilt, woher dieser Urstand? Denn bald lässt er ihn im Allgemeinen auf dem Geschaffensein des Menschen nach dem Bilde Gottes durch den Logos, das Urbild Gottes, bald wieder auf einer besondern zu der menschlichen Natur, wie sie an und für sich ist, hinzutretenden Logosgnade beruhen.

Auch darin bleibt er sich nicht gleich, wie dieser ursprüngliche höhere Stand als Stand zu denken sei und demgemäss auch der Uebergang von dem einen in den andern. Das eine Mal ist es noch nicht ein eigentlicher und wirklicher Zustand, den er sich unter dem Urstand denkt; er ist ihm nur erst potenziell gegeben, als die volle Möglichkeit, auch Wirklichkeit zu werden, wofern anders der Mensch in die göttlichen Gedanken mit seinem eigenen Willen einginge; demgemäss kann in diesem Zusammenhang auch von einem eigentlichen Fall nicht die Rede sein, wohl aber von einer Deteriorisirung des menschlichen Standes, ja der ganzen menschlichen Natur — einer Verschlechterung, die, von vornherein in ihr angelegt für den Fall, dass der Mensch seine eigenen sinnlichen Wege einschlüge, unausbleiblich eintreten musste, gerade so, wie im entgegengesetzten Fall die Vollendung der menschlichen Natur, d. h. die Erhebung des nur in der Möglichkeit Angelegten in den wirklichen Stand der göttlich geordnete Naturlauf gewesen wäre. Hier, wie man sieht, ist A. noch mehr oder weniger philosophisch; er möchte beides, Urstand und Fall, anschaulich und denkbar machen, weiss aber freilich keine Antwort auf jene Frage zu geben, wie es denn möglich gewesen sei, dass der ursprünglich so hoch angelegte Mensch seine Freiheit missbrauchte; denn mit der Hinweisung auf den freien Willen ist das Räthsel nicht erklärt, da es sich ja eben darum handelt, begreiflich zu machen, wie dieser freie Wille gerade diese und nicht jene Richtung habe einschlagen können, da ihm doch von nirgends her ein Reiz in dieser Richtung vorlag. Die hier angedeutete, mehr philosophische Betrachtungsweise ist indessen nicht die einzige, die sich bei A. findet. Andere Male beschreibt er den Urstand als einen wirklichen, bereits actuell

gewordenen Zustand, in dem sich der Mensch befand, und kann dann demgemäss auch von einem Herabgesunkensein aus ursprünglicher geistiger Höhe, von einem eigentlichen Fall in die niedere Sinnenwelt sprechen. Dass aber hiemit das Räthsel, wie nun das Alles habe so kommen können, noch viel unlöslicher geworden, liegt auf der Hand. Der einfachste Weg wäre freilich der gewesen, den ursprünglichen Stand des Menschen weder als einen bewusst guten, noch als einen bewusst bösen darzustellen, sondern als den eines Kindes, der aber, wenn anders der Mensch sich weiter entwickeln sollte, so weder bleiben konnte, noch sollte, aus dem vielmehr der Mensch heraustreten musste, um sich durch den Gegensatz hindurch zu einem selbstbewussten sittlichen Wesen auszubilden. Indessen diese Ansicht lag unserm A. so ferne, wie den andern Kirchenvätern allen.

Die beiden so eben entwickelten Anschauungsweisen hat aber A. nicht scharf aus einander gehalten, nicht jede rein für sich durchgeführt; vielmehr stehen sie hart neben einander und fliessen unmerklich die eine in die andere über. Sie finden sich in den beiden Schriften, doch in der einen mehr nach dieser, in der andern mehr nach jener Seite hin entwickelt. „Von Anfang, so spricht er sich in der Schrift ‚gegen die Heiden‘ aus, war das Böse nicht, wie es auch noch jetzt in den Heiligen nicht ist und überhaupt in Beziehung auf sie gar nicht existirt; es ist vielmehr ein Produkt der Menschen, die erst nachher darauf verfielen . . . Gott nämlich, der über alles (kreatürliche) Wesen und menschliche Verständniss erhaben ist, hat, grundgut und -gütig wie er ist, durch seinen eigenen Logos, unsern Erlöser Jesus Christus, das Menschengeschlecht nach dem eigenen Bilde erschaffen und es kraft dieser Aehnlichkeit mit ihm zum Betrachten und Erkennen des Seienden geschickt gemacht; ja er gab ihm auch Begriff und Erkenntniss von seiner eigenen Ewigkeit, damit der Mensch, diese Aehnlichkeit bewahrend, nie in seinen Gedanken von Gott abfalle, noch von der Gemeinschaft mit den Heiligen je ablasse, sondern im Besitze der Gnade des Gebers, sowie der eigenen aus dem väterlichen Logos ihm gewordenen Kraft mit und in Gott ein unverletzliches und

wahrhaft seliges, unsterbliches Leben führe“ (c. 2). Und dies hätte, meint A., auch wohl eintreten können, „denn wenn es nichts für den Menschen gibt, das ihm in der Erkenntniss des Göttlichen in den Weg tritt, oder ihn davon abzieht, so wird er kraft seiner Reinheit allezeit das Bild des Vaters, des Gott Logos, nach dessen Bild er auch geworden, schauen; und wenn er die in und durch diesen Logos das Ganze durchwaltende Vorsehung betrachtet, so muss er sich davon über die Maassen ergriffen und über alles Sinnliche und jede körperliche Vorstellung hinausgehoben, dagegen mit dem, was in den Himmeln ist und übersinnlich, durch die Macht des Geistes verbunden fühlen. Wenn nämlich der Geist des Menschen sich mit dem Körperlichen nichts zu schaffen macht, noch irgend etwas von sinnlichem Begehren von aussen her ihm anhängend hat, sondern ganz nur oben ist und bei sich selbst, wie er von Anfang an geworden, dann wird er Alles, was in die Sinnenwelt fällt, und alles Menschliche überschreitend, aufwärts gehoben und, den Logos schauend, schaut er in ihm auch den Vater des Logos, in dessen Anschauen selig und im steten Verlangen nach ihm erneuert“ (ib.).

Für diese seine Anschauung vom Urstand beruft sich A. auf die ersten Kapitel der Genesis, — was er freilich nur thun konnte bei seiner philonisch-origenistischen Deutung jener Kapitel. „Wie die h. Schriften es darstellen, hat der erste der Menschen, auf hebräisch Adam, zu Anfang seinen Sinn mit höchster Freudigkeit und Zuversicht auf Gott gerichtet gehabt und mit den Heiligen verkehrt in der Betrachtung des Uebersinnlichen, die er an jenem Ort pflog, den Moses tropisch Paradies nannte“ (gegen die Hellenen c. 2).

der Fall.

So hätte es auch bleiben sollen; und so konnte es auch, wenn anders der Mensch nur den starken Willen hatte, in diesem Zustand zu beharren. „Er aber fing an, das Höhere zu vernachlässigen, war träge in der Erfassung und Festhaltung desselben, und suchte mehr das, was ihm näher lag; das aber war (das eigene Ich, zumal das sinnliche Ich) der Leib und die sinnliche Sphäre überhaupt. Und in dem

Maasse, wie der Mensch sich dieser zuwendete und sich darin verstrickte, wandte er sich von dem Uebersinnlichen, Geistigen und Göttlichen ab, und bald war seine Seele mit allen sinnlichen Trieben und Begierden angefüllt und verwirrt; und zuletzt vergass er gänzlich der ihm anfänglich von Gott verliehenen Kraft“ (c. 3).

Auch für diese Auffassung rekurrirt A. wiederum auf die ersten Kapitel der Genesis. „So lange Adam den Sinn auf Gott und auf das Schauen desselben gerichtet hatte, lag ihm die Betrachtung des Leibes (des Sinnlichen) ferne; als er aber auf den Rath der Schlange von seinem auf Gott gerichteten Sinn abliess und sich selbst zu betrachten und auf sich selbst seinen Sinn zu richten anfing, da fiel er auch in die Begierden des Körpers und erkannte, dass er nackt war, und musste sich schämen. Als nackt aber erkannte er sich jetzt nicht sowohl in körperlicher Beziehung als in geistiger, sofern er von allem Schauen des Göttlichen entblösst war. Dann, wie es zu geschehen pflegt, ward die Begier und Lust nach den mancherlei sinnlichen Dingen zu einer Gewohnheit, so dass er auch sich fürchtete, sie aufzugeben; und so kam denn mit der Lust und der Anhänglichkeit an das Sterbliche auch Besorgniss und Furcht in die Seele, die, indem sie von ihren Begierden nicht lassen will, den Tod und die Trennung vom Leib fürchtet. Und weiterhin hat sie, indem sie begehrte, aber nicht erlangte, was sie wollte, auch gelernt, Unrecht zu thun und zu tödten“ (c. 3).

Von der rechten Bahn einmal abgekehrt, konnte die Seele nicht anders als die „entgegengesetzte“ betreten; denn „leicht beweglich von Natur, wie sie ist, hört sie, wenn sie sich auch vom Guten abwendet, darum nicht auf, in Bewegung zu sein, da sie nicht vermag, ganz und gar in der Bewegung aufzuhören; wenn sie daher nicht mehr in der Richtung auf die Tugend, auf das Schauen Gottes bewegt wird, so denkt sie jetzt das Nichtige und Schlechte und richtet darauf ihr Vermögen und missbraucht es zur Befriedigung ihrer Lüste, da sie freien Willens ist“ (c. 4). Und blindlings, unaufhaltsam geht es nun auf dieser Bahn

fort. „Es ist wie mit einem Wagenlenker in der Rennbahn, der das Ziel, wornach er den Lauf zu richten hat, ganz ausser Augen lässt und nur die Pferde antreibt, so viel er vermag; da geht es nun über Stock und Stein, wie eben die Pferde ihren Lauf nehmen; nichtsdestoweniger glaubt er in diesem Rennen des Zieles nicht zu verfehlen, weil er nur auf jenes und nicht auch auf dieses das Auge gerichtet hat und nicht bemerkt, dass er längst ausserhalb des Zieles ist" (c. 5).

Den nun in Folge des Falls eingetretenen, d. h. den dermaligen, wirklichen, geschichtlichen Zustand des Menschen kann Athanasius nicht tief genug schildern; es ist dies ganz entsprechend der Art, wie er den Urstand gemalt hat, für den er die Farben nicht licht genug wählen konnte. Eine andere Frage aber ist, ob diese Darstellung auch geschichtlichen Werth habe und nicht vielmehr nur den eines Phantasiebildes.

Es gilt dies zunächst von seinem Urstand. Denn wenn es die Eigenthümlichkeit des Menschen ist, weder ganz Geist noch ganz Körper zu sein, sondern ein Ineinander von Beidem, wie lässt sich das als der wahre, wie auch nur als möglicher Zustand des Menschen denken, dass dessen Seele im Körper sei und doch mit demselben nichts zu schaffen haben solle, sondern ganz über ihn und alles Sinnenleben hinausgehoben, rein nur lebend im Intelligibeln, in der Schauung des Logos und Gottes? Das als bleibender Zustand gedacht höbe den Menschen geradezu auf. Man kann daher in dieser Auffassung nur die Folge jener falschen orientalischen Weltanschauung erkennen, welche Innerliches und Aeusserliches, Geist und Fleisch, Idealität und Realität als sich ausschliessende Gegensätze betrachtet, und welche offenbar auch den beiden Ständen des Athanasius zu Grunde liegt. Eben so undenkbar ist, was Athanasius von einem Fall des Menschen sagt, wie wir oben schon bemerkten; denn von einem Urstand aus, wie A. ihn beschreibt, ist überhaupt keine geschichtliche Entwicklung der Menschheit möglich, am allerwenigsten aber ein Fall denkbar. Er selbst weiss auch zur Erklärung nichts weiter zu

sagen als: der Mensch sei nachlässig, träge geworden in der Erfassung des Göttlichen; zugleich erinnert er an die menschliche Freiheit. Hiemit ist aber nur die abstrakte Möglichkeit, dass der Mensch auch sich ändern konnte, nachgewiesen, nicht aber, wie es kam, dass diese Möglichkeit nun zur Wirklichkeit wurde, dass der Mensch, der doch in einem vollkommenen Zustande sich befand, von dieser Höhe herabfiel. Was so ein Räthsel ist und bleibt, wäre es freilich nicht mehr, wenn, wie schon gesagt, A. von einem indifferenten Anfangspunkt der Menschheit, analog dem Kindeszustand des einzelnen Individuums, ausgegangen wäre, der so nicht bleiben konnte, sondern über sich selbst hinaustrieb.

Das Böse.

Mit dem Fall lässt A. auch „das Böse eintreten, das im Anfang nicht war, wie es überhaupt nicht von Gott noch in ihm ist, so wenig es eine Wesenheit, eine Substanz ist, wie die heidnischen Philosophen und die Häretiker annehmen" (c. 7).

Worauf A. in seiner Theorie vom Bösen sein Hauptabsehen gerichtet, ist, wie man sieht, ein doppeltes. Einmal ist es ihm darum zu thun, es auszusprechen und nachzuweisen, dass das Böse nicht von Gott sei, somit nicht ein Ursprüngliches, nicht ein in der göttlichen Menschenschöpfung ursprünglich Gelegenes, mit ihr Mitgesetztes, wie es auch noch jetzt für die Heiligen und in ihnen nicht sei; vielmehr sei es ein erst nachträglich Hereingekommenes, ein Gewordenes, und zwar durch die Schuld des freien Menschen Gewordenes. Das Andere, das aber mit dem Ersten zusammenhängt, ist dann, dass das Böse eben darum nichts Substanzielles, Wesenhaftes, wahrhaft Seiendes wie das Gute sei, vielmehr sei es ein nicht wahrhaft Seiendes, Nichtiges, ein rein Subjectives, sofern es das Produkt des gefallenen Menschen sei, „der, nachdem er einmal nicht mehr in der Betrachtung des Guten war, anfing, auf Nichtseiendes (Nichtiges) und subjectiv Beliebiges zu verfallen und solches sich auszudenken" (c. 7). Dies Nichtige ist für A. nun aber eben das eigene Ich, das sich von Gott abgelöst hat und sich selbst zu seinem Mittelpunkt macht, ist ihm die ganze

sinnliche Sphäre und Welt, sofern sie aus der ursprünglichen göttlichen Ordnung herausgerissen ist, die Beschäftigung mit ihr und das Aufgehen in ihr; das alles ist ihm ein Nichtiges, ist ihm das Böse. Denn „was gut ist, ist seiend, was bös ist, ist nicht seiend; das Gute aber nenne ich das Seiende, weil es in und aus Gott, dem wahrhaft Seienden, sein Urbild hat; das Böse dagegen nenne ich Nichtseiendes, weil es nur ein Erzeugniss der Gedanken der Menschen ist" (c. 4).

Es war nun für A. nichts leichter als zu zeigen, wie dies Nichtige, dies Böse im Menschen entstanden sei, nachdem derselbe sich einmal von Gott, dem absolut Guten und Seienden, abgewandt. „Die Seele des Menschen, das Auge schliessend, durch das sie Gott schauen kann, und das Gute nicht mehr denkend, verfällt so darauf, sich selbst das Böse zu erdenken" (ib.). Mit dem Einen ist allerdings das Andere gesetzt. Dass aber auch schon jenes Erste, das, dass die Seele das Auge für das Göttliche schliesst, diese Abkehr von Gott, vom Bösen und der Anfang des Bösen sei, dass somit das Böse nicht durch das Böse erklärt werden könne, das hat A. nicht bedacht. Es ist somit seine Deduktion des Bösen ein reiner Zirkel. Und dass er auf die Frage, woher diese Abkehr? die Antwort schuldig geblieben, sofern die blosse Hinweisung auf die Freiheit die Frage, warum der Mensch nun so sie missbraucht habe, da doch für ihn kein Reiz dazu vorhanden war in dem ursprünglichen Stand, wie ihn uns A. schildert, nicht beantwortet, sahen wir schon oben.

b. Die **Religion** der gefallenen Menschheit; die Religion des Sinnenmenschen, die sinnliche Stufe der Religion; das Heidenthum.

Doch wie dem sei, mit und nach der Frage über den Fall und das Böse ist A. an dem Punkt angelangt, von dem aus er das Heidenthum begreift und darstellt. Aus einem Geistesmenschen ist der Mensch ein Sinnenmensch geworden; die Sphäre, in der er sich jetzt bewegt, ist nicht mehr die intelligible Welt, sondern die Sinnenwelt; statt des Realen, des Guten und Wahren ist es das Unreale, das Nichtige, das jetzt den Inhalt seines Denkens bildet. Dem entsprechend ist nun auch die Religion oder Religionsstufe des Menschen; statt des wahren Gottes ist es ein nichtiges

selbst erdachtes Götterthum, das er verehrt; Gott in sich nicht mehr schauend, in seinem geistigen Ich, dem Spiegel des Ewigen, sondern nur noch auf das Sinnliche gerichtet, sucht und macht er sich seinen Gott in dem Sichtbaren und Sinnlichen. Die Religion dieses Standpunktes, d. h. des gefallenen Menschen, die After- oder die falsche Religion ist somit Vergötterung der Kreatur oder das Heidenthum, das seine Quelle im Fall des Menschen, im Bösen hat. „Nachdem einmal die Seele die verschiedenen Arten der sinnlichen Genüsse kennen gelernt und das Göttliche vergessen hatte, glaubte sie, es existire nichts weiter als das Sichtbare und Sinnliche, und nur das Zeitliche und das Körperliche sei gut; und so vergessend, dass sie nach dem Bild Gottes sei, schaut sie nicht mehr vermöge der Kraft in ihr den Logos Gott, nach dem sie geschaffen wurde; vielmehr ausser ihr sich befindend, denkt und bildet sie nur das Nichtseiende . . . und sieht nur das, was in die Sinne fällt; und so ist es denn nur natürlich, dass sie voll von jeder fleischlichen Begierde und darum auch in entsprechender fleischlicher Anschauung sich bewegend, den Gott, den sie im Geiste verloren hatte, im Körperlichen und Sinnlichen sich bildete, so dem Sichtbaren den Namen Gottes beilegend“ (c. 8).

c. Charakter dieser Religion: Kreaturvergötterung, Kreaturendienst.

Der Mensch blieb dann aber nicht „beim Einfachen stehen, bei dem, wovon er ausgegangen war; sondern im Laufe der Zeit verfiel er auf stets neuen Aberglauben, als hätte er nicht genug am alten; und so machte er im Schlechten Fortschritte und die Gottlosigkeit nahm immer grössere Dimensionen an“ (ib.).

Zuerst waren es der Himmel, die Sonne, der Mond, die Gestirne, welche die Menschen in ihrer verkehrten Richtung göttlich verehrten, „indem sie sie nicht blos einfach für Götter hielten, sondern ihnen auch die Ursache und Urheberschaft von Allem, was ist, zuschrieben“; dann „schon tiefer in ihren Gedanken sinkend, nannten sie den Aether, die Luft und was im Luftraum ist, Götter; dann noch tiefer gehend, die Elemente und Prinzipien der Körper, das Warme und Kalte, Trockene und Feuchte; endlich ganz sinkend

blieben sie an der Erde haften, auf ihr herumkriechend gleich Schnecken“ (c. 9).

d. Die Stufen dieser Kreaturvergötterung:

In dieser Art beschreibt A. die Stufen des religiösen Falls der Menschen in ihrer Kreaturvergötterung: von dem Himmel und den Himmelskörpern ist man tiefer und immer tiefer bis zur Erde herabgestiegen; — eine Ansicht, die allerdings den physikalischen Weltvorstellungen des Athanasius entspricht, deren geschichtliche Wahrheit aber nachzuweisen und zu begründen er nicht den geringsten Versuch macht. Vom Himmel zur Erde — anders als in dieser äusserlichen Anschauung kann er sich nun einmal nicht die Stufen der immer tieferen religiösen Verirrung denken. Wenn er aber von der Erde spricht, so meint er zunächst den Bewohner der Erde, den Menschen, der von dem Menschen zum Gegenstand göttlicher Verehrung gemacht werde. Die Kreaturvergötterung ist jetzt Menschenvergötterung, der Kreaturendienst Menschendienst geworden; „die gottlosen Menschen, nachdem sie einmal von der wahren Erkenntniss Gottes ihr Denken und Sinnen abgelenkt, fingen endlich an, Menschen und die Gestalten der Menschen, Lebender wie Verstorbener, göttlich zu verehren“ (ib.). Eine noch tiefere, ja die allertiefste Stufe ist es dann, „wenn selbst die unvernünftigen Thiere, das Gewürm im Wasser und auf dem Land, ja Holz und Stein mit dem heiligen und überweltlichen Namen Gottes belegt und ihnen göttliche Ehre erwiesen wird; ja so weit sind einige gefallen und ist ihr Sinn verfinstert, dass sie selbst das, was gar nicht ist und existirt, sich aussannen und zu Göttern machten, indem sie ganz Ungleichartiges, wie Menschliches und Thierisches, mit einander verbanden“ (ib.). Athanasius erinnert hier an „die hunds-, schlangen- und eselsköpfigen Götter der Egypter und an den widderköpfigen Ammon der Libyer“ (ib.). In der Reihe dieser religiösen Verirrungen zählt A. auch noch den Dämonendienst auf, ohne ihn übrigens näher zu charakterisiren. Er begnügt sich, zu sagen, die Menschen seien in ihrer Gottlosigkeit so weit gegangen, „dass sie die Dämonen verehrt und sie Götter genannt hätten; sie hätten auch den Begierden und Lüsten derselben ge-

dient und sie erfüllt, indem sie ihnen, um sie zu verehren, Thiere und selbst Menschen geschlachtet und geopfert hätten“ (de incarn. c. 11).

Als eine Folge dieser Verkehrung der wahren Religion und insbesondere auch des Dämonendienstes bezeichnet dann A. die Magie und ihre Künste, die Orakel an den verschiedenen Orten, „welche die Menschen betrögen,“ endlich auch die Astrologie, „nach der man die Ursachen seiner Geburt und Existenz auf die Sterne und die übrigen Himmelskörper zurückführte“ (ib.).

der Menschendienst;

Von diesen Arten oder Stufen der verkehrten Religion, der Kreaturvergötterung, ist es aber doch nur der Menschendienst, mit dem sich die Polemik des Athanasius näher beschäftigt. Es kann dies nicht blos nicht befremden, sondern erscheint ganz natürlich, sobald wir uns vergegenwärtigen, dass es, wenn auch nicht ausschliesslich, doch vornehmlich das Götterthum der Griechen und Römer ist, welches A. dabei in Gedanken hat. Die euphemeristische Ansicht, die in den verehrten Göttern nichts anders als Menschen sah, welche man wegen ihrer Verdienste um die Menschheit nach ihrem Tode verehrt habe, war, wie wir schon bei Tertullian fanden (s. Tert. S. 284), eine auch in den christlichen Kreisen recipirte, wenn auch mannigfach modifizirte; und so ist sie denn auch von A. adoptirt worden, und sie steht ihm so fest, dass er den religiösen Kultus der Hellenen und Römer nicht charakteristischer bezeichnen zu können glaubt, denn als Menschenkultus. „Es waren die Herrscher und deren Kinder, die man unter die Götter versetzte, bald aus Verehrung, bald aus Furcht vor ihrer Tyrannei“ (c. 9). A. nennt in diesem Zusammenhang „den in Kreta so hochverehrten Zeus, den Hermes in Arkadien, den Dionysos bei den Indern, Isis, Osiris und Horos bei den Egyptern.“ Und zur Bestätigung dieser seiner Ansicht verweist er auf Vorgänge der neuern Zeit: auf die Apotheose des Antinous, des Lieblingssklaven des Kaisers Hadrian, und auf die Apotheosen der römischen Kaiser durch den Senat (s. Tert. S. 273). „Wird jener nicht göttlich verehrt, obwohl man weiss, dass er Mensch war, und zwar ein sehr unreiner?

Aber gleichwohl geschieht es aus Furcht vor der Macht des Befehlenden. Doch was ist sich da zu verwundern! Apotheosirt nicht auch der römische Senat seine Kaiser, und wenn nicht alle, so doch diejenigen, die ihm genehm sind, und befiehlt, dass sie göttlich verehrt werden sollen? Als ob das Gottmachen in seiner Macht stünde! Und besteht er doch selbst aus Menschen, die es auch gar nicht läugnen, dass sie sterblich sind, und doch müssten sie, wenn sie nach Belieben für Götter erklären und zu Göttern erheben könnten, vorerst selbst auch Götter sein.“ (ib.) Und so, meint A., habe auch das alte Götterthum zu einem guten Theil ähnlichen Vorgängen seine Entstehung zu verdanken. „Auch die ältesten hellenischen Götter, ein Zeus, Poseidon, Apollo, Hephästos, Hermes, eine Hera, Demeter, Athene, Artemis sind ganz ebenso, nämlich auf Anordnung und Geheiss des bei den Griechen so viel gefeierten Theseus, für Götter erklärt worden“ (c. 10). Er sagt uns nicht, woher er diese Notiz hat, die geradezu lächerlich ist; doch scheint er selbst kein allzu grosses Gewicht auf sie gelegt zu haben. Wenigstens gibt er unmittelbar darauf andere Erklärungen, die es uns anschaulich machen sollen, wie die Menschen dazu kamen, Verstorbenen Ihresgleichen göttliche Ehre zu erweisen. Da sollen zunächst die Denkmäler, welche die Trauer der Hinterlassenen verstorbenen Lieben setzte, „die eben damit alle sich als sterbliche Menschen erwiesen,“ Veranlassung dazu gegeben haben, „dass die nachkommenden Geschlechter wegen des künstlerischen Gebildes in ihnen Götter verehrten“ (ib.). Und so kam es, „dass diese Nachkommen in ihrem Unverstand die Ehre des wahren Gottes denen gaben, welche die Voreltern betrauerten, sofern sie sterblich, d. h. eben Nicht-Götter waren, denn sie hätten sie doch nicht, wenn sie sie als Götter erkannt hätten, als todt und verloren betrauert; denn eben darum, weil sie sie nicht blos nicht für Götter hielten, sondern glaubten, dass sie überhaupt nicht mehr existiren, stellten sie sie im Bilde dar, dessen Anblick sie für das Nichtmehrsein dieser Lieben trösten sollte“ (ib.). Auf diese Weise „wird noch jetzt in Egypten die Todten-

trauer um Osiris, Horos und Typhon und die Andern gefeiert" (ib.). Für diese seine Ansicht von der Entstehung der Götterverehrung durch die Bilder verstorbener Menschen beruft sich A. auf Weisheit (c. 14). Indessen kennt er auch noch andere Gründe, die angeführt werden, um es erklärlich zu machen, wie die Menschen darauf verfallen seien, Ihresgleichen göttliche Ehre zu erweisen. Die Apotheosirten seien Menschen gewesen, die sich um ihre Mitmenschen hoch verdient gemacht hätten durch nützliche Leistungen und Erfindungen. „Zeus habe, sagt man, die Bildnerkunst erfunden, Poseidon die des Segelns, Hephäston die des Schmiedens, Athene die Webekunst, Apollo die Musik, Artemis die Jägerei, Demeter den Landbau und Andere wieder andere Künste" (c. 18). Indess auch selbst dies — angenommen, es wäre dem so — berechtigte noch nicht zu den Apotheosirungen der Betreffenden. „Denn diese und ähnliche Künste durfte man nicht ihnen allein, vielmehr der allen Menschen gemeinsamen Natur zuschreiben, deren genaue Beobachtung die Menschen auf die Erfindung solcher Künste leitet. Daher ist es denn auch sprüchwörtlich, die Kunst sei die Nachahmung der Natur. Wenn daher jene in den Künsten, in denen sie sich geübt, Meister wurden, so liegt darin keine Nöthigung, sie darum für Götter zu halten, vielmehr für Menschen; denn die Künste sind nicht von ihnen ausgegangen, sondern sie haben in ihnen nur die Natur nachgeahmt" (ib.). Sollte man aber gleichwohl auf der Behauptung beharren, es seien jene mit Recht wegen ihrer Erfindungen zu Göttern erhoben worden, warum man denn nicht auch dies allen den Andern thue, welche als Erfinder von Künsten gepriesen werden? „So haben die Phönizier die Buchstaben erfunden, Homer die heroische Poesie, Zeno der Eleate die Dialektik, Korax von Syrakus die Rhetorik, Triptolemus die Getreideaussaat, Aristaeus wie man Honig von den Bienen gewinnt, Lykurg und Solon die Gesetze, Palamedes Zahl und Gewicht und Andere anderes" (ib.). Entweder seien nun auch diese gleich jenen der Götterehre und des Götternamens würdig, oder wenn nicht, dann auch jene nicht (ib.).

Dies ist der theoretische und historische oder doch historisch sein sollende Nachweis des A. von der Entstehung des Götterkultus in der Form des Menschendienstes. Dieser Nachweis ist ihm aber immer wieder zum Beweis ausgeschlagen, wie ganz unbegründet und unberechtigt diese Apotheosirungen wären.

A. lässt es jedoch nicht dabei bewenden. Wie unberechtigt und verkehrt dieser Götter-Menschen-Dienst sei, will er auch aus ihm selbst noch darthun. Er will dabei „seine Zeugnisse nicht sowohl von aussen hernehmen, als vielmehr aus dem, was die Heiden selbst von ihren Göttern denken und schreiben“ (c. 11). Wenn man nun diese näher in's Auge fasse, so ergebe sich, dass diese Götter von ihren Verehrern nicht blos nicht als Götter, sondern als die schlechtesten der Menschen, ja schlechter als alle Menschen dargestellt würden. Er beruft sich auf das, was bei den Dichtern und Mythologen über die Liebschaften des Zeus und dessen Unsittlichkeiten zu lesen sei. „Wie könnte man nun gerechter Weise den für einen Gott halten, der sich solche Schandthaten hat zu Schulden kommen lassen, welche nicht einmal die römischen Gesetze den gewöhnlichen Menschen ungestraft hingehen lassen!“ (c. 11.) Ueberhaupt die ganze Götterwelt, wie sie sich besonders bei Homer darstellt in ihrer gegenseitigen Eifersucht, Verfolgung und Partheiung für die Griechen und Trojaner, ist ihm ein fortlaufendes Zeugniss von ihrer Ungöttlichkeit oder vielmehr Widergöttlichkeit. Dabei ist immer sein Refrain, dass, was in den menschlichen Kreisen und für sie verpönt sei als schlecht und unsittlich, das von den Heiden in ihren Götterkreisen als göttlich und mit dem Charakter von Göttern sich vertragend anerkannt werde (c. 12). Welch' ein Widerspruch, welch' ein Widersinn das sei! Man solle aber nur nicht sagen, was über die Götter bei den Dichtern und Mythologen vorkomme, sei leere Erfindung der letztern, die derlei haben erdichten müssen, um die Hörer oder Leser zu unterhalten. Denn wenn die Handlungen, die von den Göttern erzählt werden, reine Erdichtung der Dichter und Mythologen seien, dann seien es offenbar auch die Namen

dieser Götter, von denen jenes fälschlicher Weise gesagt sei, dann gebe es keinen Zeus, keine Hera und andere; sie selbst seien dann auch nur Gebilde der Dichter, die sie so, als wären sie wirklich, zum Ergötzen ihrer Hörer vorgestellt hätten. Das verlange die Consequenz. „Sollen die Handlungen erdichtet sein, dann auch die Namen; wie mögen sie dann aber die verehren, die nicht sind! Wenn aber die Namen nicht erdichtet, dann auch die Handlungen nicht; wie mögen sie dann aber die göttlich verehren, die so unsittlich handeln!" (c. 16.) Die Dichter selbst, die ihren Göttern solche Handlungen zugeschrieben, — „allerdings wider ihren Willen, gezwungen von der Wahrheit" (c. 17), — hätten damit zu verstehen gegeben, dass diese Götter in Wahrheit nicht Götter, sondern Menschen wären, denn wenn sie sie für Götter gehalten, hätten sie nicht so Ungöttliches von ihnen berichtet. Götter-Namen und Götter- (göttliche) Handlungen müssen sich einander entsprechen; „Himmlische thun nichts so Gemeines, und die so Gemeines thun, sind keine Himmlischen" (c. 16).

Schliesslich kommt A. noch auf die Rückwirkung dieses sittenlosen Götterthums auf die Menschen zu sprechen. Das Unsittliche, das Schlechte, weit entfernt, durch die Religion besiegt zu werden, habe vielmehr eine religiöse Weihe und Sanktion erhalten, sei gewissermassen göttlich autorisirt worden, und die Menschen hätten in solchem Nachahmen und Thun ein Recht und eine Religiosität gefunden. „Als sie sahen, wie ihre Götter an derlei Lust hatten, beeilten sie sich, es ihnen in solchen Unsittlichkeiten nachzuthun, für ein löbliches Werk das haltend, wenn sie das Höhere, wie sie vermeinten (die Beispiele der Götter), nachahmten. Jetzt scheuten sie vor keiner Unsittlichkeit mehr zurück, nicht einmal mehr vor Kindsmord; es gibt beinahe keine Stadt, die nicht voll Unsittlichkeiten wäre vor lauter Nachahmung der Sitten ihrer Götter, und für weise gilt bei ihnen nur, wer ein Meister in diesen Dingen ist und einen Namen hat" (c. 25).

In solchem Menschendienst und Kultus sieht A. das Wesen des klassischen Heidenthums. Und dass in Wahrheit

diese Götter nur als Menschen zu achten seien — und wären es wenigstens nur gute! — dafür hätten die Verehrer dieser Götter selbst, direkt und indirekt, Zeugnisse genug geliefert, die ihnen die Macht der Wahrheit abgedrungen habe.

Von einem andern Standpunkt aus pflegt A. in seinen spätern Schriften, da, wo er auf das Heidenthum zu sprechen kommt, auszugehen. Hier ist es das Dämonenthum, das er als die hinter dem Götterthum stehende Macht bezeichnet, — hierin ganz in Uebereinstimmung mit der in der Kirche herrschenden Ansicht. Doch lässt sich nicht sagen, dass er dadurch in Widerspruch mit sich gerathen wäre, oder dass die eine Auffassung die andere ausschlösse, vielmehr werden die Dämonen nur als diejenigen bezeichnet, welche die Menschen zu der Verehrung der Kreaturen instigirten, um sie so von dem Dienst des absoluten Gottes abzuziehen.

der Bilderdienst; Mit diesem Menschendienst ist aber nach A. das Wesen des Heidenthums noch lange nicht erschöpft. Eine andere seiner Formen, die noch tiefer steht als der Menschendienst, theilweise aber auch Hand in Hand mit ihm gehe, ist ihm der Bilderdienst. Diese Bilder, die verehrt werden, seien theils Bilder von Menschen — nebenbei auch wieder ein Beweis, dass diese Götter ursprünglich Menschen gewesen, da ihnen sonst die Künstler keine menschliche Gestalt gegeben hätten (c. 18) — theils, noch tiefer hinab, Bilder von vernunftlosen Thieren, ja selbst von leblosen Dingen, wie das Paulus (Röm. 1, 21) deutlich ausspreche. Welch' ein Widersinn das aber sei, „Holz und Stein göttliche Verehrung zu bezeugen, demselben, das sie sonst mit Füssen treten und verbrennen oder zu gemeinen Zwecken verwenden!“ (c. 13.) Und warum? Weil es jezt nicht mehr blosser Stoff sei, sondern von Menschen durch künstlerische Hand geformt zu Göttergebilden; das mache den ganzen Unterschied, dass dasselbe jetzt gemeiner Stoff sei und jetzt ein Gott und als Gott verehrt werde. „So ist es also lediglich die menschliche Kunst, welche das rohe Material zu einem Gott macht.“ Aber freilich, was das auch für Götter seien, und wie bejammernswerth die Menschen, die solche Götter verehrten! „Sie, die sehend nicht Sehende

verehren, hörend nicht Hörende anrufen, von Natur beseelt und mit Vernunft begabt Vernunft- und Leblose als Götter anerkennen!“ (ib.) Diese Thorheit, von Menschenhänden gemachte Götzen anzubeten, beklagt A. mit Jes. 44, 10—20.

Zur Rechtfertigung dieses Bilderdienstes „sagen nun freilich die hellenischen Philosophen, diese Bilder seien ihnen nur Mittel, auf dass durch sie der Gott ihnen antworte und erscheine; denn anders könnten sie den Unsichtbaren selbst nicht erkennen als durch solche Bilder und Weihen“ (c. 19). So lässt A. die Einen der Philosophen den Bilderdienst rechtfertigen. „Noch Andere, die Tieferes zu geben vermeinen, sprechen so: es seien diese Bilder gemacht und geformt worden zum Zweck der Herbeirufung und Erscheinung göttlicher Mächte, auf dass diese, hiedurch erscheinend und sich offenbarend, Gotteserkenntniss den Menschen mittheilten;“ es könne diese durch die Bilder geschehende Offenbarung und Erscheinung der höhern Mächte mit einer „Grundschrift“ verglichen werden, „durch deren Lesung die Menschen Gott zu fassen vermöchten“ (ib.). Eine, wie A. mit Recht sich ausdrückt, „nicht sowohl theologische als mythologische Ansicht!“ Sie will im Bilderdienst den Anstoss beseitigen, dass das Bild als solches verehrt, zum Gott gemacht werde; das Bild sei im Bilderdienst nicht der Zweck, sondern nur das Mittel. Wie können nun aber dieselben Bilder, die einerseits als sinnliche Darstellungs- und Anregungsmittel für den sinnlich geistigen Menschen in dem Prozess seiner religiösen Erhebuug zu Gott, als Buchstaben gefasst werden, deren Erlernung die erste Stufe auf der Leiter der Erkenntniss göttlicher Dinge bilde, anderseits zu Gegenständen des Kultus gemacht, eben dadurch Mittel werden zur Herbeizauberung der Dämonen, Mittel zu einer Wirkung auf die durch sie abgebildeten Götterdämonen, die so genöthigt würden, zu erscheinen, sich zu offenbaren und in die Mysterien der göttlichen Gnosis einzuführen! „Wie oder warum sollte Gott durch solche Bilder und Bildsäulen antworten oder sich erkennen lassen? Wenn um des Stoffes willen, aus dem sie sind, warum brauchte er dann geformt zu werden, und warum offenbarte sich denn nicht Gott durch jede

Materie und in jeder schlechthin? Wozu dann überhaupt noch Tempel und Bilder? Wenn aber um der Form willen es ist, warum der Gott erscheint, wozu bedarf es dann des Stoffes, des Goldes, Silbers, des Erzes, des Steins oder Holzes u. dgl.? Warum erscheint er denn nicht vielmehr und lieber durch und in den lebenden Geschöpfen selbst, deren Abbilder jene todten Gebilde sind? Wäre das nicht viel würdiger?“ (c. 20.) Da so gar kein vernünftiger Grund denkbar sei, dass die Gottheit in Bildern und Bildsäulen erscheinen und durch sie Offenbarungen geben sollte, wozu daher der Bilderdienst! Und nun gar noch der Widerspruch und Widersinn, eben den Bildern, durch die man die höhern Mächte herbeirufen wolle, die also für ein Mittel erklärt würden, doch wieder Name und Ehre der Gottheit selbst zuzuschreiben, die Schrift, die anleiten soll zur Erkenntniss Gottes, oder das Zeichen (Symbol) dem, den es bezeichnen solle, gleich zu achten oder gar vorzuziehen! „Und jedenfalls, wenn die Bilder mit Buchstaben oder mit einer Schrift zu vergleichen wären, welche die Gegenwart Gottes verdeutlichten und desshalb als Symbole Gottes göttlicher Ehre würdig zu achten wären, gebührte dies doch mehr dem menschlichen Bildner und Künstler als dem Gebild“ (c. 21).

In dieser Art die Widersprüche hervorzuheben, die sich im Heidenthum finden, die einen mehr in dieser, die andern mehr in jener Form desselben, macht A. zu einer Hauptaufgabe seiner Polemik. Er lässt es übrigens bei den einzelnen Zügen nicht bewenden; das Heidenthum überhaupt, sofern es Kreaturenvergötterung ist, ist ihm der hellste Widerspruch; es dokumentire sich auch selbst als solchen und übe eben dadurch an sich selbst das schönste Gericht. Indem nämlich an die Stelle des absoluten Gottes die einzelnen Kreaturen gesetzt würden, könne es nicht anders sein, als dass die verschiedensten an den verschiedenen Orten zu Objekten göttlicher Verehrung erkoren würden; und diese Verschiedenheit schlage nicht selten in den geraden Gegensatz um, „so dass, was an dem einen Ort ein Gott sei und als Gott gelte, das an dem andern, vielleicht nicht gar entfernten, für den gemeinen Verbrauch verwendet,

gegessen und getödtet oder auch wohl verachtet und verfolgt würde." So löse sich das Götterthum auf dem eigenen Boden des Heidenthums auf. „Denn wenn sie alle Götter sind, wie von einem jeden dessen Anhänger und Verehrer behaupten, welchem von ihnen soll man nun anhängen, welchen für den wahrhaften halten? Wie soll man es machen, dass man einen mit Zuversicht verehren kann, oder dass man in seinen religiösen Ueberzeugungen nicht schwankend und irre wird? Denn nicht dieselben werden von Allen für Götter gehalten, sondern es sind fast so viel Götter als Völker, ja Gemeinwesen.. Die Phönizier anerkennen die Götter der Egypter nicht und umgekehrt; und ebenso ist es mit den Scythen, den Persern, den Syrern, den Indern, den Arabern, den Thraziern und Pelaskern u. s. w. . . . Das in Egypten von den Einen wie ein Gott verehrte Krokodil ist den Nachbarn ein Gräuel; der bei den Einen als göttlich verehrte Fisch wird bei den Andern verspeist. Was bei den Einen ein Gott ist, wird bei den Andern ein Opfer ihrer Gottheit, oder auch wohl zu gemeinen Zwecken verwandt: der Stier, den die Egypter göttlich verehren, wird von den Andern dem Jupiter geopfert." Dass aber eine solche widerspruchsvolle Verschiedenheit in der Heidenwelt sei, das treffe sie mit Recht; „denn nachdem sie von der Betrachtung des einen Gottes abfielen, sind sie auf Vieles und Verschiedenes gerathen, und da sie von dem wahrhaften Logos Gottes, dem Erlöser Aller, Christus, sich abwandten, hat sich als gerechte Strafe dafür ihr Sinn auf das Viele verkehrt, veräusserlicht und zersplittert . . . Da nun so viele und verschiedene Götter in den verschiedenen Gegenden verehrt werden, und die eine Gottesverehrung die andere aufhebt, so werden alle von allen aufgehoben" (c. 23).

Mit dieser Form der Kreaturenvergötterung sei nun aber allerdings das Heidenthum nicht erschöpft; die Einsichtigeren unter den Heiden, die es nicht läugnen könnten, dass jene eine sehr niedrige Stufe sei, suchen eine höhere einzunehmen, ohne jedoch von der Kreaturenvergötterung zu lassen. Was sie verehren, sagen sie mit Emphase, „sei nicht Holz, nicht Stein, auch nicht Gebilde von Thieren und

Menschen, sondern Welt-Theile, wie die Sonne, der Mond, die Gestirne, die Erde" (c. 27). Aber auch diese Form des Heidenthums sei um nicht viel besser und vernünftiger. „Zwar meinen sie, hier stehe ihre Sache auf einem festeren Boden, denn es könne wohl Niemand beweisen, dass diese (Theile) nicht Götter von Natur wären, da Allen klar sei, dass sie weder leb- noch vernunftlos, vielmehr auch über die Natur der Menschen erhaben seien" (ib.). Aber „ruft nicht gleichsam wie mit Einer Stimme die Schöpfung selbst gegen sie, und bezeugt ihren Schöpfer Gott, den Herrscher des Alls, den Vater unseres Herrn Jesu Christi? Die Thoren, die sich für weise halten, sie verehren und vergöttern die von Gott gemachte Schöpfung, die doch selbst den Herrn, den jene um ihretwillen verläugnen, bekennt und verehrt." Die Welttheile Götter! „Wie konnten solche Wesen Götter sein und genannt werden, die sich gegenseitig bedürfen, von denen keiner sich selbst genügt, sondern jeder nur durch die Hülfeleistung der andern besteht (c. 28); die einander widerstreiten und in gegenseitigem Kampfe stehen und nicht zugleich mit einander bestehen können!" (c. 29.)

der Weltdienst oder die pantheistische Form der Kreaturvergötterung.

Aber die Welt selbst in ihrer Totalität? „Es möge sein, sagen sie, dass die Theile der Welt, für sich genommen und getrennt, einander bedurften; ein Anderes dagegen sei es, wenn man Alles zusammenfasse wie zu Einem grossen Leib; dies Ganze nun sei doch wohl Gott; denn als Ganzes bedürfe es nichts mehr von aussen, sondern sei sich aus sich selbst für Alles ausreichend" (c. 28). Indessen auch diese pantheistische Form weist A. ab. „Wenn die einzelnen Theile in ihrer Zusammenfügung das Ganze machen und dieses somit aus jenen besteht, so bestünde also das Ganze aus Theilen. Dies aber lässt sich mit der Idee Gottes nicht vereinigen; denn Gott ist Ganzes und nicht Theile und nicht aus Verschiedenem zusammengesetzt, sondern des Ganzen Schöpfer ... Die Theile der Schöpfung in ein Ganzes zusammenfügen und dieses dann Gott nennen, heisst nichts anders als Gott aus ungleichen Theilen zusammengesetzt und sich selbst unähnlich sein und ihn wieder gemäss der theil-

baren und auflöslichen Natur der Theile sich trennen und auflösen lassen" (c. 28). Ueberhaupt aber, „wenn Gott unkörperlich ist und unberührbar und unsichtbar, wie mögen sie von Gott glauben, dass er ein Körper sei, und göttliche Ehre dem erweisen, das sie mit den Augen sehen und mit den Händen berühren! Und wenn von Gott gilt, dass er mächtig in Allem ist und nichts über ihm, wohl aber er über Allem und Herr und Regierer von Allem, wie können sie die Schöpfung zu Gott machen, auf die doch jene Definition von Gott sich gar nicht anwenden lässt!" (c. 29.)

B. Die wahre Religion: a) der Weg der Wahrheit.

Nachdem in dieser Weise A. den Irrthum widerlegt hat, geht er zu seiner eigentlichen, zur positiven Aufgabe über, die er mit den Worten einleitet: „Lasst uns nun den Weg der Wahrheit betreten!" Was er aber hierunter versteht, das ist „die Betrachtung des Logos Gottes, des Werkmeisters und Leiters der Welt, um durch ihn auch zur Erkenntniss seines Vaters, Gottes, zu kommen" (c. 29).

Um aber auf diesem Weg der Wahrheit zur Erkenntniss des wahrhaftigen Gottes zu kommen, damit beginnt A., „bedürfen wir zunächst nichts anderes als uns selbst; der Weg zu Gott liegt nicht ferne von uns oder ausserhalb unser; er ist in uns." A. beruft sich unter Anderem dafür auf Deut. 30, 14; Luk. 17, 21. Dies „in uns" bezeichnet er nun aber näher als „die Seele eines Jeden und den Nus in ihr, durch den allein Gott geschaut und erkannt werden kann". Wer freilich, wie die Gottlosen thun, einen Gott nicht erkenne, der wolle ganz folgerichtig auch von einer Seele nichts wissen. „Die dagegen den Nus anerkennen, die vermöchten nicht den Herrn und Schöpfer desselben zu läugnen" (c. 30).

Dass nun aber der Mensch eine Seele habe, und zwar „eine logische", dies ergebe sich schon daraus, „dass der Mensch allein das ausser ihm Liegende, sowie das nicht Gegenwärtige mit seinen Gedanken umfassen und erwägen, und das Bessere unter dem, was sich ihm darbiete, wählen könne" (c. 31). Auch fühle das ein Jeder (schon unmittelbar) in sich, wenn er anders ein Freund der Wahrheit sei, dass der Nus doch etwas ganz anderes sei als die

Sinne des Körpers, wie er denn auch das, was diese auffassen, beurtheile (ib.). Wenn man eine logische Seele nicht annehme, wie wollte man es, fragt A., „erklären, dass, da doch der Leib von Natur zeitweilig und sterblich ist, der Mensch Unsterbliches und Ewiges denkt und sinnt und anstrebt, und oft um sittlicher Güter willen den Tod erleidet? Was somit der Natur des Leibes Entgegengesetztes denkt, muss nothwendig auch ein Anderes (als Leib) sein." Oder „wie will man es erklären, wenn man keine logische Seele annimmt, welche die Hegemonie im Leibe hat, wie es doch möglich sei, dass leibliche Organe auch das thun, was ihrer Natur zuwider! Das Auge ist von Natur doch zum Sehen, das Ohr zum Hören; wie kommt es nun, dass sie vor dem einen sich verschliessen, dem andern sich zuwenden? Wer hält das Auge, dessen Natur es doch ist, zu sehen, vom Sehen, wer das Ohr vom Hören, wer die Hand, die von Natur zum Ergreifen und Handeln ist, ab, etwas zu berühren? Wer, mit einem Wort, bewirkt dies gegen die Natur des Leibes? Wie kommt es, dass der Leib das ihm Natürliche nicht thut, dass er eines Andern Rath befolgt, nach eines Andern Willen und Wink sich richtet? Gewiss, das beweist nichts anderes, als eine logische Seele, die den Leib hegemonisch regiert (c. 32) . . . Und wenn die Seele den Leib bewegt, selbst aber nicht von etwas Anderem bewegt wird, so folgt, dass sie von sich selbst bewegt werde, und das auch dann noch, wenn der Leib zu Staub und Asche wird; denn nicht sie ist es, die stirbt, sondern der Leib stirbt, wenn sie von ihm scheidet. Somit lebt die Seele auch nach dem Tode des Leibes, denn ihre Bewegung ist nichts anders als das Leben" (c. 33). Wie sie aber ein so ganz anderes sei als der Leib, und wie sie so gar nicht „von ihm umschlossen und begrenzt werde nach seiner Kleinheit", das sehe man „aus der Art, wie sie in dem Leibe lebe und wirke", so lange sie in ihm sei. „Wie oft, wenn dieser auf dem Lager liegt und sich nicht bewegt, sondern todtähnlich schläft, ist sie wachend in ihrer eigenen Macht, übergreifend über die Natur des Leibes! Und wie aus ihm gewandert und doch in ihm wohnend, sinnt und denkt sie,

was über der Erde ist; nicht selten ist sie auch bei den Heiligen, die bereits ausser den sterblichen Leibern sind, und bei den Engeln, stark und kühn durch die (innere) Reinheit des Nus. Wie sollte sie nun nicht um viel mehr, wenn vom Leibe gelöst, sobald es Gott, der sie mit ihm zusammengefügt, wieder gefällt, sie zu lösen, die Unsterblichkeit kennen und haben, denn wenn sie noch innerhalb des Leibes befindlich, schon das Leben ausserhalb dem Leibe hat, sollte sie denn nicht um so viel mehr noch leben nach dem Tode des Leibes, und zwar ohne Aufhören, in Kraft dessen, dass Gott sie so gemacht hat durch seinen Logos, unsern Herrn Jesus Christus! Denn nur darum denkt und sinnt sie Unsterbliches und Ewiges, weil sie selbst unsterblich ist.“ Eben darum habe nun auch die Seele die Möglichkeit einer Gotteserkenntniss in sich; „sie wird sich selbst der Weg und braucht nicht ausserhalb ihrer selbst, sondern nur aus ihr die Erkenntniss des Logos Gottes zu schöpfen“ (ib.). Aber freilich „muss sie vorerst allen Schmutz der Sünde, der ihr aufgelegen, abgethan haben und nur noch die Reinheit des Bildes (Gottes) darstellen; dann erst, wenn sie von allem Fremdartigen, das ihr zugekommen, gereinigt, im ursprünglichen Glanze leuchtet, wird sie, wie in einem blanken Spiegel, auch das Bild des Vaters, den Logos, schauen, nach dem sie von Anfang erschaffen worden . . . und in ihm den Vater, dessen Ebenbild er ist, erkennen“ (c. 34).

Den nächsten, den unmittelbaren, jedem Menschen frei und offen stehenden Weg zu Gott und zur wahren Erkenntniss Gottes hat so A. in dem eigenen Innern des Menschen, in der von aller fremden Zuthat befreiten und gereinigten Seele, diesem Spiegel des Logos, nachgewiesen. „Es war, um den Logos und durch ihn den Vater zu erkennen, die Gnade, dass wir nach dem Ebenbild Gottes geschaffen waren, vollkommen ausreichend“ (de incarn. c. 12).

A. kennt aber noch einen andern Weg, der sicher zur wahren Gotteserkenntniss leite, „auch wenn der Unterricht von der Seele her — aus verschiedenen Gründen — nicht zureichend wäre.“ Es ist dies die sichtbare Welt, die

Schöpfung, „die durch ihre Ordnung und Harmonie ihren Herrn und Schöpfer laut und deutlich anzeigt und predigt" (c. gent. c. 34). „Da nämlich Gott von Natur unsichtbar ist und unfassbar und über allem geschaffenen Wesen, und eben desshalb die Möglichkeit war, dass das menschliche Geschlecht nicht zur rechten Erkenntniss von ihm gelangte, sofern es aus dem Nichtseienden ist, Gott dagegen ungeworden, darum hat er, der gute und menschenfreundliche, der auch Sorge trägt für die Seelen, die er geschaffen, die Welt durch seinen Logos so geordnet, dass er, der an sich unsichtbare, doch wenigstens aus seinen Werken erkannt werden könnte" (c. 35). A. erinnert hiebei an Röm. 1, 20. In ähnlicher Weise drückt er sich hierüber in der Schrift über die Menschwerdung des Logos aus. „Wohl war die Gnade, nach dem Bilde Gottes (geschaffen zu sein) ausreichend, den Gott Logos und durch ihn den Vater zu erkennen. Doch hat Gott, die Schwachheit der Menschen kennend, auch in dieser Hinsicht vorgesorgt; es sollten nämlich die Menschen, wenn sie zu lässig wären, aus ihnen selbst Gott zu erkennen, wenigstens aus den Werken der Schöpfung nicht umhin können, Gott nicht zu erkennen" (de incarn. c. 2).

Dass aber die Natur auf einen allweisen und allmächtigen Schöpfer hinweise, das sei für Jeden, der Augen habe, ausser aller Frage. Nach dem Vorgang der alten griechischen Philosophen ist es ein Gesichtspunkt besonders, den A. hier hervorhebt. Die einzelnen Elemente und Kräfte in der Schöpfung seien an und für sich und von Natur einander entgegengesetzt und widerstreitend, wie z. B. Nasses und Trockenes, Kaltes und Warmes; in der Schöpfung selbst aber seien sie einheitlich und einträchtig zu einem Ganzen verbunden, ja die Schöpfung selbst sei nichts anderes als diese Aufhebung und Vereinigung dieser Gegensätze zu einem harmonischen Ganzen. Wie nun dies habe werden können, wie so Entgegengesetztes zusammenginge zu einem einträchtigen Bestehen und Zusammenwirken, wenn nicht eine höhere Hand hier im Spiele wäre, „wenn nicht Einer wäre, der verschieden davon und darüber stehend und höher das so geordnet?" (c. gent. 36.) Wie man aus dem Zusammen-

wirken der so verschiedenartigen Glieder und Bestandtheile des Körpers mit Recht auf eine Seele schliesse, die hier walte, wenn man sie auch nicht sehe, „ganz so muss man aus der Ordnung und Harmonie des Universums auf einen Ordner des Universums schliessen, und zwar auf Einen, nicht auf viele, weil unter der Voraussetzung von vielen eine einheitliche Ordnung nicht möglich und denkbar wäre" (c. 38). Dass nur Ein Schöpfer und Ordner des Universums sei, das sei schon daraus evident, „dass auch nur Eine Welt sei und nicht mehrere; denn wenn mehrere Götter wären, so müssten auch mehrere Welten sein, denn es ziemte sich weder, dass die vielen nur eine Welt machten, noch dass die eine von vielen gemacht wurde, da dies nur die Schwäche der Urheber, von denen jeder Einzelne für sich zur Ausrichtung des ganzen Werks nicht vollkommen geschickt wäre, darthäte" (c. 39).

Noch von einem dritten Weg, der bestimmt war, die Menschen zur Gotteserkenntniss zu leiten, weiss A. Es ist dies das Gesetz und die Propheten — die dritte Stufe der göttlichen Offenbarung. „Mit den Menschen kam es immer schlechter, sie sanken immer tiefer; doch auch hiefür traf Gott seine Vorsorge: er gab ihnen das Gesetz und sandte die Propheten, damit, wenn es ihnen zu viel wäre, zum majestätischen Himmel aufzublicken und die Harmonie der Schöpfung zu betrachten und daraus den Schöpfer zu erkennen, sie doch aus dem, was ihnen zu allernächst wäre, Unterweisung annähmen und sich belehren liessen; denn Menschen können auf keine nähere Weise das Bessere erlernen als wieder von Menschen. Darum sandte Gott heilige Menschen, damit die anderen sie hören und von ihnen den Schöpfer, den Vater Christi, kennen lernten, wie dagegen der Idolendienst Gottlosigkeit und voll Unreinheit sei" (de incarn. c. 12). Dem Gesetz und den Propheten legt nämlich A. eine universelle Bedeutung bei. „Denn nicht um der Juden willen allein ward das Gesetz gegeben und wurden die Propheten gesandt; allerdings wurden sie zu den Juden gesandt und von den Juden verfolgt; dem Wesen nach aber waren sie für die ganze Welt gleichsam ein hei-

liges Lehramt der wahren Gotteserkenntniss und einer rechten Seelenverfassung und Lebensführung" (ib.).

Wir sind jetzt an den Punkt gelangt, der als die Spitze der bisherigen Deduktion zu betrachten ist.

b) Die Wahrheit selbst, die wahre Religion; als Erkenntniss und Dienst des absoluten Gottes

Nachdem A. das Unvernünftige des heidnischen Polytheismus aufgezeigt hat, geht er zum positiven Theil seiner Aufgabe über, zum Nachweis der wahren Religion, die keine andere sein könne, als dass das Bewusstsein von allem Endlichen und Kreatürlichen zu einem Unendlichen und Absoluten als der Kausalität alles Endlichen fortschreite, das allein das wahre Object kreatürlicher Verehrung und Anbetung sein könne.

und seines Logos — die Geistesreligion; die Religion des geistigen Menschen; die geistige Stufe der Religion; das Christenthum.

Näher ist ihm nun aber dieser absolute, dieser einzig wahrhafte Gegenstand kreatürlicher Verehrung der Logos Gottes oder, wie er sich auch ausdrückt, der Logos-Gott, der Gott-Logos; das ist ihm der im Innern des Menschen, in der Seele, sowie in der äusseren Natur, dem Kosmos, und in dem Gang der Geschichte, in dem Gesetz und den Propheten bezeugte und sich ankündigende Gott, zu dem somit Alles mit zwingender Nothwendigkeit hinweise und hindränge. „Ja, wenn die Bewegung der Welt ohne Vernunft (Logos) wäre und die Welt sich nur auf's Gerathewohl bewegte, dann könnte man wohl dem Gesagten nicht zustimmen. Wenn nun aber die Welt logosmässig, d. h. mit Vernunft und Weisheit geschaffen und eingerichtet ist, dann kann wohl auch ihr Urheber kein anderer sein als der Logos Gottes (c. gent. 40) . . . Wollte ein Ungläubiger bezweifeln, ob überhaupt ein Logos Gottes wäre, so könnte man wohl sagen, ein solcher wäre nicht recht bei Sinnen, der an dem Logos Gottes (an Gott als vernünftigem Wesen) zweifeln könnte; indessen sollte er wenigstens aus der sichtbaren Welt hinreichenden Beweis schöpfen, dass Alles durch die Weisheit und den Logos Gottes entstanden sei, und dass es auch nicht Eines von dem Gewordenen gebe, das nicht durch den Logos (mit Vernunft), und zwar durch den göttlichen Logos geworden (c. 40) . . . Aufblickend an den Himmel und hier die wunderbare Ordnung und das Licht der Sterne gewahrend, kann man nicht anders als den Logos

darin erkennen, der alles dies so einrichtete und ordnete" (ib. c. 45).

In und mit dem Logos ist aber zugleich, wie A. dies nicht oft genug bemerken kann, auch der Vater gesetzt. „Wer den Logos Gottes denkt, muss nothwendig auch Gott seinen Vater denken, aus dem der Logos hervorgeht, wesshalb er auch mit Recht (in der Schrift) dessen Botschafter und Interprete heisst" (c. 45). Nach der bekannten Weise der Alexandriner verweist A. auf die Analogie des menschlichen Wortes (Logos) in seinem Verhältniss zum Nus als seiner „Quelle". „Wie wir das Wort nicht denken können ohne den Sinn, der dadurch bezeichnet wird, ebenso und um so viel mehr noch müssen wir, wenn wir die Macht und Bedeutung des Logos erkennen, auch seinen guten Vater zugleich mit in Gedanken aufnehmen, wie der Erlöser sagt: Wer mich sieht, sieht den Vater" (ib.). Der Logos ist nach A. so wenig ohne den Vater zu denken, als der Vater ohne seinen Logos, „durch den er Alles auf's Heilsamste macht, ordnet und verwaltet, wie er es als gut erkennt."

In dieser Logosophie concentrirt und gipfelt sich der Gottesbegriff des A. Es hat dies aber seinen doppelten Grund.

Indem er den Gottesbegriff zunächst als Logos- (Gottes) Begriff gefasst wissen wollte, hat er damit andeuten wollen, es sei Gott nicht blos als das absolute Wesen überhaupt im Gegensatz zu der heidnischen Verkreatürlichung, sondern zugleich auch als das absolut geistige Wesen, als absolute Geistigkeit zu fassen. Als solche sei es schon angezeigt in in dem eigenen geistigen Innern des Menschen, das nicht wäre, wenn jenes nicht wäre; ebenso weise auf sie auch die Welt als der Schauplatz einer unendlichen Macht und Weisheit, die sich in ihr offenbare, mit einem Wort, als Kosmos hin. Demgemäss ist nach A. die wahre Religion auch keine andere als die der Logosoffenbarung, oder, wenn wir es modern ausdrücken wollen, nur die Geistesreligion, die geistige Stufe der Religion, die Religion des Geistesmenschen sei die wahre Religion. Wenigstens darf man dies als den Kern jener alexandrinischen Lehre betrachten, wenn er auch so nicht klar dem A. in's Bewusstsein trat.

Es wollte aber A. durch seine Logoslehre nicht blos den Gottesbegriff vergeistigen, Gott als absoluten Geist erfasst wissen, und als Consequenz hievon die wahre Religion als die Geistesreligion, was er auf keinem einfachern und kürzern Weg nachweisen zu können meinte, als eben durch die nähere Bestimmung des Gottesbegriff zum Logosbegriff; er glaubte auch, und dies ist der andere Hauptgrund für diese Logosophie, auf diesem Wege das Christenthum oder die christliche Religion zugleich und unmittelbar eben als diese wahre Religion darthun zu können. Dies setzte freilich zweierlei voraus, was auch von der alexandrinischen Religionsphilosophie präsumirt ward: einmal musste der Logosbegriff hypostasirt und personifizirt, und dann dieser personifizirte Logosbegriff geradezu auf Christus übertragen, mit ihm identifizirt werden. Beides hat nun auch A. gethan, und indem er dies that, glaubte er so auf die einfachste und unwiderleglichste Weise bewiesen zu haben, dass das Christenthum die wahre Religion sei, sofern ihr Stifter, ihr Träger und Inhalt kein geringerer sei als eben der Logos Gott.

Dass Jesus der Logos sei, hat A. in dem vorliegenden Zusammenhang mehr nur angenommen als bewiesen; indessen hat er am Ende seiner Abhandlungen im apologetischen Interesse gegen die Einwürfe der Heiden einen nachträglichen Beweis zu geben versucht (s. u.). Dagegen hat er es nicht unterlassen, den Begriff des personifizirten Logos Gottes, der die Grundlage seiner Christologie bildet, zu deduziren.

Diesen Nachweis bringt er durch eine Erschleichung zu Stande. Wenn wir nämlich näher zusehen, so finden wir, dass er die Nothwendigkeit seines hypostasirten Logos damit begründen zu können glaubt, dass er die Nothwendigkeit der Vernunft Gottes, Gottes als des vernünftigen, deduzirt, dass er somit diesen Begriff jenem substituirt. Nichts aber war, wie wir bereits sahen, leichter für A., als dieser Nachweis. „Wer an der Vernunft (dem Logos) zweifelt, ist nicht recht bei Sinnen; kann er sich aber aus sich selbst nicht zur Idee Gottes erheben, so mag er doch aus der

Erscheinungswelt sich eines Bessern belehren lassen; sie zeigt ihm im Einzelnen wie im Ganzen den Logos und die Weisheit Gottes, die sie schuf und fort und fort in ihr waltet“ (c. 40).

Dass die Erscheinungswelt in ihrer Harmonie auf einen weisen Schöpfer hinweise, diesen Schluss zu ziehen hatte A. allerdings ein volles Recht; aber auch nur so weit. Nun aber hat er die Vernünftigkeit, Weisheit Gottes, die sich in der Welt kund thut, also eine Eigenschaft, Manifestation, Bethätigung Gottes hypostasirt und personifizirt, den Logos daraus gemacht, so dass nun, was nur ein Zeugniss für die Weisheit Gottes ist, sofort zum Zeugniss für das Bestehen dieses persönlichen Logos-Gottes wird; — ein Sprung, der völlig unberechtigt war. Dass ihn nun gleichwohl A. thun konnte, dazu trugen verschiedene Gründe bei; wohl am meisten der Umstand, dass das Theologumenon vom Logos-Christus, schon seit längerer Zeit in der alexandrinischen Kirche herrschend, von vornherein auch für ihn als unumstössliche Wahrheit feststand.

Ermöglicht und erleichtert aber ward ihm dieser Sprung, d. h. diese Identifikation des Logos als der göttlichen Eigenschaft der Weisheit mit dem hypostasirten Logos Christus durch eine unfertige Weltanschauung. Er spricht sich nämlich so aus, als wäre die Weisheit und Vernünftigkeit Gottes nicht eine der Welt selbst und den Dingen in ihr eingedrückte, immanente; weit entfernt, in der Naturgesetzmässigkeit die geoffenbarte Weisheit Gottes anzuerkennen, unterscheidet er in einigen Stellen einerseits zwischen der Kreatürlichkeit an und für sich, die als solche, weil aus dem Nichtseienden stammend, nichtig wäre und keinen Bestand hätte, und deren entgegengesetzte Bestandtheile in stetem Widerstreit zu einander stehend sich zuletzt gegenseitig aufrieben, statt sich in Harmonie aufzulösen, und anderseits zwischen der Wahrheit, dem Logos Gottes, der nun an diese Kreatürlichkeit, als wäre sie schon da, herantritt und über sie kommt und ihr nun das, was sie aus sich selbst nicht hat, wessen sie aber bedarf, um ein Kosmos zu sein, Harmonie, Halt und Bestand gibt. „Der Grund, warum der

Logos Gottes über das Gewordene kam, ist wahrhaft bewundernswerth und zeigt klar, dass es so, wie es nun ist, und nicht anders, gut war und werden musste. Es ist aber dieser. Da die Natur des Kreatürlichen, als aus dem Nichtseienden stammend, an und für sich eine hinfliessende, schwächliche und sterbliche ist, so hat Gott, der seiner Natur nach (das Gegentheil) gut und herrlich ist und darum auch menschenfreundlich, — denn dem Guten ist jede Missgunst ferne, wesshalb er auch Niemand das Sein missgönnt, vielmehr will, dass Alle seien, damit er so auch Menschenliebe üben könne, — es nicht dulden können, dass die gewordene Kreatur ohne Bestand und auflöslich, wie sie ihrer eigensten Natur nach ist, in das Nichtsein sich wieder auflöse, und hat sie darum auch nicht ihrer eigenen Natur überlassen, sondern er hat durch seinen eigenen und ewigen Logos Alles gemacht und die Kreatur zu Stand und Wesen gebracht, und es ist dieser Logos fort und fort ihr Leiter und Halt, auf dass sie durch dessen Führung und Vorsehung und Verwaltung erleuchtet, fest und dauernd zu verbleiben vermöchte, sofern sie nun an dem wahrhaft Seienden Theil hat und von ihm unterstützt wird zum Sein." (c. 41). Dass die Schöpfung Bestand habe und einheitlich und harmonisch zusammenstimme, ist somit nach A. allein die Folge davon, „dass der allmächtige und vollkommene heilige Logos des Vaters, Alles durchgehend und allenthalben seine Macht entfaltend und alles Sichtbare wie Unsichtbare erleuchtend, es in sich zusammenfasst und zusammenhält, so dass er nichts von seiner Macht entblösst lässt, sondern Alles, Jedes besonders und das Ganze zugleich im Allgemeinen belebt und erhält" (c. 42). Was die Griechen unter dem Kosmos verstehen, das reiche Naturleben, und besonders dies an ihm, „dass alle Gegensätze, — A. bezeichnet als die obersten elementaren, nach Art der ältesten griechischen Naturphilosophie, das Kalte und das Warme, das Trockene und das Feuchte, — sich in ihm ausgleichen und dadurch den Körpern die Prinzipien, zu existiren, werden" (c. 42), d. h. das physische Leben constituiren, führt somit A. auf die besondere Macht des Logos zurück, den er diesfalls mit einem

Leierspieler vergleicht, der auf seinem Instrument die hohen und die tiefen und die mittleren Töne zu einem wohlklingenden Ganzen zu verbinden wisse; „und ganz so verbindet der Logos, die Welt wie eine Leier haltend, das Aetherische mit dem Irdischen und das Himmlische mit dem Aetherischen und das Ganze mit dem Einzelnen, und stellt so die eine harmonische Welt dar, er selbst zwar unbeweglich beim Vater verbleibend, aber Alles vermöge seiner Macht bewegend und ordnend, wie es dem Vater gefällt" (ib.). Dieses Verhältniss des Logos zur Schöpfung darzustellen, bedient sich A. wohl auch noch anderer Vergleichungen; so mit dem eines musikalischen Direktors zu einem vielstimmigen Chor, der aber unter der Leitung des erstern auf's Beste zusammenstimme; oder auch mit dem eines Fürsten oder Vorstehers zu einem Gemeinwesen, „in dem Jeder in Folge der Leitung des mit seinem geistigen Auge überall gegenwärtigen Regenten den ihm obliegenden Pflichten und Geschäften nachgeht;" oder endlich mit dem der Seele zu den Sinnen und Gliedern des Leibes, „die sie, wie verschieden sie auch sind, doch alle beherrscht und wie mit Einem Schlage zu einem und demselben Ziele in Bewegung setzt" (c. 43); — ein Bild, wornach der Logos eine Art Weltseele wäre. Mit einem Wort: er ist nach A. das Lebens-, Erhaltungs- und Regierungsprinzip der Welt, dadurch diese zu dem einheitlichen Kosmos wird; „er selbst aber der König und Leiter und Zusammenhalt von Allem, wirkt Alles zur Ehre und zur Erkenntniss des Vaters" (c. 44).

Auf diese Weise kommt A. dazu, dass er meint, den Logos aus der Schöpfung erweisen zu können. Hiezu kommen aber für ihn allerdings noch sogen. biblische Gründe. Dass Gott durch den Logos Alles geschaffen, das stand mit deutlichen Worten im Prolog des 4. Evangeliums; desgleichen in der Genesis 1 Mos. 1, 26 in den Worten: Lasset uns einen Menschen nach unserm Bilde machen; „denn diese Worte lassen es ganz deutlich erkennen, dass Gott zu einem ihm Nahestehenden redet; es muss somit Einer mit ihm gewesen sein, mit welchem sprechend er Alles machte; und wer anders wäre dies als sein Logos und seine Weisheit,

die spricht: Als er den Himmel und die Erde schuf, war ich bei ihm?" (c. 46.) Hiernach war es für A. eine feste Glaubenswahrheit, dass der eigentliche Weltschöpfer der Logos Gottes sei. „Durch den nun Alles geworden ist, durch eben den vollzieht sich auch folgerichtiger Weise die Vorsehung über das Ganze" (c. 46). Der Schöpfer sei auch der Erhalter; demgemäss bezieht A. die Stellen der Schrift, die von der Vorsehung und Erhaltung durch Gott sprechen, auf den Logos, z. B. Ps. 43, 6. 9.

Indessen hat sich A. über die Schöpfung nicht immer in dieser Weise ausgesprochen. Es gibt Stellen genug, in denen er ganz schlicht und unbefangen sich dahin ausdrückt, dass die Schöpfung der kreatürlichen Welt als solcher ein unmittelbares Bild und Produkt der göttlichen Weisheit und diese ihr somit imanent und eingedrückt sei. Hiernach wäre eine Unterscheidung zwischen dem Kreatürlichen, wie es an und für sich ist, und zwischen seiner Gestaltung durch die Weisheit, den Logos Gottes, eine undenkbare und unmögliche, vielmehr eben das kreatürliche Ding so, wie es an und für sich ist, gemacht und bedingt durch Gottes Weisheit. Dass nun A. diese dem unbefangenen Sinn sich wie von selbst aufdringende Weltansicht nicht consequent festhielt, dass er auf jene künstliche und unwahre Unterscheidung verfiel, das hat allerdings seinem hypostasirten Logosbegriff einen merklichen Vorschub geleistet; doch kann man sich nicht des Gedankens erwehren, er sei auf jene Unterscheidung erst verfallen im Interesse dieser seiner Logoshypostasirung, die ihm von vornherein wie ein dogmatisches Axiom feststand.

Dass dieser Logos hypostasirt, d. h. als besonderes göttliches Wesen und nicht etwa nur als eine Eigenschaft in Gott oder wie der Logos im Menschen zu denken sei, das kann A. nicht genug wiederholen. „Wenn die Welt mit Weisheit und Vernunft geschaffen und eingerichtet ist, so kann ihr Urheber und Anordner kein anderer sein als der Logos oder die Weisheit Gottes. Unter diesem Logos verstehe ich aber nicht den in jedem und allem Geschaffenen mit eingepflanzten und mit ihm verbundenen, den Einige den

spermatischen zu nennen pflegen; denn dieser Logos ist leb- und seelenlos (unpersönlich), kein denkendes Wesen, sondern ist nur, wenn von aussen her angeregt, in Thätigkeit, je nach dem geistigen Standpunkt seines Inhabers. Ebensowenig verstehe ich unter dem Logos, dem Wort, ein solches, wie es das menschliche Geschlecht hat, ein aus Sylben bestehendes und in der Luft ausgedrücktes; vielmehr meine ich den lebendigen und wirkenden, an und für sich selbst seienden Gott-Logos des guten und wahrhaften Gottes aller Dinge, der verschieden ist von dem Gewordenen und der ganzen Schöpfung, das eigene und alleinige Wort (Logos) des Vaters“ (c. 40). Frage man also nach der Berechtigung, warum dieser Logos Gottes im Unterschied vom menschlichen nicht als blosse Eigenschaft und Bethätigung, noch als verhallender Laut, sondern als selbständig, als Autologos und auch als Gott zu denken sei, so sei einfach darauf zu verweisen, dass es der Logos Gottes sei und als solcher seines Vaters ähnlichstes Abbild. „Die Menschen allerdings, als aus Theilen bestehend und aus dem Nichtseienden geworden, haben eben desswegen auch ihren Logos als einen zusammengesetzten und wieder auflöslichen; Gott dagegen ist wahrhaft und nicht zusammengesetzt; und darum ist es auch sein Logos nicht, sondern einer und eingeborner Gott, der aus dem Vater wie aus einer guten Quelle als guter hervorgehend Alles verwaltet und zusammenhält“ (c. 41). Und eben darum, „weil er der gute Sprössling aus dem Guten und der wahrhaftige Sohn ist, ist er auch des Vaters Kraft und Weisheit und Logos, nicht in Kraft einer Mittheilung, noch dass er es von aussen her hätte nach Art derer, die Gottes theilhaft und durch ihn weise werden und stark und logisch, vielmehr ist er die eigene Selbstvernunft, Selbstkraft, Selbstweisheit des Vaters, die vollkommene Frucht des Vaters, sein alleiniger Sohn und ähnlichstes Ebenbild“ (c. 46).

Dass für A. schon in der ersten Periode seines Lebens die Logoslehre der Kardinalpunkt seines Christenthums war, sehen wir aus dem Bisherigen. Gleichwohl weiss er auf die Frage: wozu denn ein hypostasirter Logos Gottes? keine weitere Antwort zu geben als diejenige, dass

der Logos, die Weisheit, die Macht Gottes eben als diejenige Gottes auch göttlich, d. h. nicht blos eigenschaftlich nach Art der menschlichen, sondern hypostasirt gedacht werden müsse. Eine anderweitige Begründung mangelt. Für sich selbst hat der Logos nichts als die Hypostasirung; sonst ist er alles das, was im Vater ist; seine Weisheit, seine Macht ist die des Vaters, reicht so weit als diese; „wer vermöchte es, den Vater zu ergründen und zu ermessen, so dass er auch seines Logos Kraft und Macht ermässe!" (c. 47.)

Indem nun aber A. auf die naivste Weise dem hypostasirten Logos sofort wieder die eigenschaftliche Macht und Weisheit des Vaters substituirt, weiss er so den christlichen Monotheismus ganz leicht zu retten. „Der Logos ist Schöpfer und Erhalter der Welt," aber auch „der Vater ist es durch ihn"; das sind für A. gleichgeltende Sätze. „Wer anders wäre der Herr und Schöpfer des Alls, als der allerheiligste und über alles Kreatürliche weit erhabene Vater Christi, welcher durch die eigene Weisheit und durch den eigenen Logos, unsern Herrn Jesus Christus, Alles allenthalben heilsam ordnet, einrichtet und schafft!" (c. 40.)

---

c) Die Vollendung dieser Religion, indem sie real und geschichtlich wird in der Menschwerdung des Logos Gottes, in Christus; die Religion der wiedergebrachten Menschheit; das Christenthum.

Der heidnischen Verkehrtheit gegenüber, die er nicht müde ward aufzuzeigen und nachzuweisen, hatte A. das Wesen des reinen Gottesbewusstseins, der reinen Gotteserkenntniss, sowie die Wege, die zu ihr hinleiten, darzulegen sich zur weitern Aufgabe seiner Abhandlung gegen die Heiden gesetzt. Die wahre Vermittlung aber zwischen Gott einerseits und der Kreatur andererseits erkannte er in dem logischen Wesen Gottes und in der logischen Natur des Menschen und der Welt. Bei diesen Gedanken allgemeiner spekulativer Art blieb indessen A. nicht stehen; sie spitzten sich ihm unter der Hand zu dem bestimmten alexandrinischen Theologumenon vom Logos zu, in dem er glaubte das Beste und Höchste zusammenzufassen, was sich von Gotteserkenntniss und Religion sagen lasse, während es doch nichts mehr und nichts weniger war als eines jener

philosophisch-theologischen Zeitgebilde, die kommen und gehen, wenn sie ihrer Zeit den Dienst gethan haben. Wir werden freilich sehen, dass A. an diesem dogmatischen Gebilde sein ganzes Leben lang festhielt und dass es ihm den Werth einer göttlichen Offenbarung hatte.

Die Erkenntniss vom Logos, in der das Gottesbewusstsein seinen Mittelpunkt haben soll, ist aber für A., so grundlegend sie ist, doch noch lange nicht das ganze Christenthum, die ganze Religion. Sie ist nur erst die eine Seite dieses Ganzen, dessen andere Hälfte in dem Glauben besteht, dass dieser überweltliche Logos auch ein innerweltlicher geworden sei, und dies nicht blos in jenem frühern allgemeinen Sinne, sondern in dem ganz besondern, „dass er zu der kreatürlichen Welt, zu der Menschheit sich herabliess, indem er Mensch ward und Fleisch annahm.“ Denn allerdings lag für A. in der weltbegründenden, die göttliche Vernunft allüberall bis hinauf zu dem Nus im Menschen abspiegelnden und offenbarenden Wirksamkeit des Logos die Möglichkeit aller Gotteserkenntniss, aber auch nur die Möglichkeit derselben; damit nun aber diese Möglichkeit auch zur Wirklichkeit würde und so zu ihrer Vollendung gediehe, war eben die Fleischwerdung des Logos von Noth, zumal da der Mensch nur allzu bald in den Zustand des Gefallenen gerieth. So erst „wurde er, wie er an sich des Vaters Logos und Weisheit ist, indem er nun auch zu den Kreaturen gütig sich herabliess, ihnen zur Erkenntniss des Vaters die Heiligung selbst und das Leben, der Weg und die Thüre, der Hirt und der Führer“ (c. 47).

In seiner zweiten Schrift, derjenigen „über die Menschwerdung“, die sich wie ein zweiter Theil an die erste anschliesst, führt A. dies aus. Wie wir in jener ersten zum ersten Mal auf jene metaphysischen Gedanken über den Logos Christus gestossen sind, die er sein ganzes Leben lang so consequent verfolgte, so hören wir in dieser zweiten Schrift zum ersten Mal die soteriologischen Erörterungen, denen wir in seinen spätern Arbeiten noch oft genug begegnen werden; nur dass es hier nicht Häretikern gegenüber, mit denen es seine spätere Polemik zu thun hat, sondern Juden und Heiden

gegenüber geschieht, denen die christliche Lehre von der Fleischwerdung des Logos ein ganz besonderer Gegenstand des Spottes war. Aber „je mehr die Ungläubigen darüber spotten, um so mehr finden darin die Gläubigen ein Zeugniss für seine Gottheit. Denn was die Menschen, als wäre es unmöglich, nicht annehmen, das hat er als möglich dargethan; und was sie als unwürdig abweisen, das hat er als seiner Güte auf's Beste entsprechend verwirklicht; und was sie als menschlich verlacht, das hat sich durch seine Macht als göttlich erwiesen: stürzt er doch das ganze Idolenwesen eben durch die vermeintliche Niedrigkeit des Kreuzes, und die Spötter und Ungläubigen bekehrt er unmerklich, so dass sie seine Macht und Gottheit anerkennen“ (de incarn. c. 1).

In dieser 2. Schrift, könnte man somit sagen, lasse A. der aufsteigenden Linie in der Logosoffenbarung, die den Hauptinhalt der ersten bildete, eine absteigende correspondiren. Dass nun aber der inkarnirte Logos Gottes kein anderer sei als Jesus Christus, der geschichtliche Stifter der christlichen Religion, dass dieser somit auch als nichts anderes gefasst und geglaubt werden dürfe, denn als dieser inkarnirte Logos, dies sind die weiteren Sätze, in denen die Logologie des A. zu ihrem Abschluss kommt. Doch sind nicht sie es, mit denen er sich in der vorliegenden Schrift zunächst beschäftigt. Was er sich hier als nächste Aufgabe gestellt hat, das ist die allseitige Begründung und Rechtfertigung der Idee überhaupt oder vielmehr des Faktums der Inkarnation des Logos.

Sie zerfällt ihm aber in die beiden Seiten: einmal in den Nachweis, dass und warum es der Logos gewesen sei und habe sein müssen, der Fleisch geworden zum Heil der Menschheit; und dann, dass und warum „dieser Logos Gottes für diesen Zweck in einem Leib erschienen sei“ (de incarn. c. 1).

d) Die Momente dieser Logosincarnation: 1. der Logos Gottes hat es sein müssen, der Fleisch angenommen, wenn der Menschheit geholfen werden sollte;

Dass es der Logos habe sein müssen und Niemand anders sonst und kein geringerer, der die gefallene Menschheit wieder herzustellen und nicht blos wieder herzustellen, sondern auch zur Vollendung zu führen, näher, der sie von dem Gericht des Todes, dem sie verfallen, zu erlösen und

des Lebens, der Inkorruptibilität wieder theilhaft zu machen, das Bild Gottes in ihr wieder herzustellen, die wahre Gotteserkenntniss, die absolute Religion ihr wieder zum Bewusstsein zu bringen und zum unverlierbaren Eigenthum zu machen vermochte, dies begründet A. durch den allgemeinen Satz, dass ein noch nicht vollendetes oder gar zerbrochenes Kunstwerk Niemand anders so gut im Stande sei wieder herzustellen, resp. zu vollenden, als eben der Künstler und Schöpfer desselben.

Nun aber finde das eine wie das andere hier seine Anwendung: das eine, dass der Logos der Schöpfer wie der Welt überhaupt, so der Menschheit insbesondere sei: und das andere, dass die Menschheit gefallen sei.

Dass Gott durch seinen Logos die Welt und insbesondere den Menschen erschaffen, dessen logische Natur eben daher stamme und somit ein unwidersprechliches Zeugniss für den Logos als ihren Schöpfer sei, dies hatte A. schon im 2. Theil seiner 1. Schrift nachgewiesen; aber auch jetzt wird er nicht müde, es zu wiederholen, wobei er das, was er im Allgemeinen über das Verhältniss des Logos zur kreatürlichen Welt bestimmte (s. o. 95), nun auch noch in ganz besonderer Weise auf das Verhältniss zum Menschen überträgt, ohne den Widerspruch, in den er dadurch mit sich geräth, so wenig hier wie oben zu bemerken. „Vor aller Kreatur auf der Erde erbarmte sich Gott ganz besonders des Menschengeschlechtes, und da er sah, wie es nach dem Stand seiner eigenen Natur unvermögend wäre, immer zu verbleiben, schuf er die Menschen nicht einfach nur so wie die übrigen unvernünftigen lebenden Wesen auf der Erde, sondern begnadete sie mit einem Mehreren, er machte sie nämlich nach seinem eigenen Bilde und theilte ihnen von der Macht seines eigenen Logos mit, auf dass sie nunmehr wie im Besitze eines Schattens des Logos und logisch geworden, in Seligkeit zu verharren und das wahre Leben, das der Heiligen im Paradiese zu leben vermöchten (c. 3)... Als der allmächtige Gott das Menschengeschlecht durch seinen eigenen Logos schuf, da hat er sie, ansehend die Schwachheit ihrer Natur, wie sie aus sich selbst so ganz unver-

mögend wäre, den Schöpfer zu erkennen, sofern dieser ungeschaffen ist, sie selbst aber geworden aus Nichtseiendem, er unkörperlich, sie aber körperlich und überhaupt gar Vieles ermangelnd als kreatürlich zur Erfassung und Kenntniss des Schöpfers, darum, sage ich, hat Gott, gut wie er ist, sich des Menschengeschlechtes erbarmend, es nicht seiner Kenntniss baar lassen wollen, damit sie nicht unnütz ihr Sein hätten. Denn welchen Nutzen hätte das Geschaffene, das seinen Schöpfer nicht erkennt? oder wie wären die Menschen vernünftig (logisch), wenn sie des Vaters Logos nicht erkenneten, in dem und durch den sie geworden sind? In Nichts würden sie dann von den unvernünftigen Thieren sich unterscheiden, wenn sie weiter nichts als das Irdische erkenneten; überhaupt, wozu hätte sie Gott erschaffen, wenn er von ihnen nicht hätte erkannt werden wollen? Darum nun hat der gute Gott seines Ebenbildes, unsers Herrn Jesu Christi, sie theilhaftig gemacht und nach seinem Bild und seiner Aehnlichkeit geschaffen, auf dass sie kraft solcher Gnade das Ebenbild, d. h. den Logos Gottes erkennend, dadurch Gott selbst zu fassen und in dieser Gotteserkenntniss ein wahrhaft seliges Leben zu leben vermöchten" (c. 11).

Dass dann aber der Mensch von seiner ursprünglichen Höhe gefallen sei, das Leben im vollsten Sinne des Wortes, sowie das Bild Gottes und mit ihm die Gotteserkenntniss verloren habe, auch dies war von ihm schon in seiner Schrift gegen die Heiden dargethan worden; er wiederholt es aber auch hier wieder, nur mit dem Unterschied, dass er sich hier mehr an die Darstellung der mosaischen Urkunde anlehnt, wie er sie nach dem Stand der damaligen Exegese verstand, wobei es ihm leicht wird, das Textwort mit seinen philosophischen Anschauungen zu verschmelzen.

Den Uebergang von dem einen Stand zu dem andern beschreibt er so. „Des Logos theilhaftig und durch dessen Besitz mächtig, auch den Vater zu fassen, vermochten die Menschen für immerdar ein seliges Leben zu führen. Da aber Gott sah, dass der Wille der Menschen nach beiden Seiten hin sich zu neigen vermöchte, so wollte er vorschützend die ihnen verliehene Gnade durch ein angemessenes Gesetz

und eine rechte Stätte sichern, und dies that er, indem er sie in sein Paradies einführte und ihnen ein Gesetz (1 Mos. 2, 16) gab, auf dass, wenn sie die Gnade bewahrten und gut blieben, ein mühe-, sorgen- und schmerzloses Leben im Paradiese hätten, wozu sie auch noch die Verheissung unvergänglichen Lebens in den Himmeln hatten. Würden sie aber das Gesetz übertreten und, sich verkehrend, schlecht werden, so sollten sie erkennen, dass ihrer die Verwesung im Tode, wie sie ihrer Natur an und für sich zukommt, warte, und sie auch von nun an nicht mehr im Paradiese zu leben hätten. Und wenn Gott ihnen drohte, ihr werdet des Todes sterben, so wollte dies Wort nicht blos sagen, dass sie einmal sterben würden, sondern dass sie auch von nun an in der Verweslichkeit des Todes verharren sollten“ (c. 3). Und so kam es. „Denn die Menschen, sich abwendend von Gott und göttlicher Betrachtung, verfielen in ihren Gedanken auf das Böse und damit in die ihnen angedrohte Todesstrafe und blieben nicht mehr, wie sie geschaffen waren, sondern verdarben in dem Maasse, wie sie ihren eigenen Gedanken nachgingen, und es herrschte der Tod über sie wie ein König. Denn die Uebertretung des Gebotes brachte sie wieder auf den Stand ihrer eigenen Natur zurück, so dass sie, wie sie, die vorher nicht waren, geschaffen wurden, so nun auch im Sein die Korruption (die Vergänglichkeit, das Nichtsein) mit der Zeit, und zwar ganz mit Recht, erleiden sollten; denn wenn durch die Gegenwart und Menschenliebe des Logos zum Sein berufen wurden, die ihrer Natur nach einst nicht waren, so war es nur ganz angemessen, dass die Menschen, wenn sie einmal der Gottesgedanken entblösst waren und sich zu dem Nichtseienden, Nichtigen, und das ist das Böse, gewandt hatten, auch des bleibenden Seins entblösst wurden, das ist, einmal aufgelöst, im Tod und in der Korruption verblieben. Denn, wie schon gesagt, seiner eigenen Natur nach ist zwar der Mensch sterblich als geworden aus Nichts, wegen seiner Aehnlichkeit aber mit dem wahrhaft Seienden (Gott) wäre er, wenn er sie bewahrt haben würde, durch die stete Richtung seines Geistes auf Gott dieser natürlichen Korruption Herr geworden und in-

korrupt geblieben und hätte als solcher wie ein Gott gelebt" (c. 4). A. beruft sich hiefür auf Weisheit 2, 23; 6, 19 und Ps. 82, 6.

Es sind, wie man sieht, vor allem die Gegensätze von Gotteserkenntniss und Verfinsterung, von Leben und Tod, in denen A. in Anlehnung an den Text der Genesis seine Anschauung von dem vor- und nachsündlichen Zustand der ersten Menschen ausdrückt: statt ein Mensch des Lebens zu werden, der er hätte werden können, wenn er die Gedanken Gottes zu den seinigen gemacht, sei der Mensch nun ein Mensch des Todes geworden, worunter A. nicht blos das begreift, dass der Mensch einmal sterben müsse, sondern auch alles das, was an dem Tode hängt, ihm vorangeht und folgt. Und dass es nicht anders als so habe kommen müssen, wenn einmal der Mensch sich von Gott abgewandt, sucht A. immer und immer wieder nachzuweisen. „Denn Gott hat uns nicht blos aus Nichtseiendem geschaffen; er hat uns auch durch den Logos die Gnade geschenkt, ein Leben nach Gott, ein göttlich Leben zu führen. Die Menschen aber, sich abkehrend vom Ewigen und auf den Rath des Verführers sich zu dem Korruptibeln, dem Nichtigen wendend, sind sich selbst die Ursache der Korruption im Tode geworden" (c. 5). Man solle aber nur nicht sagen, wiederholt er immer, das wäre ja ohnehin der Fall gewesen; es hätten die Menschen als solche dem Tode ja nie entgehen können. Allerdings seien sie, was ihre eigene Natur betreffe, der Korruption unterworfen, wären ihr aber „durch die Gnadenkraft der Theilnahme am Logos" entgangen, wenn sie gut geblieben wären. Nun aber sei dies nicht blos nicht eingetreten, sondern die der menschlichen Natur als solcher ursprünglich anklebende Korruptibilität, die jetzt wieder in ihr Recht getreten, „ward noch verstärkt durch die göttliche Drohung für den Fall der Uebertretung des Gebotes (ib.), . . . und es ward der Tod durch die Kraft des Gesetzes mächtig gegen uns" (c. 6).

Ueberblicken wir diese Darstellung vom Urstand und Fall. Offenbar denkt sich A. unter dem Urstande nicht das, dass der Mensch zur Vollendung bestimmt und auf sie

angelegt, eben darum auch im Besitz aller Mittel und Kräfte ist, seine Bestimmung zu verwirklichen; vielmehr ist ihm diese Vollendung eine im Urstand bereits eingetretene, deren Bewahrung und Erhaltung aber vom freien Willen des Menschen abhing, deren ursprüngliches Verwirklichtsein indessen auf „der Gnade des Logos“ beruhte, die zu der menschlichen Natur hinzutreten musste, um das Korruptible, das der letztern an und für sich zukommt, in's Inkorruptible zu verwandeln und zu erheben, und den natürlichen Menschen zu einem Geistesmenschen zu machen. Wie sich A. das näher dachte, wissen wir nicht; er hat es wenigstens nirgends anschaulich zu machen versucht. Jedenfalls aber glaubte er, nur durch diese von der spätern Kirche aufgenommene und immer weiter ausgebildete Annahme einer von aussen herkommenden Gnade die Möglichkeit der beiden Stände des Menschen und seines Uebergangs aus dem einen in den anderen am leichtesten darthun zu können. Und allerdings war der eine Stand, in dem der Mensch über seine eigene Natur hinausgehoben worden wäre, nur denkbar durch eine solche Gnadenzugabe; und ebenso gewiss ist, dass, wenn diese Gnade vom Menschen gewichen, der sie missachtete, er sich selbst und seiner eigenen Natur überlassen war; und dass dann, wenn man an dieser Menschennatur nichts als das Natürliche und Sterbliche in's Auge fasste, für diesen Menschen nichts mehr übrig blieb als die Ungeistigkeit und die Todes-Kandidatur. Wie unwahr aber beiderlei Annahmen sind, bedarf keines Nachweises. Hervorzuheben ist nur, dass A. selbst sich hierin mit sich in Widerspruch setzt, wenn er an andern Orten die Theilnahme des Logos es sein lässt, durch die der Mensch zu einer logischen Kreatur wird, d. h. zu einem vernünftigen Wesen im Unterschied von den unvernünftigen Thieren. Hiernach also beruhte die vernünftige Natur des Menschen wesentlich auf der Inwohnung des Logos in ihm. Aber das eben ist das Missliche dieses Zwitterbegriffs des Logos, dass er von A. bald im allgemeinen Sinn als der Grund der vernünftigen Natur im Menschen, bald wieder im besondern als übernatürliche Logosgnade gefasst wird, je

nachdem es gerade das Interesse seiner Darstellung verlangt. Und ebenso macht er es mit dem Menschen, dessen Natur er bald erhebt und bald erniedrigt.

Und so liebt es denn auch A., den einmal gefallenen Menschen immer tiefer fallen zu lassen. Er findet nicht Worte genug, wie die Sünde und mit ihr die Korruption der menschlichen Natur immer breitere Dimensionen angenommen habe. „So verdarb das Menschengeschlecht; so ging der logische und nach dem Bilde Gottes geschaffene Mensch zu Grunde und ward ein unvernünftiger, unlogisch gewordener; so war das von Gott geschaffene Werk zerstört; so beschattete der dämonische Betrug nun Alles allenthalben und verhüllte die Erkenntniss des wahren Gottes" (c. 6; 13).

Nun aber „würde es sich nicht geziemt haben, dass die einmal geschaffenen logischen und seines Logos theilhaftig gewordenen Wesen zu Grunde gingen und durch die Korruption wieder in das Nichtsein zurücksanken. Es wäre der Güte Gottes nicht würdig gewesen, wenn das von ihm Geschaffene verdarb um des von dem Versucher den Menschen gespielten Betruges willen; ganz besonders aber wäre es unziemend gewesen, wenn die Kunst Gottes an den Menschen, sei es wegen der Sorglosigkeit derselben oder wegen des Betrugs der Dämonen, zernichtet worden wäre. Was sollte also Gott thun? Zulassen, dass die Menschen von den Dämonen betrogen werden und Gott nicht mehr erkennen? Zulassen, dass die Korruption immer mehr ihre Macht gegen die Menschen entfalte und der Tod über sie herrsche? Was hätte es dann aber für einen Sinn und Nutzen gehabt, dass sie im Anfang geschaffen, und nach der Aehnlichkeit Gottes geschaffen wurden? Besser, sie wären einfach wie unvernünftiges Gethier erschaffen worden; oder aber, vernünftig geschaffen, durften sie nicht nach Art der Thiere leben (c. 13) ... Oder noch besser, sie wären gar nicht geschaffen worden, als um die einmal geschaffenen sich nicht kümmern und sie zu Grunde gehen lassen. Wenigstens wäre dann keine Veranlassung gewesen, Gott der Schwäche zu bezüchtigen" (c. 6). Und so kommt A. zum Schlusse, es habe Gott die Menschen nicht in der Korrup-

tion und Degradation, in dem Verlust seines Bildes und des Lebens lassen dürfen, es wäre dies „ganz ungeziemend und seiner Güte unwürdig gewesen. Wenn ein König ein Haus oder eine Stadt, die er gegründet, und die durch die Nachlässigkeit ihrer Bewohner von Räubern besetzt ward, darum doch nicht im Stiche lässt, sie vielmehr als sein eigenes Werk vertheidigt und schützt, um wie viel weniger konnte der allgütige Gott das von ihm geschaffene, aber in die Korruption gefallene Menschengeschlecht im Stich lassen!" (c. 10).

So sehr es aber einerseits Gott zukam, dass sein Geschöpf, der Mensch, nicht zu Grunde ging, so sehr verlangte doch anderseits die göttliche Würde, dass sein Ausspruch in seiner ganzen Integrität aufrecht erhalten würde, „und Gott in seinem Todesgesetz (ihr sollt des Todes sterben, wenn ihr mein Gebot übertretet und davon esset) als wahrhaftig sich erwiese"; denn „es wäre doch verkehrt gewesen, wenn um unseres Nutzens und unserer Erhaltung willen Gott, der Vater der Wahrheit, als Lügner zum Vorschein gekommen wäre (c. 7); es wäre verkehrt gewesen, das Gesetz zu lösen, ehe es erfüllt war" (c. 8).

Was war also zu thun? wiederholt A., nachdem er den Knoten nach dem Vorgange früherer Kirchenväter geschürzt, und zwar auf eine Weise geschürzt hatte, welche die entsprechende Lösung voraussehen liess. Zunächst handelte es sich allerdings nur um die „Wiederherstellung" des gefallenen Menschen (c. 1), in zweiter Linie aber auch um die Vollendung des Menschen überhaupt, oder, wenn wir die Sache anders wenden wollen, um die höchste und lezte Stufe der Offenbarung des Logos, um die Begründung eines Verhältnisses der Kreatur zu Gott, über das hinaus kein innigeres, realeres, bleibenderes mehr möglich war, kurz, um die vollendete Religion. Denn auch solche Anschauungen finden sich in A., der in dem Logos Christus nicht blos den Wiederhersteller, sondern auch den Vollender sieht. Indessen, wie gesagt, zunächst handelte es sich um die Wiederherstellung des Menschen; und was musste nun da geschehen? Nichts schien vom sittlichen Standpunkte aus näher

zu liegen als die Hinweisung auf die „Reue, die Gott vom Menschen für die Uebertretung des Gesetzes hätte fordern und der Mensch hätte leisten sollen, um seine Uebertretung zu büssen und wieder gut zu machen". A. jedoch findet diesen Standpunkt nicht ausreichend. „Es wäre dies Gottes ganz würdig gewesen, könnte man sagen, sofern wie die Menschen in Folge der Uebertretung in die Korruption gefallen, sie so hinwiederum in Kraft der Reue und Busse in den Stand der Unverweslichkeit kämen. Aber die Busse hätte das, was Gottes Würde verlangte, nicht bewahrt, denn Gott wäre, wenn die Menschen dem Tod entgangen wären, dann doch nicht wahrhaftig geblieben; ebensowenig hätte die Busse den Stand der Natur ändern können; was sie allein vermag, das ist, von ferneren Sünden abzuhalten. Wäre nun die Uebertretung allein gewesen und nicht die Korruption darauf erfolgt, so wäre es mit der Busse schon ganz gut gewesen; wenn aber die Menschen nach der erfolgten Sünde in die ihrer Natur an und für sich zukommende Korruption fielen und der Gnade der göttlichen Aehnlichkeit verlustig gingen, was musste da geschehen, oder wessen bedurfte es zu solcher Wiederherstellung und Gnade"? (c. 7.)

Die Antwort, die A. gibt, lautet: „Des Logos Gottes, der im Anfang den Menschen schuf und Alles aus Nichts machte; denn als Logos des Vaters und als der über Alle ist, war er auch allein im Stande, Alles wieder herzustellen, für Alle zu leiden und Alle beim Vater zu vertreten (c. 7) ... Niemand anders vermochte es, das Korrupte in die Inkorruptheit zu erheben, als der Erlöser selbst, der auch im Uranfang aus Nichtseiendem das All gemacht; Niemand anders, den Menschen das Bild, nach dem sie geschaffen waren, zu erneuern und wieder herzustellen, damit sie dadurch wieder zur Gotteserkenntniss befähigt würden, als das Ebenbild des Vaters; Niemand anders, das Sterbliche unsterblich zu machen, als das Leben selbst, unser Herr Jesus Christus; Niemand anders, vom Vater zu lehren und zur Gotteserkenntniss zu führen und den Idolendienst zu stürzen, als der Logos, der Weltordner, der einzige, wahrhafte, eingeborne Sohn des Vaters" (c. 20). Keines Andern, keines

Geringern, dies kann A. nicht stark genug betonen, hätte es zu jenem „Geschäft“ bedurft, als des Logos, als des Bildes Gottes selbst. „Durch keinen Menschen war dies möglich, da kein Mensch ist, der nicht nach dem Bilde Gottes geschaffen“ (c. 14). Nicht blos um seiner Qualität willen, die bei keinem Menschen eine urbildliche sei, meint A., der hier den Logos an sich und den Logos im Fleisch, das Gebiet des Geistigen und des Räumlichen seltsam mit einander confundirt, sondern auch um des Umfangs der Macht willen, die bei keinem Menschen sich über die ganze Menschheit erstrecke, hätte die Erneuerung und Vollendung der Menschheit von keinem Menschen geleistet werden können. „Als die Idololatrie die ganze Welt beherrschte und die Gotteserkenntniss verborgen war, wessen Sache war es da, die Welt über Gott zu belehren? Eines Menschen? Aber es lag in der Macht und Natur keines Menschen, die ganze Erde zu durchgehen und so grossen Raum zu durchlaufen, so wenig als Einer von der Autorität gewesen, dass man ihm geglaubt hätte, und im Stande, dem Dämonentrug aus sich selbst mit Erfolg zu widerstehen“ (ib.). Aber auch durch Engel, fährt A. fort, hätte jenes Werk nicht geleistet werden können, „da auch von ihnen keiner Ab- und Urbild ist“ (c. 13). Dass der Logos allein und nur er das Renovationswerk der Menschheit vollführen konnte, das sucht A., wie er das sonst auch liebt, an einem Bilde anschaulich zu machen. Wenn ein Bildniss auf einer Tafel durch Beschmutzung von aussen verwischt und unkenntlich geworden sei, so bedürfe es zu seiner Wiederherstellung, dass der, dessen Bild es sei, sich wieder stelle; und ganz so habe es der persönlichen Ankunft und Gegenwart des Logos, des Bildes Gottes, bedurft, um den nach seinem Bilde geschaffenen Menschen wieder zu erneuern (c. 14.). Also auch nicht mehr der Logos an und für sich und in der Schöpfung, somit auch nicht die Schöpfung selbst, in der sich allerdings der Logos offenbart, wäre jetzt genügend gewesen. Es hätten sich ja diese natürlichen Vorstufen zur Gotteserkenntniss als unwirksam oder doch als lange nicht ausreichend für den Menschen erwiesen. „Man kann somit nicht sagen, die Schöpfung genüge; wäre

dies der Fall, so hätte nicht so grosses Unheil entstehen können; war doch die Schöpfung da, und nichtsdestoweniger trieben sich die Menschen immer in dem gleichen religiösen Wahn herum . . . Wohl macht der Logos durch die Schöpfung und in ihr den Vater kund; man könnte daher versucht sein, auf eben diesen Weg wieder hinzuweisen; aber dies wäre jetzt, wie gesagt, kein sicherer Weg mehr gewesen; hatten doch zuvor schon die Menschen nicht auf ihn gerechnet und ihn vernachlässigt, und nicht mehr nach oben, sondern nach unten ihren Blick jetzt geheftet. Sollte daher der Menschheit wirklich geholfen werden, so blieb nur übrig, dass der Logos als Mensch erschien, einen Leib annahm, damit die, so ihn nicht aus seiner allgemeinen Fürsehung und Weltregierung erkennen wollten, doch wenigstens aus den Werken, die er durch den Leib vollbrachte, den Logos Gottes im Fleische und durch ihn den Vater erkenneten" (c. 14).

2) Mensch hat der Logos Gottes werden, Fleisch annehmen müssen, wenn der Menschheit geholfen werden sollte.

Wenn daher der Menschheit das ganze Heil werden sollte, war es nicht blos nöthig, dass der, der dies Heilswerk vollzog, der Logos war; es musste dieser Logos auch Mensch werden. Hiemit kommt A. erst recht zum Zweck, den er sich mit der Abfassung seiner 2. Schrift gesetzt hat, die Menschwerdung des Logos, ihren Begriff, ihre Nothwendigkeit und ihre Bedeutung nach allen Seiten zu deduziren, ähnlich wie er zuvor nachgewiesen, dass im Verhältniss zu der eingetretenen Korruption des Menschen nur der Logos vermögend gewesen sei, den Schaden wieder zu heilen und gut zu machen.

Was sich A. in dieser Hauptfrage vorerst nachzuweisen angelegen sein lässt, das ist, dass der Logos eben nur Mensch habe werden müssen, nur diese und nicht eine andere, weder höhere noch niedere Kreatur; „denn keines sonst von den Geschöpfen als nur der Mensch ging in der Erkenntniss Gottes so ganz irre; in Wahrheit nicht die Sonne, nicht der Mond, nicht die Gestirne, nicht das Wasser noch der Aether sind von ihrer Ordnung abgewichen, sondern ihren Schöpfer und König, den Logos, anerkennend, verbleiben sie, wie sie im Anfang geworden sind; die Men-

schen allein haben sich vom Guten abgewandt und statt der Wahrheit das Nichtseiende sich erdacht, und die Verehrung, die Gott allein gebührt, und den Begriff von ihm auf Dämonen und Menschen von Stein übertragen" (de incarn. c. 43). Den Menschen aber, zu deren Heil er erschien, habe er nur menschlich, nicht in einer andern Gestalt erscheinen können, wenn er doch habe zu ihrem Heile erscheinen wollen. „Sagt man, warum der Logos nicht durch andere schönere Theile der Schöpfung erschienen sei und sich nicht eines schöneren Organs, etwa der Sonne, des Mondes, der Gestirne, des Feuers, des Aethers bedient habe, sondern des Menschen allein, so diene zur Antwort, es sei der Herr nicht erschienen, um sich zur Schau zu tragen, sondern um die Leidenden zu heilen und zu lehren; Sache des erstern wäre es allerdings gewesen, nur zu erscheinen und durch diese seine Erscheinung die Zuschauer in Staunen zu versetzen; wer aber lehren und heilen wollte, der durfte nicht etwa einfach nur so ankommen und sich zeigen, er musste auch für das Heil derer, die dessen bedürftig waren, Sorge tragen und so erscheinen, wie diese es ertragen konnten" (ib.). Dass der Logos Mensch geworden, fährt A. fort, ergebe sich auch noch aus dem folgenden Grunde als ganz angemessen. „Weil ihn die Menschen in dem Universum, wie er da waltet und regiert, nicht zu erkennen vermocht, darum nahm er sich einen Theil des Universums zum Organ, nämlich den menschlichen Leib, und ging in ihn ein, damit sie, da sie aus dem Ganzen ihn zu erkennen nicht im Stande waren, ihn wenigstens in einem Theil und durch ihn erkannten und, da sie auf seine unsichtbare Macht den Blick zu erheben nicht vermochten, doch wenigstens aus ihresgleichen ihn erfassen und schauen möchten, denn als Menschen werden sie durch den ähnlichen Leib und die durch ihn vollbrachten und geoffenbarten göttlichen Werke schneller und näher ihn und seinen Vater zu erkennen im Stande sein, wofern sie nur aus dem Gesehenen den richtigen Schluss ziehen, dass nicht menschliche, sondern Gottes Werke die von ihm gethanen seien" (c. 43).

A. war sich jedoch wohl bewusst, dass die Lehre von der Menschwerdung des Logos als eine Gottes unwürdige überhaupt bestritten werde. „Wenn Gott die Menschen unterweisen und retten wollte, so habe er, sage man, dies einfach mit seinem blossen Wink und Willen thun können, und es hätte es nicht bedurft, dass sein Logos eines menschlichen Leibes sich bediente; habe er es doch auch schon vordem so gemacht, als aus dem Nichtseienden die Welt entstand“ (c. 44). Was A. hierauf zu entgegnen weiss, ist dies. „Vordem wohl, als noch gar Nichts war, da genügte es an dem blossen Wink und Willen Gottes zur Erschaffung des Universums . . . Nun aber bedurfte nicht das, was nicht war, der Rettung, so dass es auch nur an einem Befehl genügt hätte, sondern wie es der schon längst geschaffene Mensch war, der auch korrumpirt war und seinem Verderben entgegen ging, so hat darum auch ganz mit Recht der Logos sich eines menschlichen Organs bedient; . . . oder wie hätte der Logos, wenn er doch den Menschen das Heil bringen wollte, anders kommen können, wenn nicht auf diese Weise, dass er Mensch ward und einen menschlichen Leib annahm? Und von woher hätte er einen solchen nehmen können als von den bereits geschaffenen und seiner, aber in einer ihnen gleichförmigen Gestalt sich offenbarenden Gottheit bedürftigen Menschen? Ja, wäre die eingetretene Korruption ausserhalb unseres Leibes gewesen und nicht an ihm und in ihm, dann wohl war auch keine Nothwendigkeit, dass sich mit dem Leib statt der Korruption das Leben verband, so dass, wie in dem Leib der Tod geherrscht, so nun in ihm auch das Leben herrschte. Da dies nun aber nicht ist, so musste das Leben mit dem Leib sich verbinden, damit der Leib, mit dem Leben bekleidet, die Vergänglichkeit von sich abwürfe“ (ib.).

Indessen nicht blos eine Ungereimtheit, sondern geradezu eine Unmöglichkeit nannten es die Gegner des Christenthums, zumal die philosophischen unter den Heiden, dass der Logos Gottes Mensch werden und in einen Leib eingehen sollte.

Auch diese Instanz abzuweisen lässt sich A. angelegen

sein. Sie bringe die Christen nicht in die geringste Verlegenheit; er glaubt sogar, nichts sei leichter als diese sog. Unmöglichkeit zu widerlegen, denn nichts sei vernünftiger und consequenter als einzusehen und anzuerkennen, dass der, der im Ganzen sei, auch in dessen Theil sein könne. „Nun ist der Logos Gottes in der Welt, diesem grossen Körper (Organismus), wie sie die heidnischen Philosophen selbst und nicht mit Unrecht bezeichnet haben, und waltet und regiert hier im Ganzen wie in den einzelnen Theilen; wie wäre es nun etwas Seltsames oder gar Ungereimtes, wenn wir von diesem Logos sagen, dass er auch in einem Menschen Wohnung genommen habe? Soll es aber ungereimt sein, ihn überhaupt in einem Körper sein zu lassen, so wäre es auch ungereimt, von ihm zu glauben, dass er im grossen Ganzen sei und Alles mit seiner Vorsehung ererleuchte und bewege, da ja das All auch ein Körper ist. Ist dies aber ganz angemessen, von ihm zu glauben, dann ist es auch das, er sei in einem menschlichen Leibe erschienen und es sei dieser von ihm erleuchtet worden und habe die Macht und Impulse zu handeln von ihm empfangen, denn ein Theil des Universums ist doch wohl auch das Menschengeschlecht. Ist es aber unangemesen, dass der Theil sein Organ werde zur Kenntniss der Gottheit, so ist es dies noch viel mehr, dass er durch die ganze Welt sich kund thue“ (c. 41). Immer wiederholt dies A. „Anerkenne man einmal, dass der Logos Gottes im Universum sei und das Ganze von ihm in Bewegung gesetzt und erleuchtet werde, so müsse man dies auch von einem einzelnen menschlichen Körper anerkennen, und man habe kein Recht, dies für widersinnig zu erklären; sage man aber, eine Inkarnation des Logos lasse sich darum nicht annehmen und wäre dieses Logos unwürdig, weil das Menschengeschlecht aus Nichts geschaffen sei, so gelte dasselbe auch von der ganzen Welt, und man müsste dann auch von dieser den Logos ausschliessen“ (c. 42).

Mit diesem Beweis meint A. etwas recht Schlagendes gesagt zu haben, und allerdings wenn Etwas im Ganzen ist, so kann es nicht blos in dessen Theilen sein, sondern es

ist auch in diesen Theilen, aus denen ja eben das Ganze besteht. Etwas ganz Anderes ist es aber, wenn es in einem Theil sein soll auf eine spezifisch verschiedene Weise, als wie es in den andern Theilen ist, und wenn es in dem bestimmten einzelnen Theil ganz sein soll; denn allerdings ist das ein Widerspruch und hebt sich auf, da es ganz nur in der Gesammtheit seiner Theile sein kann. Wie oft daher A. auch behauptet, „es habe der immaterielle Logos Gottes allerdings zu uns kommen können in unsere menschliche Sphäre herein, sofern er ja auch vordem nie ferne von uns gewesen sei und mit seinem Vater alles erfüllt habe, nichts leer von ihm lassend" (c. 8) — es trifft dieser Beweis doch nie den eigentlichen Nerv dessen, was zu beweisen war. Wenn dann weiterhin A. noch auf die Wundermacht des Logos rekurrirt, wie wir weiter unten lesen werden, um im Besonderen die Geburt aus einer Jungfrau als möglich darzuthun, so hört hiemit freilich alles Beweisen mit vernünftigen Gründen auf.

Wir haben bis jetzt von der Menschwerdung des Logos gesprochen. Dass aber A. unter ihr ganz besonders, ja fast ausschliesslich nur die Annahme eines menschlichen Leibes, die Fleischwerdung, verstand, ist schon aus dem bisher Angeführten zu ersehen, und wir werden dies auch fortan so von ihm festgehalten finden. Es charakterisirt dies seine Auffassung von der Person wie von dem Heilswerk des Erlösers und nicht minder seine Vorstellungen hinsichtlich der Aneignung des Heils, mit einem Wort, sein ganzes Christenthum. Wie sehr aber dies letztere im Ganzen wie in seinen einzelnen Punkten, wie sehr die Idee von der Person Jesu und von dem christlichen Heil, wie sehr die religiöse und sittliche Bedeutung des Christenthums hiedurch verkürzt werden und Noth leiden, wie sehr er selbst sich hiedurch in immer unauflösbarere Schwierigkeiten verwickeln musste, ist schon von vornherein zu ermessen, ergibt sich aber mit jedem Schritt, den wir in seinem System weiter gehen, immer unwiderleglicher, und es lässt sich nicht läugnen, dass A. hier in der Entwicklungsbahn der christlichen Erkenntniss jener Zeit eher rückwärts als vorwärts ge-

schritten ist; hatten doch schon die meisten der ihm unmittelbar vorangehenden kirchlichen Lehrer und Schriftsteller, um nur an den ihm allernächsten, an Origenes zu erinnern (vergl. Orig. S. 266), diese Beschränktheit und Einseitigkeit längst hinter sich gelassen und überwunden. Sie bemühten sich, den Menschen Jesus, oder Jesus nach seiner menschlichen Seite ganz und voll zu fassen, ihm somit nicht blos einen Leib, Fleisch, sondern auch eine Seele, einen Geist zuzuschreiben, so schwer es ihnen wird, denen wenigstens, die in Jesus auch den wahrhaften Logos, den Sohn Gottes anerkennen, hiemit zugleich den vollen Menschen so zu verbinden, dass er eine wahrhafte einheitliche Person wird. Diese Arbeit hat sich, wie wir es weiter unten noch viel klarer sehen werden, A. ganz und gar erspart; es ist, wenn er von der Menschwerdung des Logos spricht, fast ohne Ausnahme nur der Menschenleib, den er seinen Logos annehmen lässt, und, wenn es ihm je einmal einfällt, auch von der Seele zu reden, so geschieht dies ohne tieferes Eingehen. Dagegen kann er sich allerdings nicht genug thun, die Inkarnation im engern Sinne nach allen Seiten darzuthun; zunächst was für einen Leib der Logos habe annehmen müssen, und dann warum und zu welchem Zweck?

Dass der Logos einen Leib habe annehmen müssen. um seine göttlichen Heilszwecke an der Menschheit zu erreichen, das haben wir von A. bereits gehört. Nun aber verlangte dieser Leib noch eine nähere Bestimmung. Da ist ihm nun das Erste, dass der Leib des Logos dem unsrigen nicht habe unähnlich sein dürfen. „Nicht einfach nur in einem Leib sein oder leiblich erscheinen wollte der Logos; denn hätte er nur das wollen, so hätte er allerdings durch ein anderes herrlicheres Organ seine Theophanie bewerkstelligen können; weil er aber zu unserem Heil kam, darum musste er einen Leib annehmen, der dem unsrigen nicht unähnlich war" (c. 8).

Zwei Hauptgründe hebt A. immer wieder hervor, wenn er zeigen will, dass der Leib, den der Logos angenommen, dem unsrigen ähnlich sein musste. Die menschliche Korruption zu heilen und zu heben, das sei ja ein Hauptzweck

der Erscheinung des Logos gewesen; nun habe aber diese Korruption ganz besonders an dem Leibe gehaftet und sei im Tode zum Ausbruch gekommen. Eben darum aber bestehe auch das Heil und das neue Leben vor allem in der Aufhebung der Korruption, des Todes, in der Auferstehung und nachherigen Unsterblichkeit des Leibes. Wie nun aber dies möglich wäre und uns zu gute käme, wenn der von dem Logos angenommene Leib nicht dem unsrigen ähnlich, nicht von dem menschlichen genommen wäre! „Zwar auch dann, wenn der Logos ausserhalb eines Leibes erschienen wäre und nicht in ihm, würde doch der Tod ganz natürlich von ihm überwunden worden sein, sofern der Tod wider das Leben nichts vermag; die Korruption aber wäre in dem Leibe, dem sie nun einmal anklebte, geblieben. Und darum hat mit Recht der Logos unsern Leib angezogen, damit kraft dieser innigsten Verbindung mit dem Leben unser Leib nicht mehr wie ein sterblicher im Tode verbliebe, sondern als ein solcher, der die Unsterblichkeit angezogen, künftig auferstehe und unsterblich bleibe; denn nachdem er einmal die Korruption angezogen, wäre er nimmer auferstanden, hätte er nicht das Leben auch angezogen. Uebrigens könnte auch der Tod f ü r s i c h selbst nicht erscheinen; nur im Leib kann er es. Und darum hat der Logos einen Leib angezogen, um den Tod, den er im Leibe fand, abzuthun; denn wie hätte sich der Herr überhaupt als das Leben erwiesen, wenn er nicht das Sterbliche lebendig gemacht hätte!“ (c. 44.)

Der andere Hauptgrund, den A. dafür anführt, dass der Logos unsern Leib habe annehmen müssen, ist der, dass der Logos ohne dieses Organ sich gar nicht hätte offenbaren können, dass er dessen bedurft, um mittelst desselben göttliche Werke zu thun. „Auch darum hat mit Recht der Logos unsern Leib angenommen und sich eines menschlichen Organs bedient, damit er, wie er in der Schöpfung durch die Werke sich kund thut, so auch im Menschen wirke und so sich überall offenbare“ (c. 45). Auf diese Weise, meint A., habe der Logos Alles allenthalben auf's Schönste „mit seiner Gottheit und deren Erkenntniss erfüllt, Allem sich

angepasst, Nichts leer, entblösst von sich gelassen" (c. 44), wie das auch die h. Schrift (Jes. 11, 9) in den Worten: „die ganze Erde wird voll sein der Erkenntniss des Herrn," andeute. „Will nämlich Jemand seinen Blick zum Himmel erheben, so gewahrt er da eine wunderbare Ordnung; vermag er das aber nicht und ist es ihm zu hoch, wohl, so thue er einen Blick in die Menschenwelt, und er wird auch da nun den Logos und seine weit, ja unvergleichlich über die Menschen reichende Macht aus seinen Werken erkennen, und dass dieser und nur dieser in der Menschenwelt der Gott-Logos sei" (c. 45). Wir verstehen dies erst recht, wenn wir uns erinnern, dass unserm A. die Werke und Wunderthaten, welche in den Evangelien von Jesu erzählt werden, Werke und Thaten des fleischgewordenen Logos sind, ganz ähnlich denjenigen, die der Logos als solcher wirkt, und dass sie geeignet und eben hiefür gethan sind, um den Menschen, die den Logos und seine Herrlichkeit und seinen Vater aus seinem eigentlichen Logoswirken in der Schöpfung, in diesem grossen und weiten Gebiet nicht zu erkennen vermöchten, das Auge für ihn und die Erkenntniss von ihm doch wenigstens aus diesen seinen partikulären Werken und Offenbarungen in Menschengestalt zu erschliessen. Wenn man aber, wiederholt er auch hier wieder, behaupte, es sei ungereimt, dass der Logos durch die Werke des Leibes kund werde, so wäre es gleichfalls ungereimt, dass er durch die Werke des Universums erkannt werde (c. 43).

Dass der Leib, den der Logos angenommen, dem unsrigen nicht habe unähnlich sein dürfen, wenn anders unser Heil dadurch zu Stande kommen sollte, dies ist das Erste, was A. nachwies; ebenso entschieden behauptet er nun aber weiterhin und aus demselben Interesse unseres Heils, dass der Leib, den der Logos angenommen, auch wieder verschieden von dem unsrigen sein musste, es habe nämlich ein reiner sein müssen. Dass er dies aber habe sein können, ergebe sich daraus, dass es ja nicht „schlechthin ein Mensch" gewesen sei, aus dem der Logos seinen menschlichen Leib angenommen, sondern „eine unbefleckte und reine, von keinem Manne noch berührte Jungfrau", wess-

halb dieser Leib auch „ein reiner, weil in Wahrheit durch keines Mannes Verbindung verunreinigter“ gewesen sei (c. 8). Es sei sich aber nur gar nicht zu verwundern, wie das möglich gewesen. „Allvermögend, wie er ist, und Schöpfer des Universums, bildete sich der Logos in der Jungfrau einen Leib als Tempel und machte ihn sich zu seinem spezifischen Organ, darin er wohnte und sich kund thäte“ (ib.). Es ist somit die Allmacht des Logos, auf die A. in letzter Instanz rekurrirt. Wozu bedurfte es dann aber noch einer weitern wunderhaften Vermittlung, „eines neuen wunderbaren Apparats, kraft dessen er aus einer blossen Jungfrau (ohne Zuthun eines Mannes erzeugt, und ohne dass dabei die Mutter die Jungfrauschaft verloren hätte, geboren,) sein leibliches Dasein hatte?“ (c. 20.) In der That, es geschieht dies nur den evangelischen Berichten zu lieb; und wenn A. dem Zuge seiner eigensten Anschauung folgt, so begründet er die Reinheit des Leibes, den der Logos angenommen, schlechthin und einfach nur durch dieses Zusammensein mit dem Logos und dessen Wohnung und Innesein in ihm. „Weil der Logos in diesen Leib einging, darum ward dieser Leib nicht mehr nach seiner eigenen Natur der Korruption unterworfen, sondern wurde kraft dieses Wohnens des Logos Gottes in ihm inkorruptibel“ (ib.).

Das Eine aber wie das Andere (d. h. einen uns ähnlichen und doch wieder unähnlichen Leib) habe der Logos zu unserm Heile bedurft; „und darum ist beides auf wunderbare Weise im einen und selben zusammengetroffen: der Tod, der über Alle kommt, hat sich auch an des Herrn Leib erfüllt, zugleich aber ist der Tod und die Korruption kraft des ihm inwohnenden Logos zerstört worden“ (ib.; c. 8).

Das sind die Bestimmungen des A. hinsichtlich des Fleisches des inkarnirten Logos. Man kann sie freilich nicht lesen, ohne dass nicht auch zugleich die Schwierigkeiten, von denen sie gedrückt werden, sich sofort dem Bewusstsein aufdrängten. Oder wie lässt sich von einem „reinen“ Fleisch, dies „rein“ im sittlichen Sinne genommen, sprechen? Wem dies Prädikat zugesprochen wird, von dem muss man

auch sagen können, dass es freien Willens und vernünftig sei. Wer könnte dies aber vom Fleische behaupten wollen, das eben darum, weil es willen- und vernunftlos ist, sittlich auch ganz indifferent ist, und von dem sich eine Unreinigkeit, eine Korruption höchstens prädiziren lässt, sofern es Organ einer unreinen, korrumpirten Seele ist, aber auch dann nur uneigentlich. Von einer Seele aber, die der Logos angenommen und mit ihr den Leib, ist bei A., wie wir wissen, nirgends die Rede. Zu dieser ersten Schwierigkeit kommt noch eine zweite. Man soll sich das Fleisch des Logos einerseits als ein dem unsrigen gleichförmiges, d. h. nicht blos als ein rein menschliches, sondern nach den Gedanken des A. auch als ein korrumpirtes, und anderseits zugleich als ein durch die Verbindung mit dem Logos gereinigtes und geheiligtes denken. Wie kann nun aber dasselbe rein und unrein sein? Und es sind nicht etwa verschiedene Seiten an dem einen Subject, sondern dasselbe soll zugleich ganz das eine und ganz das andere sein.

So viel über das Fleisch des inkarnirten Logos. Wir wenden uns nun, nachdem wir die Bestimmungen des A. über den Logos und dann über dessen Fleisch in's Auge gefasst, zu der Konstruktion dieser beiden Elemente, Logos und Fleisch, zur Einheit der Person, die eben Jesus sein soll.

e) Die Person des fleischgewordenen Logos, J. Christus.

Von vornherein sei es gesagt: so wenig A., wo er von den Elementen des fleischgewordenen Logos spricht, der Seele gedenkt, so wenig macht er den Versuch, die Persönlichkeit Jesu Christi aus dem Logos Gottes einerseits und aus Seele und Leib anderseits zu konstruiren. Er findet nicht, gleich Origenes, gerade in der Annahme einer menschlichen Seele die beste Vermittlung zwischen Logos und Leib. Vielmehr vertritt ihm der Logos die Stelle der Seele und geht so ganz unvermittelt in einen menschlichen Leib ein. In ihren äussersten Endpunkten stehen sich so Endliches und Unendliches einander gegenüber, und doch sollen sie zur Einheit einer Person zusammengehen. Man wird daher auf die grössten Härten sich gefasst machen müssen.

Wie sich A. das Verhältniss des Logos zum Leibe im

fleischgewordenen Logos gedacht, darüber spricht er sich im Folgenden unzweideutig aus. „Es war jener zwar mit und in diesem, darum aber nicht in ihn eingeschlossen; auch war er nicht so in dem Leibe, dass er nicht auch zugleich anderwärts gewesen wäre; ebensowenig waltete er so in ihm, dass nun das All seiner Wirksamkeit und Vorsehung wäre entleert worden ... Wenn er daher durch die Werke im Fleisch sich kundgab und erkannt ward, so war er darum doch nicht unwirksam und unerkannt hinsichtlich der Regierung des Alls. Vielmehr, und dies ist das Wunderbarste, als Logos, der er war und blieb, ward er von Nichts umfasst, umfasste aber selbst das Ganze" (c. 17). Um dies begreiflicher zu machen, zieht A. ein anderes, freilich um nichts klareres Verhältniss herbei. „Wie der Logos in der ganzen Schöpfung ist und doch seinem Wesen nach ausserhalb des Ganzen, im Ganzen nämlich mit seiner Macht, es durchwaltend und auf Alles und in Allem seine Vorsehung erstreckend, Alles und Jedes belebend und umfassend, ohne selbst umfasst zu werden, im Vater dagegen allein ganz und durchweg, ganz so war er auch in einem menschlichen Leibe, und ihn belebend, belebt er doch auch zugleich das Ganze, war er in Allem und doch auch wieder ausserhalb des Ganzen; und während er auch von der Seite seines Leibes her durch die Werke sich kundgab und erkannt ward, blieb er doch nicht verborgen auch von Seiten seiner allgemeinen göttlichen Wirksamkeit" (ib.). Das eben sei der Unterschied des Logos, wie er im menschlichen Leibe war, von der Art, wie die Seele in einem solchen sei. „Sache der letztern ist es, das, was ausserhalb ihres eigenen Leibes ist, mit ihren Gedanken zu betrachten, nicht aber unmittelbar darauf zu wirken, denn nie wird ein Mensch das, was ihm ferne liegt, mit seinen blossen Gedanken in Bewegung bringen oder gar verändern. Anders aber war der Logos Gottes im Menschen; denn nicht ward er an und in den Leib gebunden, vielmehr war er Herr über ihn, so dass er zwar auch in ihm war, zugleich aber in dem All, und doch auch wieder ausserhalb des Seienden (Geschaffenen) und im Vater allein ruhte. Und so war das Wunder-

bare, dass er wie ein Mensch lebte, als Logos Allem das Leben gab und als Sohn beim Vater war" (ib.). Eben darum habe auch der menschliche Leib nicht schmälernd oder verunreinigend auf den Logos, der ihn bewohnt, wirken können, vielmehr sei er durch diese Gemeinschaft selbst auch seiner Unreinheit entäussert und auf eine höhere Stufe gehoben worden. „Es erlitt der Logos Nichts, als die Jungfrau gebar; auch ward er, so lang er im Leib war, dadurch nicht verunreinigt, vielmehr heiligte er den Leib; nimmt er doch auch nicht dadurch, dass er im All ist und waltet, an dem All Theil, so dass er in die Gemeinschaft mit ihm hineingezogen würde, vielmehr wird Alles von ihm belebt und ernährt" (c. 17; 43). A. weist auf das Beispiel der Sonne hin. „So wenig als diese, die vom Logos geschaffen ward und von uns angeschaut wird, wenn sie am Himmel kreist und dabei die Körper auf der Erde (mit ihrem Strahl) berührt, dadurch verunreiniget wird, so wenig sie von der Finsterniss verdunkelt wird, vielmehr Alles erleuchtet und reiniget, eben so wenig, ja noch viel weniger ward der allheilige Logos Gottes, der Schöpfer und Herr der Sonne, als er in einen Körper einging, um sich so näher kund zu geben, dadurch befleckt, vielmehr brachte er, unvergänglich wie er ist und unbefleckt, auch dem an und für sich sterblichen Leib Leben und Reinheit, er, der keine Sünde that und in dessen Munde kein Betrug erfunden ward" (ib.). Dass der Logos durch sein Eingehen in einen Menschenleib in seiner Würde und in seinem Wesen nicht verringert worden sei, dass ihm dies keinen Eintrag gethan habe, darauf kommt A. immer wieder zurück; er fühlt wohl, wie sehr dieser Punkt einer allseitigen Nachweisung bedürfe; es genügt ihm daher am Bild der Sonne nicht, er nimmt auch noch den Nus, den Geist des Menschen zu Hülfe. „Wie der Nus, der im ganzen Menschen ist, sich eines Theils, der Zunge nämlich als Zeichen bedient, darum aber doch Niemand sagt, dass das Wesen des Nus hiedurch geschmälert werde, eben so wenig kann es unangemessen erscheinen, wenn der Logos, der im All ist, sich eines menschlichen Organs bedient; oder wenn diess, dann müsste

es für ihn auch unangemessen sein, im ganzen All zu sein" (c. 42).

Um die Griechen und griechischen Philosophen zu widerlegen, die dieses Theologumenon ganz besonders als ein unvernünftiges und unmögliches darstellten, erinnert A. an Plato's ähnliche Gedanken. „Wenn dieser sagt, dass der Schöpfer der Welt, als er sah, wie diese hin und her getrieben werde und in Gefahr sei, an den Ort der Unähnlichkeit zu versinken, zu Hülfe gekommen sei, sich an das Steuerruder der Seele gesetzt und alle Schäden ausgebessert habe, was für ein Unglaubliches ist es denn nun, wenn wir sagen, dass der Logos, als die Menschheit in der Irre ging, sich zu ihr setzte und als Mensch erschien, um sie durch seine Leitung und Güte zu erretten!" (c. 43.)

Offenbar meint A. die Schwierigkeiten gehoben zu haben, und doch kann nichts gewaltsamer sein, als diese Vereinigung von Logos und Leib, und nichts wird auf diesem Wege weniger erreicht, als eine einheitliche Persönlichkeit, wie sie doch Jesus war. Und wie sehr kam A. selbst durch seine Theorie in's Gedränge mit den evangelischen Berichten, die von Jesus sagen, er habe gegessen, getrunken, er sei gestorben! Nach ihm, der nur einen Logos im Fleische kannte, den er mit Jesus identifizirte, konnte es nur der Logos sein, der das Subject bildete; und doch ward von Jesus so viel Menschliches ausgesagt, dessen Subject unmöglich der Logos sein konnte. Da hilft sich nun A. einfach so, dass er dies Menschlich-Sinnliche dem Leibe des Logos zuschreibt, gerade so als wenn dieser an und für sich sein und thun könnte, was er nur ist und thun kann als ein von einer Seele belebter. „Wenn die Evangelien von ihm erzählen, er habe gegessen, getrunken, sei geboren worden, so wisse, dass eben nur der Leib als Leib geboren und auf die ihm angemessene Weise ernährt wurde, dass jenes aber nicht auf ihn selbst, den mit dem Leib verbundenen Gott-Logos geht, der durch das, was er im Leibe that, sich nicht als Menschen sondern als Gott kund gab. Wenn nun gleichwohl jenes von ihm ausgesagt wird, so geschah dies, weil der Leib, der ass, trank, geboren wurde,

nicht der eines Andern, sondern der des Herrn war, und weil, als er Mensch ward, consequenter Weise auch das von ihm zu sagen war, damit es klar würde, er habe in Wahrheit und nicht etwa nur dem Scheine nach einen Leib.“ (c. 18.) „Uebrigens, meint A., wenn es von ihm auch heisst, er habe gehungert, um des Leibes willen, den er hatte, aus Hunger wäre dieser Leib doch nicht zu Grunde gegangen, wie er auch in Wahrheit nicht aus einem solchen Grunde starb, um des Herrn willen, der ihn trug.“ (c. 21.) In der gleichen Weise erklärt es auch A., wenn es von dem Herrn heisse, er sei gestorben. Auch das gehe „nicht eigentlich auf den Herrn, d. h. den Logos, sondern auf seinen Leib, der sterblich war, wie jeder andere menschliche Leib, und eben darum auch starb.“ (c. 20.) —

Ueberschauen wir nun nochmals, ehe wir weiter gehen, das Bisherige. Dass zur Wiederherstellung und Vollendung des Menschengeschlechtes der Logos Gottes habe Fleisch annehmen müssen, dies nachzuweisen hatte A. zuerst unternommen. Diesem Nachweiss schloss sich sofort der andere an, dass er es auch habe können, dass nichts Ungereimtes, nichts Unmögliches hierin gelegen habe. Dass er dann aber, was das Heil des Menschen verlangte und was zu werden ihm allerdings möglich war, auch in der That nun ward und auf sich nahm, davon sei, fährt A. fort, der Grund kein anderer gewesen, als seine „Menschenliebe“, sein „Erbarmen mit unserer Schwachheit“. (c. 8.)

f) Das Heilswerk des fleischgewordenen Logos,

Der Darstellung der Person des fleischgewordenen Logos lässt A., wie sich das von selbst ergab, die des Werkes folgen. Wie er sich dies letztere denkt und was er als dessen Hauptmomente fasst, das lässt sich gewissermassen schon aus seiner Darstellung der Person des Herrn, mit der es auf's innigste zusammenhängt, sowie der gefallenen Menschheit, deren Wiederherstellung es in erster Linie ist, errathen.

Als Renovation der Schöpfung (de incarn. c. 1.), als Erneuerung und Wiederherstellung der gefallenen Menschheit kann das Heilswerk des fleischgewordenen Logos zunächst in nichts anderm bestehen, als in der Aufhebung jenes Fal-

les und seiner Folgen und in der Wiederherstellung des ursprünglichen Standes. Bei dieser blossen Wiederherstellung bleibt es aber allerdings nicht, und es wäre auch damit nicht vollständig der Menschheit und ebensowenig den gnädigen Intentionen Gottes gedient, da die Herstellung doch immer die Möglichkeit eines Falls wieder in sich schlösse; sie muss vielmehr, um erschöpfend zu sein, in dem Werk der Vollendung der Menschheit münden, und darin eben findet A. das Wunderbare der Erscheinung des fleischgewordenen Logos und seines Werkes, dass in und mit ihm beides gegeben sei, die Wiederherstellung wie die Vollendung, beides in Einem, das Eine nicht ohne das Andere. Auf diese Anschauung werden wir an mehr als an einem Ort in der Darstellung des A. stossen; sie durchzieht das Ganze.

Ein Zweifaches, wie wir sahen, ist es, worin sich unserm A. der Zustand der gefallenen Menschheit darstellte.

Es habe der Mensch das Bild und die Aehnlichkeit Gottes, nach der er geschaffen worden, verloren, was schon an und für sich involvirte, dass er der Gotteserkenntniss, der wahren Religion verlustig gegangen sei; er sei aber auch „der Gnade des Logos“, die zur Ebenbildlichkeit noch hinzugekommen sei, und die den Menschen ganz besonders auch zur Gotteserkenntniss befähigte, verlustig gegangen. Dies ist das Eine, und von dieser Seite betrachtet A. die Folgen des Gefallenseins der Menschheit gewöhnlich, wenn er es mit der Heidenwelt und ihren religiösen und sittlichen Zuständen zu thun hat. Dass hierin vornehmlich auch nach der geistigen, ethisch religiösen Seite hin die Folgen des Falls aufgefasst sind, ist klar. Die Wiederherstellung resp. die Vollendung der Menschheit unter diesem Gesichtspunkt verlangte dann die Mittheilung des reinen Lichtes, der wahren Gotteserkenntniss, und zwar in einer Weise, die auch dem im Sinnlichen befangenen Menschen zugänglich war und sich mit der Menschheit so ganz identifizirte, dass sie nicht mehr verlierbar, sondern ihr bleibendes, unvergängliches Eigenthum ward. „Wie ein guter Lehrer, der für seine Schüler besorgt ist, diejenigen, welche nicht vermögend sind, aus dem Schwereren Nutzen zu ziehen und dadurch geför-

dert zu werden, in freundlicher Herablassung durch Leichteres erzieht, so machte es auch der Logos Gottes, wie Paulus lehrt (1. Cor. 1, 21): Dieweil die Welt durch ihre Weisheit Gott in seiner Weisheit nicht erkannte, gefiel es Gott wohl, durch die Thorheit der Predigt selig zu machen die, so daran glauben. Denn da die Menschen, sich abwendend von der Betrachtung Gottes und wie in die Tiefe versenkt, den Blick niederwärts richtend Gott im Gewordenen und im Sinnlichen suchten, sterbliche Menschen und Dämonen sich zu Göttern stempelnd, darum nahm sich der menschenliebende und Alle umfassende Erlöser, der Logos Gottes, einen Leib und verkehrte wie ein Mensch unter den Menschen, damit die, so da wähnten, Gott sei im Leiblichen und Sinnlichen, aus den Werken, die der Herr im Leib und durch ihn that, die Wahrheit kennen lernten und sich in ihren Gedanken zu Gott dem Vater erhöben.“ (c. 15.) Dass der Logos Gottes Fleisch ward, war also nach den Gedanken des A. ächt pädagogisch; es sollten die Menschen, die in's Sinnliche verloren, sich ihre Götter im Sinnlichen machten durch eben dies Sinnliche im Erlöser, d. h. durch seine Erscheinung und Werke im Fleisch, somit auf dem nämlichen Wege wiedergebracht werden zur Erkenntniss Gottes des Vaters. Tiefer angesehen, lag es freilich, wie A. das auch ahnt und ausspricht, im Wesen der Offenbarung Gottes selbst, auch zum Untersten hinabzusteigen, Nichts von ihr entblösst zu lassen, um Alles in dieser Weise umfassend zu sich heraufzuziehen und sich auf's Neue aber nunmehr nicht mehr nur in potenzieller Weise, sondern wahrhaft und wirklich, d. h. nicht mehr verlierbar sich zu eigen zu machen.

Das Andere, worin A. eine Folge des Falles sah, war der Verlust des Lebens, war die Korruption des Leibes und dessen Tod. Der gefallene Mensch war aus dem Stande des Lebens in den des Todes gerathen. Von dieser Seite fasst A. die Folgen des Falls auf, wenn er seinen Blick auf das Bibelwort, auf die Darstellung in den ersten Kapiteln der Genesis gerichtet hält. Hier ist es die physische Seite des Menschen, auf die hin A. die Folgen des Falls sich erstrecken lässt. Und die Wiederherstellung, resp. die Voll-

endung des Menschen konnte hier in nichts anderem bestehen, als in der Mittheilung des Lebens, welche die Aufhebung des Todes in sich schliesst, näher darin, dass der Leib unsterblich gemacht, mit Kräften der Unsterblichkeit ausgestattet, kurz ein solcher wird, dass er der Vergänglichkeit enthoben ist. Dies aber war nach A. nur dann möglich, wenn das Leben selbst in der Form des Leibes erschien, den Leib anzog und wenn dann so dem Leib überhaupt das Leben mitgetheilt ward.

Es lässt sich schon von hier aus erkennen, und es wird dies in der weitern Darstellung immer bestimmter hervortreten, wie A., wenn er das Heilswerk auf seinen innersten Punkt zurückführt, es eben nur in der Selbstdarstellung und Selbstmittheilung des fleischgewordenen Logos findet, von dem aus Licht und Leben ausströmt. Das Uebergehen selbst von dem Einen zum Andern, von dem Geber zum Empfänger, nach beiden Seiten hin, der leiblichen wie der geistigen, ohnehin ein Geheimniss des Geistes, lässt A. in einer fast mystischen Art und Weise vor sich gehen, die freilich um so weniger befriedigen kann, als es sich nicht blos um geistige, sondern auch um leibliche Güter handelt, die als solche doch unmöglich unmittelbar auf einander wirken und in einander übergehen können.

Diese Selbstdarstellung des Logos im Fleische betrachtet nun aber A., indem er näher auf das Heilswerk eingeht, nach zwei Hauptpunkten hin; der eine ist das Leben, der andere das Sterben des Erlösers. Und man möchte sagen, er vertheile gleichsam nach diesen beiden Hauptpunkten die zwei Hauptseiten seines Heilswerkes: das Leben des Herrn im Leibe dient der Offenbarung und Mittheilung des Lichts, der Erkenntniss, des logischen Wesens; der Tod des Herrn dient der Aufhebung des Todes, der Mittheilung des Lebens, der Unsterblichkeit. „Was der Erlöser durch seine Menschwerdung zum Heil der Menschheit geleistet, ist ein Gedoppeltes: er hat den Tod von uns genommen und uns erneuert, dies ist das Eine; das Andere ist, dass er, der an sich nicht erscheinen und nicht geschaut werden kann, durch seine Werke sich offenbarte und kund that,

wie er der Logos des Vaters, der Leiter und König des Universums sei.“ (c. 16.)

realisirt in dessen Leben,

Dass der Logos im Fleische erschien, hatte also zunächst den Zweck, durch das Fleisch, das er zum Organ seiner Wirksamkeit machte, und durch die Werke in demselben und die Zeichen den Logos, der er war, den Menschen, die ihn aus und in seinem Ansichsein und sich in ihm zu fassen nicht mehr vermögend waren, wieder in's Bewusstsein zu bringen. Das ist eine Anschauung, auf die A. vielfach zurückkommt und die wir ihn oben schon haben aussprechen hören. „Weil die Menschen seine im Universum waltende Vorsehung nicht mehr verstanden und seine Gottheit aus und in der Schöpfung nicht mehr erkannten, darum ist er Fleisch geworden und hat seine Werke und Zeichen im Fleische gethan, auf dass die Menschen, wenigsten hiedurch angeregt, den Blick nach oben richteten und zur rechten Gotteserkenntniss gelangten. (c. 19.) . . . Die Werke, die er durch das Fleisch und in ihm that, hatten keinen andern Zweck, als ihn als den Sohn Gottes zu offenbaren (c. 18.) . . . Wie er, der an sich unschaubar ist, aus den Werken der Schöpfung erkannt wird, so bezweckte er, als er Mensch ward und im Leibe erschien, ob er möchte aus seinen Werken und Thaten erkannt werden, als der nicht ein Mensch, sondern Gottes Kraft und Logos sei, der solches thäte“ (ib.).

In diesem Lichte betrachtet A. die Wunderthaten, die der Herr gethan, und ebenso auch die Wunderzeichen, die an und über ihm z. B. bei Anlass seines Todes erfolgt seien. „Wer, wenn er die Macht des Herrn gegen die Dämonen betrachtet, und wie diese offen vor ihm bekannten, er sei der Herr, könnte noch zweifeln in seinem Sinn, ob er Gottessohn, Kraft und Weisheit sei? hat er doch nicht einmal die Schöpfung schweigen lassen, vielmehr bekennt bei seinem Tod oder besser, bei seinem über den Tod errichteten Siegeszeichen, dem Kreuze meine ich, die ganze Schöpfung, der im Leibe Erschienene und Leidende sei nicht einfach Mensch, sondern Gottes Sohn und Heiland aller Welt. Denn als die Sonne sich abwandte und die

Erde erschüttert ward und die Berge borsten und Alle zitterten, was bezeugte dies anders, als dass der am Kreuze Gott sei, die ganze Schöpfung aber seine Dienerin und durch ihre Furcht die Gegenwart ihres Herrn bezeuge?“ (c. 19.) Indem der Fleischgewordene aber durch seine Wunderthaten seine Logosherrlichkeit, und wie er als König und Ordner über und in der Natur walte, dargethan, habe er dadurch die Menschen von ihrem Kreaturendienst ab und zu ihm und seinem Vater hingeführt. „Wenn man sieht, wie der Herr die Dämonen ausgetrieben, wer möchte noch in ihrem Dienste bleiben? Wer könnte noch in die Natur der Wasser versenkt als Gott sie verehren, wie die Egypter dies thun, wenn er sieht, wie der Herr sie verwandelte, und daraus erkennt, dass er ihr Herr sei? Und selbst wenn Jemand in den Hades stiege und die hier versammelten Helden als Götter anzustaunen geneigt wäre, er vermöchte es nicht mehr, wenn er die Auferstehung des Herrn und dessen Sieg über den Tod sieht, denn er muss sich sagen, auch hier und auch unter diesen sei Christus allein wahrer Herr und Gott. Denn alle Theile der Schöpfung berührte der Herr und Alles hat er von jedwedem Betrug befreit, wie Paulus sagt (Col. 2, 15.), damit von jetzt an Niemand mehr betrogen werden könne, sondern man überall den wahrhaften Logos Gottes finde.“ (c. 45.) Auf diese Weise, meint A., und es ist dies bekanntlich einer seiner Lieblingsgedanken, treffe der Mensch überall auf den Logos. „Und so, von allen Seiten her umfasst und umschlossen, und überall, d. h. im Himmel, im Hades, im Menschen, auf der Erde die Gottheit des Logos entfaltet sehend, wird er nun nicht mehr über Gott getäuscht, betet den Logos allein an und wird durch ihn zur reinen Erkenntniss des Vaters geführt (ib.) . . . Wohin er seinen Blick nunmehr wendet, dieser Mensch, der nur Menschliches denkt und im Sinnlichen befangen ist, eben darin sieht er sich jetzt umfangen und von allen Seiten her in der Wahrheit unterwiesen; ist es die Schöpfung, die er anstaunt, nun, sie selbst sieht er in Christus ihren Herrn anerkennen; sind es die Menschen, in denen er Götter verehren zu müssen glaubt, nun, wenn er damit die

Werke des Erlösers vergleicht, so kann ihm nur dieser allein unter den Menschen als der Sohn Gottes erscheinen, denn was jene thaten, steht in keinem Vergleich zu dem, was vom Logos Gottes gethan ward; sind es die Dämonen, denen er zugethan war, nun, wenn er sieht, wie sie vom Herrn verfolgt wurden, so muss er erkennen, dass dieser allein der Logos Gottes sei, jene aber nichts weniger als Götter; sind es die Todten, die sog. Heroen und die von den Dichtern verkündeten Götter, denen er abergläubische Verehrung erweist, nun, wenn er die Auferstehung des Herrn sieht, so kann er nicht anders als eingestehen, dieser allein ist der Logos und der Herr des Todes, jene aber Lügner. Darum ward der Herr auch geboren, ist er als Mensch erschienen, gestorben und auferstanden, darum hat er durch seine Werke alles, was jemals von Menschen gethan ward, verdunkelt und in Schatten gestellt, damit er, nach welcher Seite hin sie auch immer in Vorurtheil und Irrthum steckten, von da sie herauszöge und zur Erkenntniss des wahren Gottes seines Vaters führte.“ (c. 15.)

Es sind, wie man bald herausfinden wird, immer wieder dieselben Hauptgedanken und Hauptgesichtspunkte, die in dieser Darstellung hervortreten und die wir noch einmal überschauen wollen. Der eine dieser Gedanken hat es mit der Grösse der Werke des fleischgewordenen Logos zu thun, die so gewaltig und übermässig sei, dass sie alles hinter sich lasse, was je von Menschen in dieser Art gethan worden sei, und schlechthin zur Anerkennung eines Höhern, des Logos im Fleischgewordenen, zwinge; ein anderer weist auf die Qualität dieser Werke hin, die so beschaffen seien, dass sie allen heidnischen Aberglauben in der Wurzel anfassen und ihn geradezu unmöglich mehr machen; ein dritter hebt die pädagogische Weisheit hervor, der diese Werke des Fleischgewordenen dienen für den Zweck, die Menschen zur Gotteserkenntniss hin zu leiten; „erst sollte sie der Logos als Mensch zu sich herüberziehen, sie sollten in ihm zunächst einen Menschen schauen, aber aus den Werken, die er that, zugleich die Ueberzeugung schöpfen, dass er doch nicht blosser Mensch sei;“ (c. 16.)

durch das Menschliche in ihm sollten sie zu dem Göttlichen in ihm hingeführt werden, und das durch die Vermittlung seiner Werke, und vom Göttlichen in ihm dann zum Vater selbst. Ein letzter Gedanke ist endlich, in Anlehnung an Eph. 3, 18, wie so erst für den gefallenen Menschen Alles geschehen sei, um ihm jeden Ausweg zu verschliessen, allenthalben Anknüpfungspunkte, um ihm eine Hand zu reichen, damit er wiedergebracht werde; wie aber auch für Gott seine Offenbarung so erst eine vollkommene und absolute sei, „nachdem einmal der Logos sich allenthalben entfaltet: oben — in der Schöpfung, unten — in seiner Menschwerdung, in der Tiefe — im Hades, in der Breite — in der Welt," und nun „Alles voll seiner Erkenntniss (Offenbarung) sei." (c. 16.)

Diese Gedanken haben auf den ersten Blick etwas Bestechendes, sind aber doch mehr phantastisch als reell; man kann sie daher nicht ohne Verwunderung lesen. Es handelte sich um Mittheilung wahrer Gotteserkenntniss an die derselben verlustig gegangene Menschheit durch den fleischgewordenen Logos, um Neubelebung des erloschenen Gottesbewusstseins durch den, in dem dies Bewusstsein den Kern seiner Person bildete, d. h. durch den, in dem der Logos Gottes war. Und nun, was gibt uns statt dessen A.? Statt in den Kreis dieser Offenbarung, Mittheilung und Erweckung religiösen Geistes und Lebens einzugehen, genügt es ihm, nachgewiesen zu haben, wie der Logos überall seine Gottheit entfaltet habe, und nun von überall her der Mensch dem Logos gleichsam begegne und durch ihn zum Vater geführt werde. Aber eben das Wie? weist A. nirgends nach, es genügt ihm an dem Theologumenon, dass der Logos allenthalben offenbar sei, nirgends mehr verkannt werden könne; dies gilt ihm alles; hiemit soll die Menschheit religiös erleuchtet sein und in der wahren Gotteserkenntniss stehen.

und Sterben. Wir wenden uns nun zu dem, was unserm A. als das andere Hauptmoment in dem Heilswerk des fleischgewordenen Logos erschien. Es ist dies die Aufhebung des Todes und des Todesgesetzes, das Gott über den Menschen, falls er das Gebot überträte, verhängt hatte, die Erhebung aus

dem Stand des Todes in den des Lebens, aus dem der Korruption und Vergänglichkeit in den der Unvergänglichkeit, die Mittheilung der Auferstehung und des Lebens — ganz entsprechend der Art, wie von A. als die andere Folge des Falls die Depravation der physischen Natur des Menschen, ihre Korruption bis zur Auflösung im Tod bezeichnet worden war. Dass er, wenn er von der Lebensmittheilung, von der Auferstehungsmacht spricht, dies im allgemeineren Sinne genommen, auch das ethisch-religiöse Moment mitbefasst hätte, davon findet sich überall keine Spur; immer nur ist es das Leben des Leibes, das er meint. Diese Todesaufhebung, diese Lebensmittheilung sieht er aber durch den Tod des Herrn zuwege gebracht, an den sich unmittelbar als wesentliche Ergänzung die Auferstehung des Herrn anschliesst.

Wenn A. von der Aufhebung des Todes der Menschen als der Folge des Todes des fleischgewordenen Logos spricht, so versteht er darunter zunächst die Aufhebung des göttlichen Todesgesetzes, unter dem der gefallene Mensch stand gemäss der Androhung: „an dem Tage, da ihr von der verbotenen Frucht essen werdet, sollt ihr des Todes sterben.“ „Es mussten darum alle Menschen sterben und alle waren einen Tod schuldig; denn das Gesetz Gottes musste erfüllt werden. Sollte nun das, was Alle schuldig waren, sollte diese Schuld bezahlt werden, so war ein Tod nothwendig, ein Tod für Alle und zum Besten Aller. Und darum vornehmlich nahm sich der Logos einen Leib, der sterbensfähig war, um ihn wie seinen eigenen für Alle darzubringen, seinen Leib so für Alle als ein Opfer hingebend, damit er Alle von der alten Uebertretung und ihrer Folge frei und ledig machte“ (c. 20).

In dem Tode des Herrn sieht aber A. nicht blos das Todesgesetz aufgehoben, sondern weiterhin auch noch, und dies ganz besonders, das Mittel und die Macht, dadurch der Tod selbst, wie er von Natur, nach unserer *blossen* Natur uns anklebt, und nicht blos das Todesgesetz an unserem Leibe wieder aufgehoben und dieser inkorruptibel, d. h. auferstehungsmächtig gemacht werde. „Wenn der Logos

einen Leib annahm aus dem unsrigen und dem unsern ähnlich, so hat er dies nicht blos gethan, um sich an demselben ein Organ zu bilden, darin er Wohnung nehmen und sich den Menschen kund thun könnte; sondern auch darum, weil alle Menschen der Vergänglichkeit des Todes unterworfen waren" (c. 8). Nun habe er die Menschen auch von dieser Todesmacht frei machen wollen; er habe es aber nicht anders können als durch die Dahingabe seines eigenen Leibes. „Indem er nun in seiner Menschenliebe diesen seinen Leib dem Vater darbrachte für Alle und statt Aller, so that er dies zunächst, damit, wenn anders die Menschen in ihm stürben, das gegen sie erlassene Todesgesetz gelöst und gegen sie aufgehoben würde, als das an dem Leibe des Herrn seine Macht ausgeübt und von jetzt an keine Gewalt mehr über die andern dem Herrn ähnlichen Menschen hätte. Doch noch mehr! Er hat auch die der Vergänglichkeit zugewandten Menschen wieder zur Unvergänglichkeit zurückführen und vom Tode zum Leben bringen wollen, indem er durch die Annahme und Dahingabe seines Leibes, sowie durch die Gnade der Auferstehung den Tod von ihnen nahm, gerade so, wie vom Feuer das Stroh verzehrt wird" (ib.).

Um hier A. ganz zu verstehen, müssen wir uns vergegenwärtigen, wie er sich die eigentliche und ursprüngliche Natur des Menschen dachte. Nach ihm hat sie an und für sich betrachtet und nach ihrem eigenen Stand, wie sie nur sein konnte, sofern sie aus dem Nichtseienden geworden ist, eben so wenig die Fähigkeit, immer zu sein als diejenige, Gott zu erkennen; auf diesem Standpunkt ist der Mensch reine Kreatur wie die andern Kreaturen, wenn auch vielleicht die oberste Stelle einnehmend, doch immerhin nur vergänglicher Art und Dauer und von einer Erkenntnisskraft, die das Irdische und Sinnliche nicht übersteigt (s. o.). Nun ist er aber von Gott nicht als dieses blosse Naturwesen erschaffen worden; es ist und bleibt dies letztere allerdings das Substrat des Menschen; aber auf demselben ist ein geistiger Bau aufgerichtet worden. In seiner Menschenfreundlichkeit hat Gott diesem Naturwesen, als es erschaffen

ward, zugleich von seinem eigenen Logos, d. h. von seinem eigenen logischen Wesen mitgetheilt und eingeschaffen, so dass nun der Mensch nicht mehr nur blosses Naturwesen, sondern auch ein logisches Wesen, ein Abbild des Logos Gottes ist, nach seinem besondern Theile den Logos in sich trägt und eben hiedurch befähigt ist zur höchsten Erkenntniss, zur Erkenntniss des Uebersinnlichen, des Idealen, Gottes, und zu einem immer dauernden Leben in Gott. Hier ist nun aber der Punkt, wo, wie wir sahen, A. anfängt zweideutig zu werden; denn das eine Mal stellt er das dem Menschen eingeschaffene logische Wesen so dar, dass es nur als zur Natur des Menschen gehörig und sie konstituirend, als ihre andere Seite gefasst werden muss, die zwar durch Schuld des Menschen sich verdunkeln, aber nie ganz von ihm sich trennen oder weggenommen werden kann, ohne dass der Mensch aufhörte, Mensch zu sein; kurz, sie erscheint als ein wesentliches Element des Menschen. Andere Male dagegen bezeichnet er dies logische Wesen im Menschen als eine besondere Gnade des Logos, die zur eigentlichen Natur des Menschen wie von aussen und oben her hinzu gelegt, gleichsam über sie aufgelegt wurde, und die darum eben so gut auch wieder weggenommen werden konnte, wenn der Mensch es verdiente, ohne dass er darum aufhörte, Mensch zu sein. In diesem letzteren Sinne ist nun A. zu verstehen, wo er von der Macht der Vergänglichkeit und des Todes spricht, der seit dem Falle der Mensch oder vielmehr die physische Natur des Menschen anheimgefallen sei. Er denkt sich jetzt den Menschen und zwar ganz besonders nach seiner physischen Seite auf den Stand reduzirt, auf dem der Mensch an und für sich stünde, wäre ihm nicht auch ein logisches und göttliches Element eingeschaffen worden. Dieses einmal verloren durch eigene Schuld oder vielmehr von ihm genommen als Strafe für die freiwillige Abkehr vom Uebersinnlichen und Göttlichen zum Sinnlichen und Irdischen, bleibt nur jenes noch als der Rest. Wir werden nun auch verstehen, wie A. sagen konnte, der Herr habe durch seinen Tod den Tod zunächst als von Gott verhängte Strafe für den Ungehorsam aufgehoben, dann

aber auch als Todesmacht; denn mit dem einen, mit jenem, war das andere, war dieses noch nicht auch aufgehoben; es konnte der Mensch der Strafe des Todes entnommen sein, ohne darum auch der Macht des Todes: der Tod als besondere Strafe lag zwar nicht mehr auf ihm, aber als Naturmacht, sofern der Mensch auf den ihm an und für sich zukommenden Stand der Vergänglichkeit und Kreatürlichkeit zurückgebracht war. Nun hat aber der Herr den Tod auch als diese Naturmacht über den Menschen gebrochen; er hat durch seinen Tod dem Menschen nicht blos wieder die Möglichkeit und Fähigkeit eines unvergänglichen Seins wieder gebracht, wie derselbe sie im Urstande besessen haben sollte, er hat nach A. nicht blos potentiell mehr, sondern wahrhaft und real und unverlierbar den Menschen in den Stand der Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit erhoben, ihm das ewige Leben gegeben, aber, wir müssen dies immer wiederholen, dem Menschen schlechthin nach seiner physischen Natur, dem Leibe, dem Fleische.

Hier drängt sich freilich Frage an Frage: zunächst wie hat sich A. diesen Vorgang vorgestellt, wie ihn sich denkend vermittelt? Und dann, wie hat er überhaupt Angesichts der Thatsache von dem Sterben aller Menschen, auch der Christen, den Tod für aufgehoben erklären können?

Hören wir vorab, wie er die erste Frage sich beantwortete. „Da der Logos wohl wusste, dass die Vergänglichkeit und Korruption der Menschen sich nicht anders heben lasse als durch sein Sterben, dass es aber anderseits eine Unmöglichkeit sei, dass der unsterbliche Logos und Sohn Gottes sterbe, darum nahm er sich einen sterbensfähigen Leib, damit dieser, des über Alles gewaltigen Logos theilhaft geworden, statt Aller dem Tode genug thäte und dem Tode gewachsen wäre und um des in ihm wohnenden Logos willen unvergänglich bestünde und von nun an die Vergänglichkeit von Allen abstünde und aufhörte in Folge der Gnade der Auferstehung; und darum nun hat er, wie ein von aller Befleckung reines und heiliges Opfer, nicht blos einen Leib angenommen, sondern ihn auch in den Tod gegeben, und so von allen ihm gleichen sofort den Tod

genommen eben durch dieses Opfer für Andere. Es konnte nicht anders sein; denn indem der über Alles erhabene Logos seinen Leib, der ihm Organ war, und in dem er wie in einem Tempel wohnte, für Alle dahin gab, hat er so in seinem Tode die Schuld (für Alle) erfüllt und gelöst; und sofern der unvergängliche Sohn Gottes durch den ähnlichen Leib mit allen Menschen Gemeinschaft hat und eins ist, war es ganz angemessen und natürlich, dass er Alle mit Unvergänglichkeit bekleidete in der Verheissung der Auferstehung. Denn die Vergänglichkeit selbst im Tode hat gegen die Menschen nicht mehr Raum und Macht um des in ihnen kraft desselben Leibes wohnenden Logos willen" (c. 9). An diese Auslassung wollen wir zur Ergänzung noch eine andere anreihen. Angenommen, meint A., der hier Leben und Tod wie zwei substanzielle Mächte fasst, die er einander gegenüber treten lässt, wie er es sonst thut mit dem Logos als dem Träger und Herrn des Lebens und dem Teufel als dem Träger und Machthaber des Todes, „auch wenn der Logos nicht in einem Leibe erschienen, sondern ausserhalb eines solchen verblieben wäre, auch dann wäre der Tod ganz naturgemäss von ihm besiegt worden, sofern der Tod gegen das Leben nichts vermag, dagegen wäre allerdings die im Leibe entstandene Korruption geblieben; darum hat der Erlöser mit Recht einen Leib angezogen, damit der Leib, einmal mit dem Leben verbunden, von da an nicht mehr als ein Sterblicher im Tode verharrte, sondern als einer, der die Unsterblichkeit angezogen, sofort auferstehend unsterblich fortdauerte. Denn einmal mit der Korruption bekleidet, wäre er nicht auferstanden, wenn er nicht zuvor das Leben angezogen hätte; auch kann ja der Tod nicht anders erscheinen als in einem Leibe. Und darum hat, um es nochmals zu sagen, der Erlöser einen Leib angenommen, um den Tod, den er eben nur im Leibe fand, zu vertilgen. Wie hätte auch der Herr sich als Leben offenbaren können, wenn er nicht das Sterbliche lebendig gemacht hätte?" (c. 44.)

Anders nicht als auf diesem Wege, findet A., habe der Mensch, d. h. des Menschen Leib wahrhaft und wirklich

unsterblich gemacht werden können. Durch einen blossen Befehl nicht. „Wäre blos durch ein befehlendes Wort der Tod vom Leibe abgewehrt worden, so würde dieser Leib nichtsdestoweniger an und für sich sterblich und vergänglich geblieben sein nach der Art und Weise der Leiber; damit aber dieses nicht geschehe, hat er den körperlosen Logos Gottes angezogen, und so fürchtet er von nun an nicht mehr den Tod noch die Vergänglichkeit, da er als Kleid das Leben hat und in ihm die Vergänglichkeit getilgt ist“ (ib.).

Diese seine Ansicht sucht A. durch einige Beispiele anschaulicher zu machen. Schon oben hörten wir ihn mit einer Stoppel unsern sterblichen Leib vergleichen, der von dem Träger der Unverweslichkeit, dem Leibe des Logos gerade so seines vergänglichen Elementes. entkleidet würde, wie die Stoppel vom Feuer verzehrt werde. „Und wie wenn nun Jemand vom Feuer die Stoppel entfernt, die ihrer Natur nach vom Feuer verzehrbar ist, die Stoppel zwar nicht verbrennt, darum aber gleichwohl Stoppel bleibt, und die sie bedrohende Macht des Feuers stets zu fürchten hat, das sie naturgemäss verzehrt, wenn sie in seinen Bereich kommt; wie dagegen, wenn Jemand die Stoppel mit viel Amiant umhüllt, von dem man sagt, dass er dem Feuer Stand halte, die Stoppel dann das Feuer nicht mehr zu fürchten hat, da sie sicher ist in ihrem unbrennbaren Kleide; so ist es auch mit dem Leibe und dem Tode“ (ib.). Auch aus der sozial-politischen Sphäre entnimmt A. eine Analogie, um dadurch anschaulicher zu machen, wie der Tod des Herrn, d. h. der mit dem Logos verbundene und dessen theilhaft gewordene, nun aber freiwillig in den Tod gegebene Menschenleib des Herrn die Kausalität des Lebens, d. h. des nicht mehr bleibend vergehen Könnens für alle die anderen Menschenleiber habe werden können. „Wie wenn ein mächtiger Kaiser in eine grosse Stadt einzöge und in einem der Häuser daselbst sein Absteigequartier nähme, sich dann die ganze Stadt hochgeehrt fühlte, und kein Feind, kein Räuber dann zumal sie anzugreifen oder zu schädigen wagte, da sie um des Aufenthalts des grossen

Kaisers willen in einem ihrer Häuser auf's Sorgsamste bewacht und behütet würde, so ist es auch mit dem König des Universums der Fall; denn als er zu uns in diese irdische Sphäre kam und in einem dem unsrigen ähnlichen Leibe Wohnung nahm, da hatten bald alle Nachstellungen von Seiten der Feinde gegen die Menschen, sowie die Korruptionsmacht des Todes, die einst so viel gegen die Menschen vermochte, ein Ende“ (c. 9).

Wir wollen nun versuchen, diese Aussprüche und Gedanken zu analisiren.

A. geht, wie wir sehen, von der Ansicht aus, dass, um einerseits den Spruch Gottes über die Menschen, dass sie für ihren Ungehorsam von nun an dem Tode verfallen sein sollen, und um anderseits die der menschlichen Natur oder vielmehr dem Körper als solchem an und für sich zukommende Sterbensfähigkeit, ja Sterbensnothwendigkeit aufzuheben, kein anderer Rettungs- und Heilsweg möglich gewesen sei, als dass der Logos Gottes einen Menschenleib annahm und in den Tod dahin gab; auf diesem Weg sei dann aber in der That auch alles zum Heil Nothwendige zuwege gebracht worden. Es bleibt ihm nun die Aufgabe, dieses auch nachzuweisen; und er thut dies zunächst so, dass er zeigt, wie der Menschenleib, den der Logos angenommen, als solcher dem Tod unterworfen, überhaupt aber korruptions- und todesfähig gewesen sei, wie er also nach dieser Seite hin habe sterben können und müssen; wie dann aber derselbe wieder als Logosleib, als in innigster Verbindung mit dem Logos und als dessen irdischer Träger, rein von aller Befleckung, todes- und korruptionsmächtig, dem Tode gewachsen gewesen sei, was sich gleich in der Auferstehung gezeigt. Es habe somit der Logosleib alle die Qualitäten in sich vereinigt, die erforderlich waren, um den Tod aufzuheben. Allerdings zunächst an ihm selbst; eben dadurch aber dann weiterhin an den andern Menschen(leibern) allen. Denn als Menschenleib habe er eine Beziehung und Bedeutung für alle andern gehabt, Repräsentant aller übrigen Menschenleiber sein, für alle sterben können, wie auch alle in ihm. Insofern aber dieser Men-

schenleib auch Logosleib gewesen, habe er auch in dieser Eigenschaft Beziehung und Bedeutung für alle die andern Menschenleiber gehabt, d. h. er habe nicht blos sterben können wie sie und für sie und statt ihrer, er habe auch für alle den Tod aufheben können, den er an ihm selbst aufgehoben, er sei als Logosleib potenziell dem Tode auch für die andern alle gewachsen gewesen. Diese Potentialität sei dann Wirklichkeit, Actualität geworden durch den Tod dieses Logosleibes; denn wenn er in seiner Eigenschaft als menschlicher Leib gestorben sei, wenn ihn sein Inhaber in den Tod dahin gegeben habe, so sei er doch anderseits als Leib des Logos kein unreiner, sündhafter, kein der Todesschuld verfallener gewesen. Wenn er nun gleichwohl gestorben, so könne dies nur angesehen werden als ein Tod für Andere, da er selbst für sich der Nothwendigkeit des Todes nicht unterlag; der Tod für Andere könne aber nur den Sinn und Werth eines zu ihren Gunsten dem Vater dargebrachten Opfers haben, eines Opfers, das, weil ein fehlloses, eben darum auch seine Wirkung nicht habe verfehlen können. Und indem er nun so als reines Opfer für Alle die Schuld abgetragen und somit gelöst, sei der Mensch, d. h. der Leib des Menschen, in ihm von der Strafschuld des Todes befreit worden. In diesem Zusammenhang hörten wir A. von der Dahingabe des Leibes als von einem reinen für die Andern dem Vater dargebrachten Opfer sprechen, sie als eine der Schuld ganz entsprechende und sie erfüllende und deckende Gegenleistung für Alle auffassen; — eine Betrachtungsweise, die bei ihm aber noch wenig durchgebildet erscheint, erst nur keimartig hervortritt, eine Richtung nur erst andeutet, die später dann vollere Ausführung finden sollte. Und noch viel mehr ist dies der Fall, wo er den Tod des Erlösers auch unter dem Gesichtspunkte eines Sieges über den Teufel fasst, wie in den Worten: „indem der Logos für Alle gelitten in seinem angenommenen Leibe, hat er dadurch auch den, der die Macht des Todes hatte, den Teufel nämlich, zu nichte gemacht“ (c. 20).

Indessen liegt auch nicht hierin das Eigentliche und Eigenthümliche der athanasianischen Auffassung. Sie liegt

vielmehr in seiner Ansicht, dass nun die Leiber aller Menschen mit und in dem dahingegebenen und auferstandenen Logosleib todesmächtig geworden seien, und dass in ihm die Korruption und der Tod Aller aufgehoben und vom Leben verschlungen sei. Den Nachweis aber, wie dies zu denken und möglich sei, versucht er durch die Hinweisung auf die Gleichartigkeit des Leibes des Logos mit denen aller andern Menschen, vermöge deren der mit dem Leib verbundene Logos nun selbst mit den andern Menschen verbunden, eins sei, in den andern Menschen wohne kraft des einen und selben Leibes. Für A., wie man sieht, ist es ein Leichtes, aus der gleichen Natur des Leibes des Logos mit dem menschlichen Leibe überhaupt die solidarische Einheit beider zu folgern, so dass nun, was an dem Leibe Christi geschehen, auch an allen andern Menschenleibern geschehe, ihnen allen somit zu gute komme. Noch mehr: aus der Identität und Einheit der Natur der beiderseitigen Leiber folgert er sogar, dass auch der Logos, der in dem einen Leibe war, den er angenommen, vermöge eben dieser Identität des Leibes des Logos mit den andern Menschenleibern nun selbst auch in den andern Menschen wirksam sei. Was ist nun aber das für ein Materialismus! An die Stelle der Geistesgemeinschaft zwischen dem Erlöser und den Seinen ist hier das Heil gegründet auf die Gleichartigkeit oder vielmehr auf die Dieselbigkeit und Einheit der beiderseitigen Leiber; und so ist auch dem erhabenen Sterben des Erlösers und der sich hier aussprechenden sittlich-religiösen Dignität wieder der Begriff des Leibes substituirt, der, hingegeben als Leib des Logos, den andern Menschenleibern Ursache des Lebens wird. Welche Widersprüche schliesst aber auch diese materialistische Doktrin in sich! Derselbe Leib Christi soll eben so sehr todesfähig als todesmächtig sein, jenes als Menschenleib, dieses als Logosleib! Und darauf beruht in erster Linie die Doktrin von der Aufhebung des Todes, der Erhebung des Menschenleibes in die Sphäre der Unvergänglichkeit. A. kann sich keinen andern Weg denken, auf dem dieses Ziel hätte erreicht werden können, als eben nur diesen widerspruchs-

vollen. Dass dann aber, was so an und für sich an dem Logosleibe geschah und geschehen musste, auch allen andern Menschenleibern zu gute kommen sollte, das glaubte er durch seine Theorie von dem einen und selben Menschenleib hinreichend begründet; ausgehend von der Idee des Realismus der Gattungsbegriffe, sah er die Todesmächtigkeit und das Leben, durch den einen und an dem einen Menschenleib verwirklicht, mit diesem zugleich auch an allen andern Menschenleibern. Wofür diese Theorie aber die Begründung geben soll, das ist wesentlich der Gedanke einer mystischen Gemeinschaft Christi und seiner Gemeinde, die ihm eine gegenseitige Aneignung und Mittheilung von Tod und Leben in sich schloss. Immer ist es die Idee einer gegenseitigen Uebertragung: der Herr nimmt auf sich unsere Korruption vermöge des dem unsrigen gleichen, also des gemeinsamen Leibes, und tilgt sie in ihm durch die Macht seines Logosleibes, d. h. desselben Leibes, aber nach der Seite, dass der Logos in ihm war; umgekehrt nehmen die Menschen, natürlich die Gläubigen nur, kraft eben dieser Gemeinschaft die in und an seinem Leib und durch ihn aufgehobene Vergänglichkeit und hergestellte Unvergänglichkeit von ihm. Das alles geht aber ohne alle geistige und sittliche Vermittlung auf einem ganz natürlichen, physischen oder, wenn man lieber will, metaphysischen Wege vor sich. In diesem Zusammenhang bedarf es nicht einmal des Todes und der Auferstehung Christi, oder höchstens nur in dem Sinn, dass der Herr dadurch und darin „seinen eigenen unvergänglichen Leib als Erstling der Auferstehung Aller darstellte“ (c. 20), d. h. dass durch den Tod und die ihm unmittelbar folgende Leibesauferstehung auch noch äusserlich und sichtbar dargestellt und verbürgt wurde, was bereits realisirt war, aber noch nicht offenbar. Denn in der Einheit einerseits des Menschen- und des Logosleibes, des zugleich vergänglichen und unvergänglichen Leibes des Erlösers, und anderseits aller andern Menschenleiber mit diesem, war schon alles gegeben, was A. für seine Ansicht bedurfte. Wie sehr derselben aber die Idee der mystischen Union zu Grunde lag, ersieht man daraus,

dass er sich am liebsten auf solche Schriftstellen berief, in denen sie ihm enthalten zu sein schien; so auf 2 Kor. 5, 14; 1 Kor. 15, 21.

Allerdings aber bedarf A. des Todes Christi da, wo er den hingegebenen Leib als ein für uns Gott dargebrachtes reines Opfer betrachtet, um dadurch die alte Schuld zu tilgen, und den Tod als besondere göttliche Strafverhängung aufzuheben. Nur dass er hier blosse Andeutungen, keine Ausführungen gegeben hat, die es uns deutlicher machten, wie er sich dies näher denkt.

Dagegen glaubt A. offenbar hinsichtlich der spezifischen Art und Weise, in der er den Tod besiegt und die Vergänglichkeit des Menschenleibes aufgehoben werden lässt, nichts unterlassen zu haben zur Begründung und Rechtfertigung seiner Theorie; und doch ist gerade hier alles dunkel und widerspruchsvoll. Indessen dem Dogmatiker, der an Vernunft und Naturgesetze sich nicht gebunden erachtet, wird es nicht schwer, auch das Härteste sich zusammen zu denken und noch dazu diesen Gebilden seiner Kurzsichtigkeit die wahre göttliche Ehre und Autorität zu vindiziren. Dass aber, sobald man vom gemachten dogmatischen Boden aus auf den der Wirklichkeit, wie sie nun einmal da ist, herüber tritt, die Sache sich nicht so leicht löst, hat auch A. erfahren müssen. Dogmatisch ist der Tod aufgehoben, verzehrt wie die Stoppel vom Feuer, der Menschenleib in den Stand der Unvergänglichkeit erhoben kraft der mystischen Gemeinschaft mit dem Logosleib; in der realen Wirklichkeit aber herrscht der Tod noch immer, und es sterben und verwesen die Leiber nach wie vor. Was sagt A. dazu? Wie reimt er dies mit seiner Theorie? Er sagt: Wohl sterben wir noch immer; aber einmal „erleiden wir Gläubige in Christo, nachdem der Erlöser für uns gestorben ist, nun nicht mehr wie ehedem den Tod in Folge der Androhung des Gesetzes, denn eine solche Verurtheilung hat jetzt aufgehört, sondern wir werden jetzt nur noch nach der Sterblichkeit, die dem Körper an sich zukommt, aufgelöst; ein jeder zu der Zeit, die Gott ihm bestimmt hat“ (c. 21.). Und dann, wenn wir jetzt nicht mehr nach gött-

lichem Ausspruch, sondern nur noch nach dem Laufe der menschlichen Natur oder vielmehr nach der Natur des sterblichen Leibes sterben, so „geschieht dies nur zeitweilig, um eine desto herrlichere Auferstehung erlangen zu können;" denn, „wenn wir im Tode aufgelöst werden, so gehen wir jetzt nicht mehr zu Grunde, so wenig als der Same, der in die Erde ausgestreut wird, sondern wir werden wie die Aussaat wieder auferstehen, nachdem einmal der Tod durch die Gnade des Erlösers abgethan ist" (ib.). Was wir haben, haben wir somit doch nur erst in der Hoffnung; die Aufhebung des Todes, das Verschlungensein der Vergänglichkeit unseres Leibes von der Unvergänglichkeit des Logosleibes und die Mittheilung von der Kraft des letzteren an den ersteren, alles Punkte, die in seiner dogmatischen Erörterung A. mit einer Sicherheit aussprach, als ob nun der Tod wirklich aufgehoben wäre und kein Mensch mehr stürbe, wird der empirischen Wirklichkeit gegenüber „zur Hoffnung der Auferstehung, die der Herr uns gegeben und wodurch er uns das Lebensprinzip wieder erneuert hat" (c. 10.). Und so drückt sich A. nicht bloss einmal aus. „Wenn wir sterben, so sterben wir jetzt nicht mehr als Verurtheilte, sondern als die wir auferweckt werden, erwarten wir die allgemeine Auferstehung Aller, welche Gott zu ihrer Zeit eintreten lassen wird" (ib.).

Hiemit schliesst der zweite Theil dieser Abhandlung, ohne dass A. nach seiner Darstellung des Heilswerkes des Erlösers sich bemüssigt gefunden hätte, auch noch über die Art und Weise sich auszusprechen, in der dies Heil von dem gläubigen Subjecte anzueignen sei, auf dass es in ihm lebendig werde. Man hätte dies allerdings erwarten dürfen; dass A. dies nun nicht gethan, das ist charakteristisch für ihn. So überwiegend ist für ihn das objective Heilswerk, dass ihm angesichts der Herrlichkeit desselben für das Subject nichts übrig bleibt als ein einfaches und unbedingtes Credo. Dazu kömmt noch, dass seine Aufstellung und Auffassung des Heilswerkes sich theilweise so sehr in's Physische und Metaphysische verliert, dass eine ethische Verwirklichung zu einem ganz unnöthigen ja undenkbaren Dinge wird.

Nichtsdestoweniger schliesst A. seine Abhandlung, die, wie wir sahen, in zwei Bücher zerfällt, noch nicht mit diesem zweiten Haupttheil. Nachdem er im ersten, dem polemischen, die falsche Religion, das Heidenthum dargestellt und widerlegt, hatte er sich im zweiten, dem positiven Theile, an die Aufgabe gemacht, das Wesen der wahren Religion aufzuzeigen. Nachdem er auch dies gethan, lag ihm als ein Drittes noch ob, nachzuweisen, dass das Wesen der wahren Religion mit dem Christenthum zusammenfalle, dass jenes in diesem seine geschichtliche Verwirklichung feiere. Ohne Frage war ihm dies von Anfang an der wichtigste Punkt. Er hatte aber von Anfang an diese beiden Punkte nie so scharf auseinander gehalten, als er hätte sollen. Von der Voraussetzung wie von einem Axiom ausgehend, dass das Christenthum die wahre Religion sei, hatte er bei der Begriffsbestimmung der letzteren stets auf das erstere hinübergeblickt, wie sich ihm dann freilich auch umgekehrt sein Christenthum durch seine Idee der wahren Religion (um nur an die Logosidee zu erinnern) näher bestimmt hatte. Doch war dies Alles nur erst noch Voraussetzung gewesen; er hatte es noch nicht bewiesen; dieser Beweis war aber unerlässlich. Man konnte ja die wahre Religion und ihre Idee anerkennen, darum aber noch nicht das Christenthum; man konnte sagen, beide seien nichts weniger als identisch, vielmehr sei der Christus des neuen Testamentes wie das Christenthum der bisherigen Geschichte ganz unwürdige Erscheinungen, die den Anspruch auf eine höhere Dignität in keiner Weise rechtfertigten. So ward auch wirklich von Juden und Heiden über Christus und das Christenthum geurtheilt. Woran sie besonders Anstoss nahmen, war ihnen „das Unwürdige einer Menschwerdung des Gottes Logos und seines Kreuzestodes“ (e. 33). Es war dies die alte Geschichte, und Heiden und Juden trafen hier zusammen. Mit Recht musste somit A. annehmen, er habe seiner Aufgabe noch kein volles Genüge gethan, sie noch nicht abgeschlossen, wenn er nicht auch noch in einem dritten, einem apologetischen Theile, der die zweite Hälfte des zweiten Buches bildet, diese Einwürfe von Hei-

c. Apologie des Christenglaubens
a) gegen

den und Juden widerlegte und den Nachweis lieferte, wie alles, was von Christo in den Evangelien geschrieben sei, sowie das Leben der christlichen Kirche durchaus würdig sei und ganz angemessen und entsprechend dem, was der Glaube wie der Begriff der vollkommenen Religion und ihres Stifters, als des Messias und des inkarnirten Logos Gottes fordere, so dass mit Recht in dem einen das andere angeschaut würde wie Erscheinung und Wesen. Es hatte dies für A. um so weniger Schwierigkeit, als er ja überhaupt schon die Idee der vollendeten Religion oder das ideale Ziel der Menschheit nicht rein an und für sich, sondern aus seinen christlichen Anschauungen heraus und durch diese bestimmt, sich gebildet hatte, so dass ihm unwillkürlich die eine in die andere überging.

In seiner Apologie hat es A. nach der alten herkömmlichen Weise mit den Juden wie mit den Heiden zu thun; er widerlegt der Reihe nach die Ausstellungen und Angriffe, die von der einen wie von der andern Seite kamen.

die Juden,

Indem er sich zunächst gegen die Juden wandte, glaubte er, deren Angriffe auf die Person und das Leben Jesu, und ihre Behauptung, dass, was darüber die h. Schriften der Christen enthalten, eines Messias durchaus unwürdig sei, nicht besser und wirksamer widerlegen und den Christenglauben nicht kräftiger rechtfertigen zu können, als durch den Nachweis, dass alle die Züge an der Person und dem Leben Jesu, die man jüdischerseits so unwürdig finde, gerade im alten Testament, dieser unbestrittenen Autorität der Juden in h. Dingen, vorherverkündet seien, und dass, was diesfalls im a. Test. stehe, sich nirgends anders in dem Grade als erfüllt nachweisen lasse, wie in dem Leben und der Person Jesu. „Nichts ist leichter, sagt er einmal, als die Juden zu widerlegen; es sind ihre eigenen heiligen Schriften, die sie täglich lesen, aus denen man sie widerlegen kann“ (c. 33.). Allerdings schien dies der einfachste Weg; es war auch der längst schon in der christlichen Kirche herkömmliche. Dass freilich die Auslegung der betreffenden alttest. Stellen, die nicht einmal auf den Grundtext, sondern überall nur auf die Septuaginta sich stützte,

keine dem eigentlichen und ursprünglichen Sinn derselben entsprechende, keine unbefangene und getreue, linguistisch und historisch begründete, vielmehr eine ganz willkürliche sei, theils auf Unkenntniss und Missverständnissen beruhend, theils in dogmatischem Interesse gefärbt, ebenso sehr den späteren Ereignissen zu lieb, denen sie gerecht werden sollte, hintenach gemacht und hineingelegt, als auch die Auffassung und Darstellung der spätern Ereignisse bestimmend — von alledem hatte unser A. um so weniger eine Ahnung, als diese Auslegung eine in der christlichen Kirche bereits längst recipirte und stereotyp gewordene war, er selbst aber sie einfach aufnahm, ohne selbstständig hierin zu forschen. So setzte er denn nicht den geringsten Zweifel in die Richtigkeit seiner Auslegung der betreffenden A.T.lichen Stellen und er war naiv genug, für sie ganz dieselbe Autorität und Beweiskraft zu beanspruchen, wie für die Stellen selbst, ohne auch nur irgendwie zwischen beiden zu unterscheiden; und wenn die Juden, denen das A. T. doch Glaubensautorität war, seinen Beweisen aus demselben nicht glaubten, so sah er darin nur bösen Willen und Verstocktheit. Kurz, er glaubte durch solchen apologetischen Nachweis Alles geleistet zu haben, was die Angriffe der Juden abzuweisen und auch in ihren Augen den Christenglauben zu rechtfertigen vermögend wäre. So verweist er denn für die Lehre von der Menschwerdung des Logos auf 4. Mos. 24, 5—7 und 17; Jes. 8, 4. Dass „der Herr aller Dinge“ als Mensch erscheinen werde, sei in den genannten Stellen durch Moses wie durch Jesajas verkündet worden, dass aber der als Mensch Erscheinende der Herr aller Dinge und der Gott Logos sei, das lese man schon in Stellen wie Jes. 19, 1; 53, 8 f. Was das Wunder der Geburt aus der Jungfrau betreffe, so finde man es bereits deutlich und klar in Jes. 7, 14 (vergl. Origenes S. 89); das Heilsleben des Fleischgewordenen, wie er Blinde sehend, Taube hörend machte u. s. w. in Jes. 35, 3 ff.; den Tod des Herrn endlich, und zwar die Ursache desselben, „als die nicht in ihm, sondern in den Andern, um derenwillen er starb, zu suchen,“ in Jes. 53, 3 ff.; dann die Art und Weise, die Form seines Todes, das Kreuz

in 5. Mos. 28, 65 f.; Jerem. 11, 19; Psl. 22, 17 ff. Aber auch, dass mit und seit der Ankunft des Erlösers die Erkenntniss Gottes immer allgemeiner werden werde, sei vorausverkündet in Weissagungen wie Jes. 11, 10.

Dies ist die eine Seite des Beweisverfahrens von A. Diesem Nachweis, dass Person und Schicksale des Erlösers vorausverkündet und in den h. Schriften der Juden, im A. T. zu lesen seien, geht nun aber, wie schon gesagt, der andere zur Seite, dass alle diese Vorausverkündigungen in keinem andern erfüllt sich finden, als in J. Christus. Oder, „von welchem Heiligen oder Propheten oder Patriarchen weiss man, dass er von einer blossen Jungfrau geboren wurde? oder von welchem Weibe, dass es ohne Zuthun eines Mannes zur Erzeugung eines Menschen ausreichend gewesen wäre?“ (c. 35.) Oder „wo lässt sich Einer nachweisen, auf den die Weissagung Jes. 8, 4 ihre Anwendung fände, er habe, noch ehe er den Vater- oder Mutternamen zu stammeln vermocht, schon als König regiert und den Feind seiner Rüstung beraubt? Wann war je ein König in Juda oder Israel, auf den alle Völker ihre Hoffnung setzten und in dem sie Frieden hatten?“ (c. 36.) Oder „jene Zeichen, von denen die Prophetie sagt, dass sie die Ankunft Gottes auf der Erde begleiten und kundthun, das Wiedersehen der Blinden, und dass dann zumal die Tauben hören und die Lahmen gehen und die Todten auferstehen werden, wann wäre so etwas je in Israel geschehen? Sie sollen es uns sagen, wenn sie davon wissen!“ (c. 38.) Einzelnes wohl dieser Art werde berichtet; man lese, dass der aussätzige Naemann geheilt, dass der gestorbene Sohn einer Wittwe wieder zum Leben gebracht worden sei; dagegen nicht, dass der Blinde wieder sehend, der Lahme wieder gehend gemacht worden, und doch wäre dies nicht mit Stillschweigen übergangen worden, wenn es vorgekommen wäre. „Wann aber ist das alles geschehen, als damals, da der Logos Gottes im Leib erschien? Und wann erschien er, als damals, da die Blinden wieder zum Sehen, die Lahmen wieder zum Gehen, die Stummen zum Reden, die Tauben wieder zum Hören kamen! Wie denn die Juden selbst, als sie das

alles durch Jesus Christus gethan sahen, bekennen mussten, das sei etwas bis jetzt Unerhörtes, und es könnte dies Keiner thun, wenn er nicht Gott wäre“. Joh. 9, 32 (ib.). Endlich „wann je und wo wäre einer der Patriarchen oder Propheten oder überhaupt einer von denen, deren die Schrift gedenkt, an Händen und Füssen durchbohrt, an's Holz geheftet worden und so für Aller Heil am Kreuze gestorben? Von wem liesse sich nachweisen, er sei verwundet worden, auf dass Alle genesen?“ (c. 36 u. 37.) Und wenn der Eine oder der Andere auch etwas dergleichen erlitten haben sollte, dann eben einfach als Mensch; „von dem es aber in der Schrift heisst, er leide für Alle, der wird nicht einfach nur als Mensch bezeichnet, sondern als das Leben Aller, als Einer, dessen Abstammung man nicht herzählen könne. Wo findet sich nun dieser? Ich kenne keinen andern als unsern gemeinsamen Erlöser Jesus Christus. Er allein ist es, in dem alles das erfüllt ward, was die alten Schriften voraus verkündeten“ (c. 37).

Die Ausreden der Juden, es seien die messianischen Weissagungen noch nicht erfüllt, sondern warten erst der Erfüllung (c. 39), seien endlich durch das A. Testament selbst abgeschnitten, das eben auf die gegenwärtige Zeit mit deutlichen und klaren Worten hinweise. Hiefür beruft sich A. auf 1 Mos. 49, 10, wo stehe, dass das König- und Prophetenthum in Israel nicht aufhören werde bis zu dem Erscheinen des Messias, dass aber keines mehr sein werde, wenn der Messias komme, „und das ganz mit Recht; denn nachdem der Geweissagte erschienen, wozu bedurfte es noch der Weissager und Zeichen? und wozu des Schattens, wenn die Wahrheit da ist?“ (c. 40). Eben das sei somit eines der Zeichen, dass die Zeit des Messias gekommen, dass in Israel das Propheten- und Königthum ein Ende genommen habe. „Wäre nun jetzt noch bei den Juden ein König oder Prophet oder eine Vision, so könnten sie mit Recht läugnen, dass der Messias (Christus) gekommen. Wenn aber weder Königthum noch Vision ist, ja auch alle Prophetie versiegelt und Stadt und Tempel genommen, wie mögen sie doch so gottlos sein und die Sünde begehen, dass sie das

Geschehene zwar sehen, den aber, der das gethan, Christus, läugnen? Wie mögen sie, wenn sie auch noch das andere Wort jener Stelle (1 Mos. 49, 10) erfüllt und die Heiden ihre Idolen verlassen und ihre Hoffnung auf den Gott Israels durch Christus setzen sehen, eben diesen Christus, nach dem Fleisch aus der Wurzel Jesse's stammend und jetzt herrschend, läugnen?" (c. 40). Dieses Argument mit der betreffenden mosaischen Stelle und die Deutung der letzteren ist freilich keine neue, sondern schon von Justin (s. I. S. 182) aufgebracht, und A. ist auch in diesem wie noch in so vielen andern Punkten seiner Apologie nichts weniger als original. Dass auch Dan. 9, 24 f., „wo die gegenwärtige Zeit und die göttliche Ankunft des Erlösers klar ausgesprochen sei" (c. 39), von A. zur Widerlegung der Juden citirt wird, ist selbstverständlich, wie denn auch diese Stelle längst hiefür gebraucht worden war.

Auf diese Weise meint A. den Juden nachgewiesen zu haben, dass sie überführt seien, und jede Ausrede ihres Unglaubens ihnen abgeschnitten. Er kann sie daher nur mit Menschen vergleichen, „die so verkehrten und verstockten Sinnes sind, dass sie es zwar nicht läugnen können, weil sie es sehen, dass die Erde von der Sonne beschienen werde, dass sie aber gleichwohl die beleuchtende Sonne selbst läugnen" (c. 40).

b) gegen die Heiden.

Wenn A. das Höchste von Jesus aussagen wollte, so that er, wie wir wissen, dies so, dass er ihn als den fleischgewordenen Logos Gottes erklärte. Auf diese Weise schien der Erlöser auch heidnischer Anschauung und heidnischem Verständniss am nächsten gerückt zu sein, denn die Logosidee war die damals herrschende, wenigstens in den philosophisch-theologischen Kreisen Alexandriens. Wie weit war es aber noch von der Anerkenntniss dieses Logos bis zu der Anerkenntniss, dass er in Jesus erschienen sei! Das Leben wie der Tod Jesu, sagten die heidnischen Gegner, enthalte gerade das Gegentheil von allem dem, was man von einer Logoserscheinung erwarten dürfte; es finde sich darin auch gar nichts eines Logos Würdiges. Für A. ergab sich somit als letzte Aufgabe, dies zu widerlegen und

darzuthun, dass Leben und Sterben Jesu die adäquate Erscheinung des Logos sei.

Zunächst nimmt A. das Leben des Herrn vor, die Wunder, die berichtet werden als geschehen von ihm, an ihm und über ihm, z. B. bei seiner Geburt der Stern, bei seinem Tod das Erdbeben, und er findet dies alles ganz entsprechend dem schöpferischen Thun wie der Würde des Logos. „Es konnte doch wohl nicht anders sein, als dass der vom Himmel kommende Logos auch vom Himmel her bezeugt, und dass der König der Schöpfung bei seinem Erscheinen von der ganzen Schöpfung offen anerkannt wurde“ (c. 37). Was A. weiter in dieser Beziehung zu sagen wusste, haben wir bereits oben (S. 127 ff.) vernommen.

Ein nicht geringerer oder vielmehr ein vielleicht noch grösserer Anstoss war der heidnischen Opposition das Sterben Jesu nach allen Seiten hin, sofern Jesus nicht Mensch, sondern die Erscheinung des Gott-Logos sein solle. Wie habe der Logos-Gott sterben können? Sei Jesus gestorben, so sei er nicht der Logos gewesen; war er dies aber, so war er sterbensunfähig. Gewiss, sagt A., aber eben darum nahm sich ja der Logos einen Leib, der sterben konnte, und zwar um der Menschen willen, deren Todesschuld auf andere Weise nicht zu lösen war, und denen anders das Leben nicht wiedergebracht werden konnte (s. o). Sterben musste er daher, wenn er anders der Heiland der Welt sein wollte.

Noch einen andern Grund dafür, dass der Herr habe sterben müssen, findet A. in der auf den Tod folgenden Auferstehung, d. h. in der Besiegung und Aufhebung des Todes und seiner Macht. „Nun hätte der Herr aber dies nicht Allen zeigen, nicht Alle überzeugen können von der durch ihn geschehenen Aufhebung der Korruption und von der Unvergänglichkeit der Leiber, wofern er als Zeichen und Unterpfand nicht selbst seinen Leib vom Tode unversehrt bewahrt hätte; dies aber hätte er nicht können, wenn er nicht zuvor gestorben wäre“ (c. 22). Dass er aber beides konnte: in demselben Leibe sterben und wieder auferstehen, das suchte sich A., wie wir sahen, so zurecht zu legen, dass er

das eine Mal in dem Leib, den der Logos annahm, den historischen Menschenleib, welcher der Vergänglichkeit verfallen war, das andere Mal den Leib des Logos, durch die Gemeinschaft und Macht desselben der Vergänglichkeit entnommen und an der Logosherrlichkeit partizipirend, sah.

So viel hatte A. erwiesen hinsichtlich der Nothwendigkeit des Todes Jesu, und es handelte sich nur noch um die Art des Sterbens.

Angenommen, es sei nothwendig gewesen, dass Jesus für Alle seinen Leib in den Tod gegeben, warum denn nun aber, wandten die Gegner ein, ein so gewaltsamer und ein so schmachvoller Tod wie der Kreuzestod? Darin läge doch gewiss etwas Unwürdiges. Gerade das Gegentheil, meint A.; was vom Erlöser geschehen, sei „wahrhaft göttlich und seiner Gottheit ganz würdig“ aus mehr als einem Grunde, dagegen jene Einreden seien „ächt menschliche“.

So, wenn die Gegner meinen, Jesus hätte doch wenigstens den Nachstellungen seiner Feinde entgehen sollen; es wäre dies jedenfalls seiner würdiger gewesen, als ihnen in die Hände fallen. Gewiss nicht, entgegnete A.; „so wenig es dem Erlöser geziemte, seinem Leib den Tod selbst zu geben, so wenig ziemte es ihm andererseits, den von Andern ihm bereiteten Tod zu fliehen, sondern ihm vielmehr entgegen zu gehen, um ihn zu vernichten. Es bezeugte dies also nicht die Schwäche des Logos, sondern that ihn vielmehr als den Heiland und das Leben kund, dass er den Tod stehenden Fusses erwartete, um ihn für immer zu vernichten, und dass er den von Andern ihm bereiteten um des Heiles Aller willen ganz und voll zu erleiden sich beeilte. War es doch nicht sein Tod, sondern der Tod der Menschen, dem ein Ende zu machen er gekommen war; wesshalb er auch nicht durch einen (ihm) eigenen Tod, von dem er selbst als das Leben gar nichts wusste, den Leib im Sterben ablegte, sondern den von den Menschen ihm bereiteten hinnahm, um ihn, wenn er an ihn heranträte, in seinem Leibe gänzlich aufzuheben“ (c. 22).

Immer und immer wieder kamen die Gegner auf dies Aergerniss der schmachvollen, gewaltsamen Todesart Jesu

zurück; wenn er doch wenigstens nur wie ein anderer Mensch auf dem Krankenbett gestorben wäre! „O dieser menschlichen Kurzsichtigkeit, ruft A. hier aus; der Tod, der die Menschen trifft, kommt ihnen aus der Schwäche ihrer Natur, denn darum löst sich ihr Leben mit der Zeit auf, weil sie nicht vermögen, lange zu bestehen. Das ist der Grund, warum sie in Krankheiten fallen und zuletzt aus Schwäche sterben; nun ist der Herr nicht schwach, sondern Gottes Kraft und Logos und das Leben selbst. Wenn er nun wie ein gewöhnlicher Mensch auf dem Krankenbett gestorben wäre, so hätte man annehmen müssen, auch er hätte dies erlitten gemäss der Schwäche der menschlichen Natur, und er hätte vor den Andern nichts voraus gehabt“ (c. 21). Dass dem Tode des Herrn eine Krankheit hätte vorangehen sollen und er auf dem Krankenbett sterben, wie die Gegner meinten, das findet also A. schon um desswillen unstatthaft, weil man es nur auf Rechnung der Schwäche des Fleischgewordenen hätte schreiben können. Man wende nun freilich ein: ob er denn nicht auch gehungert habe? Gewiss habe er das; aber, bemerkt A. nach seiner uns bereits bekannten doketischen Anschauung, „nur wegen der Eigenthümlichkeit des Körpers, doch nicht so, dass dieser Leib aus Hunger gestorben wäre oder hätte sterben können, und zwar um des Herrn willen nicht, dessen Leib er war“ (ib.). Unstatthaft findet A. ein Krankenbett auch schon wegen der Wunderheilungen des Herrn; „denn er, der die Krankheiten Anderer heilte, durfte nicht selbst krank werden, noch sein Leib, in dem er heilte; vielmehr machte er als das Leben, die Kraft und der Logos Gottes seinen Leib in ihm stark.“ Frage man aber, warum, wenn er wirklich die Krankheiten geheilt, er nicht auch dem Tod wie einer Krankheit gewehrt habe, so „diene zur Antwort, dass er ja eben, um sterben zu können, einen Leib annahm“; auch hätte es sich ihm schon um desswillen nicht geziemt, den Tod von sich abzuhalten, „damit nicht auch dann zumal die Auferstehung hinwegfiele“ (ib.).

Dass es Jesus besser angestanden hätte, auf dem Krankenbett als an dem Kreuze zu sterben, diese Ansicht der

heidnischen Kritiker hatte also A. nur als eine verkehrte bezeichnen können und demnach abgewiesen, sowie er es mit der andern gethan, dass es würdiger für Jesu gewesen wäre, wenn er von sich aus dem Tode entgegen gegangen wäre, als dass er ihn nur an sich habe herantreten lassen. Anderseits aber war von Jesus ein Tod zu erleiden, wenn er der Heiland der Welt sein wollte; nur dass dieser Tod keine Folge einer natürlichen Schwäche des Leibes, keine Naturnothwendigkeit und eben so wenig ein aus freien Stücken gesuchter und herbeigeführter sein durfte. So war denn der Tod nur in der Form für Jesus möglich, in der er ihm von auswärts von Seiten seiner Widersacher entgegentrat, — ein Anlass, dem dann aber der Herr nicht aus dem Wege gehen durfte, sondern den er bereitwillig auf sich nehmen musste. Hierin und nur hierin sah A., Alles wohlerwogen, die für Jesus einzig mögliche, seiner allein würdige Todesart; das aber war eben dieselbe, die Jesus starb, jene gewaltsame, am Kreuze, die den Gegnern des Christenthums ein so grosser Anstoss war. Und wohin A. seinen Blick richten mag, immer erscheint sie ihm als die dem Heilszweck allein entsprechende. So gerade auch mit Beziehung auf die folgende Auferstehung und ihre Beglaubigung; denn auch nach dieser Seite hin sei es nur ganz angemessen gewesen, dass der Herr gewaltsam, vor aller Welt „und nicht in irgend einem Winkel oder für sich zu Hause, privatim" gestorben sei. „Wäre er nachher auf einmal wieder zum Vorschein gekommen und hätte gesagt, er sei von den Todten auferstanden, so würde man ihm keinen Glauben geschenkt, es vielmehr für eitel Fabelei gehalten haben. Wie hätte der können heimlich sterben wollen, der auferstanden seine Auferstehung verkündete, der, damit er als das Leben erkannt und geglaubt würde, das Sterbliche an ihm vor aller Welt (?) als unvergänglich erwies!" (c. 33.)

Wie der gewaltsame, so war insbesondere auch der schmachvolle Tod des Herrn am Kreuz den heidnischen Gegnern ein Aergerniss, ein mit dem Glauben an ihn als die Erscheinung des Logos ganz und gar Unvereinbares, Unmögliches. Aber auch hier sucht A. zu zeigen, dass, was

der Welt eine Thorheit scheine, gerade göttliche Weisheit sei. „Wenn die Gegner sagen, es hätte Jesus, angenommen, dass sein Tod vor Zeugen und vor den Augen Aller erfolgen sollte, damit auch die Verkündigung der Auferstehung geglaubt werde, dann doch eine ehrenvolle Todesart für sich wählen sollen, um wenigstens der Schmach des Kreuzes zu entgehen, so bedenken sie nicht, dass, hätte der Herr das gethan, er den Verdacht gegen sich erregt haben würde, wie wenn er nicht über jeden, sondern nur über den von ihm gewählten Tod Meister gewesen wäre; dabei hätte man immer noch einen Vorwand gehabt, der Auferstehung den Glauben zu versagen. Darum wollte er nicht aus sich, sondern in Folge der Nachstellungen der Feinde den leiblichen Tod erleiden, um zu zeigen, wie er auch den aufzuheben vermöge, den seine Feinde ihm anthäten" (c. 24). Es gemahne dies an einen noblen Kämpfer, der eben so klug als mannhaft sei. „Weit entfernt, selbst für sich den Gegner auszuwählen, um ja nicht den Verdacht zu erregen, als fürchte er die Andern, wird er dies vielmehr der Wahl der Zuschauer anheimgeben, und dies ganz besonders, wenn sie auch noch seine Feinde wären, um auf diese Weise, nachdem er auch den Gegner niedergeworfen, den jene ihm entgegen gestellt, sich als den Meister über Alle zu erweisen" (ib.). Und gerade so habe denn auch der Herr den Tod, den seine Feinde für besonders schreckhaft und schmachvoll hielten, auf sich genommen, „um, nachdem er auch diesen aufgehoben, als das Leben selbst zu erscheinen und geglaubt zu werden. Und so hat sich denn etwas ganz Unerwartetes und wahrhaft Staunenswürdiges begeben; gerade der schmachvolle Tod, den die Feinde ihm anzuthun gedachten, ward zur Trophäe über eben diesen Tod selbst" (ib.). Und darum, fügt A. bei, habe der Herr auch weder den Tod des Johannes erlitten, der enthauptet, noch den des Jesaias, der zersägt worden sei, „um auch im Tode seinen Leib ungetrennt und vollständig zu bewahren und allen Vorwand denen zu benehmen, welche etwa die Kirche trennen wollten" (ib.).

So viel zur Widerlegung der Angriffe, wie sie von

Unverweslichkeit und Leidenlosigkeit den Sieg und Triumph über den Tod gefeiert“ (c. 26). Dass er aber nicht sofort seinen Leib wieder auferweckt habe, das hätte seine guten Gründe gehabt. Allerdings hätte es der Herr können; aber er habe es nicht wollen, „weil er vorausgesehen, was man dann sagen würde; er sei, so hätte es dann geheissen, gar nicht gestorben, habe den Tod nicht vollständig geschmeckt; und wäre so, wenn Tod und Auferstehung fast in die nämliche Zeit gefallen wären, der Werth der Auferstehung ein unsicherer und zweifelhafter geworden.“ Und darum habe zwischen beiden ein längerer Intervall sein müssen. Aber auch kein längerer als der dritte Tag, nicht früher, nicht später, „damit man nicht, wenn sein Leib längere Zeit im Grabe verbliebe und verwes'te und erst dann auferweckt würde, sagen könnte, es sei nicht mehr der frühere Leib, den Jesus (der Auferstandene) trage, sondern ein anderer“ (ib.).

Aber eben diese Auferstehung des Herrn selbst, die seinen Tod erst in das rechte Licht stellen sollte, war ein weiterer Hauptanstoss der heidnischen Kritik. Es erwuchs somit für A. die Aufgabe, auch noch auf diesen wichtigen Punkt seine apologetische Beleuchtung fallen zu lassen; und wir haben ihn dies zum Theil schon thun sehen.

Zunächst sind es dogmatische Gründe und Anschauungen, die er hiefür in's Feld führt. Es ist das Theologumenon vom Logos, dann von der Fleischwerdung dieses Logos und endlich von der Person Jesu als dieses fleischgewordenen Logos; es ist das weitere Theologumenon, dass dieser erschienene Logos, nachdem er dem Leib, den er angenommen und in dem er war, sein ihm eigenes leibliches Recht habe werden, d. h. ihn sterben lassen kraft der eigenen Natur des Fleisches und der Materie, ihm nun auch sein, des Logos, Recht habe angedeihen lassen, d. h. dass er ihn nicht im Tode gelassen, sondern auferweckt habe kraft seiner, des Logos, Macht; und dass dies nicht anders habe sein können, sobald man nur bedenke, dass es eben der Leib des Logos gewesen. „Wer die Auferstehung des Leibes des Herrn nicht glaubt, kennt die Macht des Logos Gottes

nicht; denn wenn sich dieser einen Leib nahm und ihn sich zu eigen machte auf die ihm zukommende Weise, was hätte der Herr mit ihm anders machen sollen, oder welches andere Ende hätte dieser Leib nehmen können? Nicht sterben konnte er nicht, da er sterblich war und für Alle in den Tod dargebracht werden sollte, wesshalb ihn ja der Erlöser sich angeeignet hatte; andrerseits konnte er aber auch nicht todt verbleiben, da er ein Tempel des Lebens geworden. Darum starb er als sterblich, lebte aber wieder auf um des Lebens willen, das in ihm war" (c. 31). Wir sehen, zu den bereits angedeuteten Sätzen ist noch ein letzter gekommen, der sich nicht sowohl auf das Subject als das Object bezieht, auf die Materie, den Leib, das Fleisch. Seiner eigenen Natur nach soll dieser Leib vergänglich und verweslich, anderseits aber doch auch wieder fähig sein, durch göttliche Logoskraft in den Stand der Unverweslichkeit erhoben zu werden. So hart dieser Widerspruch ist, so ist er es doch nicht für A., der von Anfang an in der Schöpfung ein naturales und ein supernaturales Element statuïrt hat.

Doch wie dem sei, dogmatischer Art sind jedenfalls die Gründe, mit denen A. bisher für die Auferstehung des Herrn argumentirte. Er hat indessen auch noch andere Gründe und Beweise, die für die Thatsache dieser Auferstehung sprechen sollen; sie sind dem praktischen Glauben und Leben der Christen entnommen, und es ist Zeit, nun zu ihnen uns zu wenden. Dass Jesu Auferstehung wirklich und wahrhaftig, dass der Tod nun überwunden und aufgehoben, d. h. kein dauernder, sondern nur noch ein vorübergehender sei, dafür findet A. einen Hauptbeweis in der Todesfurchtlosigkeit, ja Todesfreudigkeit der Christen. „Dass der Tod gebrochen und besiegt worden durch das Kreuz und fürderhin keine Macht mehr hat, sondern wahrhaft todt ist, dafür ist das nicht ein geringes Kennzeichen, ja ein starkes und vollgiltiges Zeugniss, wie er von allen Schülern Christi verachtet wird und keiner mehr ihn fürchtet, ihn vielmehr ein jeder durch die Kraft des Zeichens des Kreuzes und des Glaubens an Christum mit Füssen tritt als todt

und abgethan. Ehemals allerdings, vor der göttlichen Ankunft des Erlösers, war der Tod schrecklich selbst den Heiligen und alle beweinten die Sterbenden als der Vernichtung nun anheim gefallen; seitdem aber der Erlöser seinen Leib wieder auferweckt hat, ist der Tod den Christgläubigen nicht mehr schrecklich; sie achten ihn für nichts mehr und wollen lieber sterben als ihren Glauben an Christum verläugnen; sie wissen nämlich in Wahrheit, dass sie im Sterben nicht zu Grunde gehen, sondern leben und unverweslich durch die Auferstehung werden. Wer allein in Wahrheit todt zurück blieb, das ist der Teufel, der ehedem über uns im Tode herrschte. Was Wunder, dass die Christen nun dem Tode mit Freudigkeit entgegen gehen! Und nicht blos Männer, sondern auch Frauen, ja Kinder thun so. Und so werden sie Alle zu Zeugen der Auferstehung, die vom Erlöser ausging" (c. 27).

Nach seiner bekannten Lieblingsweise greift A. zu einigen Beispielen und Bildern, um das Gesagte noch anschaulicher zu machen. Das Eine ist von einem Tyrannen hergenommen, der von seinem rechtmässigen König besiegt und gebunden in diesem Zustand der Gegenstand des Spottes der Vorübergehenden wird, die einst seine Wildheit und Grausamkeit fürchteten, nun aber längst nicht mehr, um des Sieges willen, den der König über ihn errungen. Und so sei es jetzt mit den Christen hinsichtlich des Todes, dessen sie spotten, indem sie Christo Zeugniss geben und triumphirend ausrufen: Tod, wo ist dein Stachel! Hölle, wo ist dein Sieg! 1 Cor. 15, 55 (ib.). Um übrigens solche fast dramatisch klingende Ausdrücke wie: „Triumphiren über den Tod, ihn besiegen, mit Füssen treten, seiner spotten" u. dergl. recht zu verstehen, müssen wir uns erinnern, dass A. den Tod in verschiedenem Sinne auffasst und auf verschiedene Weise von ihm redet. Bald ist er ihm der natürliche Ausgang der dem Fleische und der Materie überhaupt zukommenden natürlichen Schwäche und Verweslichkeit; bald ist er ihm eine Strafe Gottes über den gefallenen Menschen, und wie er dies mit der vorigen Auffassung in Zusammenhang zu bringen sucht, sahen wir oben; bald wieder fällt er

ihm mit der Gewalt des Teufels zusammen, gleichsam eine Domäne desselben als des Fürsten des Todes im Gegensatz zu dem Herrn und Fürsten des Lebens, dem Logos, so dass den Tod aufheben ihm gewissermassen so viel heist als den Teufel besiegen und über ihn triumphiren; endlich personifizirt und hypostasirt er wohl auch den Tod und spricht von ihm wie von einer selbstständigen Macht, einem unrechtmässigen Gewalthaber, Tyrannen, vergleicht ihn mit einer Schlange, einem Löwen, kurz er ist ihm eine Art Ungeheuer.

Ein anderes Bild, dessen sich A. mehrmals bedient, um die durch die Auferstehung des Herrn für den gläubigen Christen gebrochene Macht des Todes darzuthun, ist dem Feuer und dem sog. Amiant entnommen. „Bekanntlich hat das Feuer die natürliche Kraft zu brennen. Wenn nun aber Jemand sagte, es gebe etwas, das keinen Brand des Feuers mehr fürchte, letzteres vielmehr als ohnmächtig erweise, wie das von dem Amiant der Inder erzählt wird, dann hätte es freilich mit der Furcht vor dem Feuer nicht mehr viel auf sich. Und wer dem Wort keinen Glauben schenkte, der dürfte ja nur den Versuch selbst machen, in den Amiant sich hüllen und so dem Feuer sich preisgeben. Wie nun, wenn er dann die Ohnmacht dieses Feuers thatsächlich an sich erführe?“ (c. 28.) Gerade so aber stehe es mit dem Christen der Macht und Furcht des Todes gegenüber. „Und wer daran noch zweifeln sollte, der mag es nur machen wie jener mit dem Amiant; er nehme nur den Glauben Christi an und gehe in seine Schule und er wird dann sehen, wie schwach der Tod ist und ganz überwunden.“ (ib.)

Solche und ähnliche Aussprüche von A. klingen freilich, als ob nun kein Tod mehr wäre, die Christen nicht mehr stürben. Dass A. es so nicht hat meinen können, versteht sich von selbst; vielmehr will er nur das sagen: was nicht mehr ist, was aufgehoben ist, das ist der Tod als bleibende Vernichtung, und was durch Jesus dem Menschen errungen ward, das ist das durch den Tod nicht mehr für immer zerstörte, sondern durch ihn als vorübergehende Auflösung nur hindurch gehende, nunmehr zu unvergänglicher Dauer durch die Auferstehung erhobene Leben; der Tod ist durch

die Auferstehung aufgehoben und beide sind zu Momenten gesetzt, durch die sich das Leben (des Menschen) als ewiges Leben verwirklicht. Freilich bezieht A. dies zunächst nur auf den Leib, beides, die Vergänglichkeit wie die Unvergänglichkeit; von der Seele, vom Geiste spricht er so wenig, dass man hier über seine Ansichten nicht in's Klare kommt. Und auch darüber wird man sich nicht klar, ob seine Meinung gewesen, es wären vor Christus die Menschen in der That dem Tode der Vernichtung anheimgefallen, und erst durch den Auferstandenen und in ihm werde dem gläubigen Menschen unvergängliches Leben zu Theil; oder ob er dies nur subjectiv gemeint, nur auf den Glauben resp. Unglauben bezogen habe; denn allerdings spricht er sich bald mehr im realistischen Sinne aus, bald aber auch nur so, als schöpfte der Christ aus Christi Auferstehung den Glauben und die Hoffnung der eigenen Auferstehung. Und nichts ist gewisser als dieses. Wenn irgend etwas die christliche Welt von der vorchristlichen unterscheidet, so ist es der Glaube, dass mit dem Ende dieses Lebens das Leben überhaupt noch nicht ein Ende habe, dass dieses irdische Leben nur ein Stück eines grossen unendlichen Ganzen sei; und hiemit in Verbindung steht das praktische Verhalten zu dem Tode, der jetzt kein Gegenstand des Schreckens mehr ist und seinen Stachel verloren hat, welcher eben darin besteht, dass man fürchtet, mit ihm habe alles Leben ein Ende. Und wenn auch manche Christen hierin zu weit gingen, und wenn sich auch in diese Todesfurchtlosigkeit und Freudigkeit, in diese Aussicht auf das herrlichere jenseitige Leben trübe phantastische Elemente einmischten, im Grossen und Ganzen ist und bleibt doch diese freudige Zuversicht eines unendlichen ewigen Lebens, die durch die ganze altchristliche Welt geht, eines der erhebendsten Abzeichen derselben von der vorchristlichen, wenn man anders vermag, den süssen Kern aus der Schale zu lösen. Und es hat A. vollkommen Recht, wenn er auf „diesen Sieg über den Tod“ ein besonderes Gewicht legt. Und auch darin hat er Recht, wenn er diese in der christlichen Welt lebende Ueberzeugung an den Glauben an die Auferstehung des Herrn knüpft; nur dass ihm dieser

die Auferstehung Christi selbst als unbestreitbare Thatsache zur Voraussetzung hat. „Wenn durch das Zeichen des Kreuzes und den Glauben an Christus der Tod für nichts mehr geachtet wird, so ist doch gewiss und klar und der Schluss ganz wahr, dass es kein anderer sei als eben Christus, der den Tod überwunden und ihm die Macht genommen durch seinen Tod und seine Auferstehung ... und Jedem, der den Glauben an ihn hat und das Zeichen des Kreuzes trägt, den Sieg verleiht (c. 29) ... Vorerst musste er selbst im eigenen Leib den Tod aufgehoben haben, bevor seine Gläubigen ihn besiegen konnten. Wenn diese ihn nun aber fort und fort besiegen und wie mit Füssen treten, so ist nichts klarer, als dass er selbst zuerst ihn in seinem eigenen Leib niedertrat. War aber der Tod von ihm getödtet, was musste noch geschehen, als dass sein Leib auferstand als Siegeszeichen gegen den Tod? Oder wie hätte anders der Tod als abgethan erwiesen werden können als nur so, dass des Herrn Leib auferstand?“ (c. 30.)

Dieser Beweis für die Aufertehung des Herrn (streng genommen freilich nur für den Glauben der Christen an die Auferstehung ihres Herrn) aus dem Todesmuth und dem Sterben der Christen hergeholt ist nichts Anderes als ein Schluss von der Wirkung auf die Ursache. „Sollte aber Jemandem dieser Beweis noch nicht ausreichend erscheinen, so muss er doch aus dem, was er täglich vor Augen sieht, sich überzeugen lassen. Wenn nämlich ein Todter nichts mehr zu wirken vermag, sondern nur bis zum Grabe dem Menschen dies möglich und verliehen ist, von da aber ein Ende hat, wenn es nur Sache der Lebenden ist, zu handeln und auf die andern Menschen zu wirken, so mag ein Jeder, der den ernsten Willen hat, nur die Augen aufthun und er wird dann die Wahrheit sich selbst bezeugen müssen aus dem, was er sieht: wie der Erlöser so Vieles und Grosses an den Menschen wirkt, wie er täglich und allenthalben von Griechen wie von Barbaren ganze Massen auf geheime unsichtbare Weise überredet und bewegt, zum Glauben an ihn überzugehen und seiner Lehre zu gehorchen; wird da noch Jemand zweifeln, ob die Auferstehung von dem Erlö-

ser vollbracht worden sei und Christus lebe oder vielmehr das Leben selbst sei? Oder ist solches zu wirken Sache eines Todten? ... Wenn Christus täglich so Vieles und Grosses thut, indem er zur Frömmigkeit zieht, zur wahren Sittlichkeit bewegt, Unsterblichkeit lehrt, Verlangen nach Himmlischem anregt, die Kenntniss des Vaters offenbart, gegen den Tod stark macht, den Aberglauben der Idole stürzt, und wenn durch das Zeichen des Kreuzes alle Magie und Zauberei aufgehoben wird, ... wer möchte den, der solches bewirkt, Christus, todt nennen, wer noch zweifeln an seiner leiblichen Auferstehung?" (c. 31.)

Also nicht bloss das Sterben der Christen, sondern ebenso sehr ihr Leben wird von A. als Zeugniss für die Leibesauferstehung des Herrn geltend gemacht; als ob die geistige, die sittlich religiöse Auferstehung der Menschheit den Herrn auch als leiblich erstanden und nicht bloss als Prinzip dieses geistigen Lebens bezeugte!

Doch nicht allein für die Auferstehung, sondern für die Erscheinung des Herrn überhaupt als des fleischgewordenen Logos und für sein göttliches Heilswerk, oder, wie wir es auch ausdrücken können, für das Christenthum als die absolute Religion lässt A. das Leben der Christen und die Wirkungen des Christenthums — gleichsam den zweiten Theil der Werke des fleischgewordenen Logos nach denen in seinem angenommenen Fleische — Zeugniss ablegen. Selbstverständlich ist, dass er hiefür besonders diejenigen Züge hervorhebt, in denen er mit seinen Zeitgenossen die eigentliche Macht und Dignität der christlichen Religion im Unterschied von dem alten Heidenthum erkennt, Züge, wie wir sie auch von den andern Apologeten hervorgehoben finden.

Was A. zunächst anführt, das ist die grosse unwidersprechliche Thatsache der allmäligen Abkehr der Welt von ihrem bisherigen „Aberglauben" seit und in Folge der Erscheinung des Logos, d. h. seit dem Christenthum und durch dasselbe; dann ist es weiter die allmälige unwiderstehliche Ausbreitung des Christenthums über die ganze Oikumene, dieses Weltdurchwandern Christi, welches Schritt für Schritt mit dem absterbenden Heidenthum geht und zu

dieser negativen Wirkung die positive Ergänzung bildet. „Ist es nicht wunderbar, dass nach der Ankunft des Erlösers die Idololatrie nicht bloss nicht mehr zunahm, sondern die bisher bestehende abnimmt und nach und nach aufhört? Es ist ganz wie beim Aufgang der Sonne, da die Finsterniss keine Macht mehr hat, sondern, wo sie noch ist, weichen muss; . . . oder wie bei dem Auftreten eines wahren Königs, wo dann jene Betrüger, die sich zuvor für Könige ausgaben und die Menschen täuschten, sofort überwiesen werden, die Menschen aber, die sie einst bethörten, sie alsbald verlassen. (c. 55.) . . . Einst hielten die Menschen Zeus, Kronos und Apollo und die Andern, die bei den Dichtern genannt werden, für Götter und verehrten sie göttlich; wann nun fingen sie an, diesen Idolendienst aufzugeben, . . . als von da an, da der Logos Gottes, der wahre Gott, unter den Menschen erschien? Jetzt erkannte man klar, dass sie nur Menschen waren, Christus aber allein ward jetzt als Logos Gottes und selbst wahrer Gott erkannt. Einst war auch überall alles voll von dem Trug der Orakel: in Delphi, Dodona, in Böotien und Lycien, in Libyen und Egypten und bei den Kabiren; und die Menschen in ihrem Wahne staunten sie an; wann nun hat auch dieser Unsinn ein Ende genommen, als seit Christus verkündet ward? Was soll man aber von der bei ihnen, besonders bei den Egyptern, Kaldäern und Indern in so grossem Ansehen stehenden und so gewaltig angestaunten Magie sagen? Durch die Erscheinung der Wahrheit und die Ankunft des Logos ist auch sie widerlegt und abgethan worden. Einst täuschten die Dämonen durch allerlei Blendwerk die unverständigen Menschen und erschreckten sie durch ihre Erscheinungen in Quellen und Flüssen, in Holz und Stein, wo sie ihren Sitz aufgeschlagen. Wann nun hat das ein Ende genommen, als seit der Erscheinung des Logos? Es verscheucht der Mensch nur schon mit dem Kreuzeszeichen, das er macht, ihren ganzen Trug. Von wann endlich war die Weisheit der Hellenen und das grosssprecherische Wesen ihrer Philosophen zur Thorheit, als von da an, wo die wahre Weisheit Gottes auf der Erde sich offenbarte?" (c. 46; 47; 48.)

Diese Superiorität des Christenthums über das Heidenthum tritt für A. noch besonders anschaulich in der universalistischen Macht des Christenthums gegenüber der partikularistischen Ohnmacht des Heidenthums hervor. „Wie unzählig viele und wie verschiedene Gottesverehrungen gibt es doch bei den Heiden! Jeder Ort, jede Gegend hat ihr eigenes Idol; wer bei den Einen Gott heisst und verehrt wird, ist es nur hier, und keiner vermag die nächste Grenze zu überschreiten, so dass er vermöchte, auch die Nachbarn zu seiner Verehrung zu überreden; behauptet er sich doch selbst nur mit Mühe und Noth im eigenen Lande" (c. 46). Welch' einen Gegensatz hiezu bilde nun das Christenthum! „Christus allein wird bei Allen als der eine und selbe überall verehrt, und was die Ohnmacht der Idole nicht zu bewirken vermochte, so dass sie auch nur die nächsten Anwohner für sich gewonnen hätten, das hat Christus gethan, der nicht allein die Nachbarn, sondern die ganze Oikumene dahin brachte, einen und denselben Herrn (in ihm) und durch ihn Gott seinen Vater zu verehren (ib.) ... Wo ist ein Mensch, der es vermocht, einen so weiten Raum zu durchwandern und bis zu den Scythen, Aethiopiern, Armeniern, Gothen und zu den Völkern, die jenseits des Oceans oder auch jenseits Hyrkaniens wohnen, zu gelangen, Völkern, die der Magie ergeben und überaus abergläubisch und roh gesittet sind, um ihnen von Tugend, von Sittenreinheit, von Aufgeben der Idolenverehrung zu predigen, wie das unser Herr Jesus Christus, die Kraft Gottes, gethan hat, der ihnen nicht allein (mittelbar) durch seine Schüler gepredigt, sondern auch (unmittelbar) in ihrem Innern die Ueberzeugung gewirkt hat, dass sie die alten rohen Sitten und den alten Aberglauben aufgaben und ihn anerkannten und durch ihn den Vater verehrten"! (c. 51).

Derartige universalistische Wirkungen sind nach A. eben so viele Zeugnisse für die Macht des Christenthums, d. h. dafür, dass in Christus nicht die Erscheinung eines gewöhnlichen Menschen, sondern des Logos Gottes anzusehen und zu verehren sei. Ganz besonders entscheidend findet er hiefür eine Vergleichung dessen, was die antike Philo-

sophie, d. h. das, was der alten Welt für das höchste Produkt menschlicher Weisheit galt, in der Menschheit wirkte mit dem, was das Christenthum, das eben dieser Welt die höchste Thorheit war, leistet. „Die Philosophen der Hellenen haben mit Beredtsamkeit und Kunst Manches geschrieben; aber welche Wirkungen könnten sie hievon aufweisen ähnlich denen des Kreuzes Christi? Nur bis zu ihrem Tode fanden die von ihnen aufgestellten Sophismen Beifall und Anhänger; ja auch schon während ihres Lebens erregte das, worin sie stark zu sein schienen, unter ihnen Streit. Wie ganz anders ist es mit dem Logos Gottes! Er lehrte zwar in einer einfachern Sprache, verdunkelte aber doch die beredtesten Sophisten, machte ihre Lehren zu nichte, zog dagegen Alle an sich und füllte damit seine Gemeinden“ (c. 50).

Wo A. von der Macht und Wirkung des Christenthums in der Welt redet, sind es besonders zwei Erscheinungen, die er als charakteristisch im Gegensatz zur heidnischen Vergangenheit hervorhebt. Einmal ist es die immer allgemeiner werdende friedliche und brüderliche Gesinnung der Menschen und Völker gegen einander, darin er eine Frucht des Christenthums findet. „Ehedem bekriegten sich die idololatrischen Hellenen und Barbaren gegenseitig, und selbst gegen die eigenen Angehörigen waren sie wild und grausam. Es war nicht möglich, zu Wasser oder zu Land zu reisen ohne Bewaffnung von wegen ihrer unaufhörlichen gegenseitigen Fehden, ja sogar ihr ganzes Leben war ein Stehen unter den Waffen; das Schwert diente ihnen statt eines Stabes und zu jeder Hülfeleistung. Ihre abergläubische Religion aber, wie eifrig sie auch darin waren und ihre Idole verehrten und den Dämonen Opfer spendeten, trug doch nicht das geringste dazu bei, sie zu Andern zu machen und umzubilden. Merkwürdig! Seitdem sie zum Christenthum übergetreten sind, haben sie, ergriffen im Innersten, ihr wildes Wesen abgelegt, sinnen nicht mehr auf Todtschlag und kriegerische Unternehmungen, sondern nur noch auf Friede und Freundschaft“ (c. 51). Ganz wie es schon Jes. 2, 4 geweissagt sei. „Statt ihre Hände mit Schwertern zu bewaffnen, verwenden sie sie auf den Acker-

bau oder strecken sie sie aus zum Gebet; statt sich gegenseitig zu bekriegen, kämpfen sie jetzt gegen den Teufel und die Dämonen und überwinden sie durch Reinheit der Sitten und Tugend der Seele" (c. 52). Ob das, ruft A., nicht wieder ein Beweis von der Ohnmacht der Dämonen, sowie von der Macht und Gottheit Christi sei!

Diese sittliche und sittigende Macht des Christenthums, wie sie sich auf dem öffentlichen sozialen Gebiet, im Leben der Völker und in der Umbildung ihres Volksgeistes kundgebe, offenbare sich, fährt A. fort, auf eine nicht minder merkwürdige und charakteristische Weise auch innerhalb der christlichen Gemeinde an einzelnen Gliedern derselben. Es sind die sog. aszetischen Tugenden der Enthaltsamkeit, die er hier im Auge hat, und in denen er im Geiste der damaligen christlichen Zeit und im geraden Gegensatz zu dem antik heidnischen Naturalismus das höchste von sittlicher Kraft und Bethätigung, ja ein fast übermenschliches und übernatürliches Werk, eine göttliche Besiegelung sieht. „Tretet nur immer herzu und betrachtet die Kennzeichen der Tugend bei den Jungfrauen Christi, sowie bei den Jünglingen, welche die Keuschheit gelobten! (c. 48) . . . Und nun frage ich euch, wer hat die Leidenschaften der Menschen so umgewandelt, dass die sonst unkeusch waren, jetzt enthaltsam sind? Das ist unser Erlöser, der so viel vermag, dass selbst junge Leute, die das gesetzliche Alter noch nicht erreicht haben, die über das Gesetz erhabene Jungfräulichkeit geloben" (c. 50; 51).

Alle diese Wirkungen und Werke bezeugen den, von dem sie ausgehen, als den wahrhaften Logos Gottes und Gott selbst. Diesen Beweis kann A. den Heiden nicht genug vorhalten, die in dem Stifter der christlichen Religion entweder nur einen gewöhnlichen Menschen oder wohl auch eine Art Zauberer oder Magier sahen. „Ein gewöhnlicher Mensch? ruft A. aus. Aber wie hätte der eine Mensch die Macht aller eurer Götter überwunden, und wie Nichts sie seien, durch seine eigene Macht dargethan? Ein Magier? Wie hätte aber von einem Magier alle Magie gestürzt und nicht vielmehr gestützt werden sollen? Wenn er Einen Magier nur

besiegt und dessen Künste zu nichte gemacht hätte, dann könnte man vielleicht noch sagen, er habe die der andern durch noch grössere magische Kunst übertroffen; wenn es aber die ganze Magie schlechthin ist und schon ihr Name, worüber das Kreuz Christi triumphirt, wie dann? Oder gar ein Dämon? Aber wiederum — wie könnte der ein Dämon sein, der die Dämonen selbst austreibt, vor dessen Namen schon die Dämonen erzittern und fliehen?“ (c. 48.) Somit bleibe nur übrig, in ihm die Kraft und den Logos Gottes anzuerkennen. Das nicht anerkennen wollen und doch seine in der Welt so offenbaren Wirkungen und Werke nicht läugnen können, das sei „gerade so, wie wenn man aus den Werken der Schöpfung Gott nicht als Schöpfer erkennen wollte“ (c. 53).

Hiemit schliesst die Apologie gegen die Heiden, die in einzelnen Punkten und Wendungen originell, im Ganzen aber doch nur eine Wiederholung der alten, uns längst bekannten Beweisgründe ist. In der That, es finden sich bei den alten christlichen Apologeten dieselben Hauptzüge und dieselben Hauptgründe, wie das auch ganz begreiflich ist und kaum anders sein kann; nur dass man es den einen, den ältern, z. B. einem Justin oder Tertullian, anfühlt, wie ihre Arbeiten mitten im Konflikt des Christenthums mit dem Heidenthum entstanden, aus dem Gedränge und der äussern Noth herausgewachsen sind, ein so frischer Hauch weht in ihnen; während man an andern, den spätern, z. B. eines Cyprian und auch unseres Athanasius, bald herausfindet, dass sie mehr nur rhetorische Uebungen über einen Gegenstand sind, über den zu schreiben nun einmal Mode in der Kirche geworden war, und womit sich ein angehender Schriftsteller auf's Beste empfehlen konnte.

Mit dieser Apologie, die indessen, wie wir sahen, nur einen Anhängsel bildet, schliesst Ath. seine Schrift „über die Menschwerdung des Logos“. Wir haben sie, wie die mit ihr zusammenhängende Schrift „gegen die Heiden“, auf's Genaueste wiedergegeben, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil sie das Programm der nachfolgenden dogmatischen Thätigkeit unseres Kirchenvaters bilden. Je ge-

nauer man in diese seine Erstlingsschriften eingegangen ist, um so klarer wird es sich dann herausstellen, wenn man an die grossen dogmatischen Arbeiten aus seiner spätern Zeit kommt, dass diese nur weitläufigere Expositionen dessen sind, was er dort schon im Keime gegeben. In der That, es ist da eine einheitliche Entwicklung — von Anfang bis zum Schluss — im Theoretischen wie im Praktisehen.

# Zweiter Abschnitt.

## Die grossen dogmatischen Gegensätze der Zeit. Die arianische Lehre und die Gegenlehre.

### 1. Arius, sein erstes Auftreten und seine Lehre.

Der Lebensgang unseres Ath., so weit wir ihm bis hieher gefolgt sind, führt uns jetzt an die Schwelle der zwanziger Jahre des 4. Jahrhunderts. Wir sind hiemit an einen Zeit- und Wendepunkt gelangt, der von der höchsten Bedeutung nicht nur in der Lebensgeschichte des Ath., sondern auch in der christlichen Kirche überhaupt ist; denn mit dem Jahr 320 hebt überhaupt der grosse Streit an, der unter dem Namen des Arianismus eine so traurige Berühmtheit erlangt hat, in dessen Bekämpfung Ath. seine Lebensaufgabe setzte und worin auch der beste Theil seines Lebens verlief. Nicht dass Arius erst in diesem Jahre mit seiner Lehre hervorgetreten wäre; aber in diesem ward sie zum ersten Mal Gegenstand öffentlicher kirchlicher Debatten und amtlicher Censuren.

Noch jung an Jahren, in einer scheinbar bescheidenen Stellung, in der es aber nur von seiner geistigen Kraft abhing, um aus der unscheinbaren eine Stellung von höchstem Einfluss zu machen, in seinen christlichen Anschauungen bereits in sich abgeschlossen, und zwar nach jener Richtung hin, die wir die spezifisch alexandrinische, d. h. die transzendent metaphysisch religiöse nennen können, und die in der Logosophie, in der Anschauung von Jesus als dem

Fleisch gewordenen Logos kulminirt, in seinem ethischen Verhalten streng aszetisch, moralisch somit angelegt und befähigt für ein Leben voll Mühen und Opfer und Entsagungen, zugleich aber auch für jene unbeugsame Rücksichtslosigkeit und starre Consequenz, die alle menschlichern Gefühle ertödtet zu haben schien, die Spitzen seines polemischen Geistes jetzt noch nach aussen gerichtet, gegen Juden und Heiden, doch mehr schulmässig und doktrinär als aus unmittelbarem Konflikt und Leben heraus: so stellt sich uns in seinem dermaligen Stadium Ath. dar, der berufen war, eine so grosse Rolle in der nächsten Zeit und ihrem Drama zu spielen, und dies eben, weil er, wie wir sahen, auch das richtige Zeug dazu hatte.

Arius und seine Jugendbildung in der Schule Lucian's in Antiochien.

Doch wir verlassen ihn jetzt und wenden uns zu seinem Antipoden, dessen Persönlichkeit und Geistesrichtung vor allererst wir kennen müssen, wenn wir den Kampf beider Männer begreifen und überhaupt ein richtiges geschichtliches Verständniss jener Zeit und ihrer Bestrebungen gewinnen wollen.

Arius, aus Lybien gebürtig, kam unter Bischof Petrus nach Alexandrien und wurde Diakon an der dortigen Kirche. Es war dies zu einer Zeit, als Athanasius kaum erst in's Jünglingsalter trat. Er war daher der weitaus ältere Zeitgenosse. —

Uebrigens wenn auch ein Glied des alexandrinischen Klerus und der dortigen Kirche angehörend und dienend, hatte er doch seine Erziehung und Bildung nicht in den alexandrinischen Kreisen erhalten, was nicht genug hervorgehoben werden kann, da sich hieraus jene oppositionelle Richtung gegen die spezifisch alexandrinische Theologie, wie sie in Athanasius besonders zu Fleisch und Blut wurde, erklärt. Vielmehr gehörte er wie seiner Richtung so seiner Jugendbildung nach der antiochenischen Schule an. Es ergibt sich dies aus einem Briefe, den er in dem spätern Konflikt an den Bischof Eusebius von Nikomedien schrieb, und worin er diesen einmal als „Mit-Lucianisten", d. h. als Mitschüler Lucians, anredet. Man kann hieraus mit Sicherheit entnehmen, dass Arius ein Schüler von Lucian, und

Eusebius sein Mitschüler war, was auch die beiderseitige Freundschaft und die gleiche Geistesrichtung dieser Männer erklärt. Lucian aber, ihr Lehrer, war Presbyter in Antiochien und wird in einem Schreiben des alexandrinischen Bischofs Alexander als ein Mann bezeichnet, der den häretischen Ansichten des Paulus von Samosata gefolgt sei (s. u.), und als dieser abgesetzt worden (im Jahr 272), sich von den 3 ihm succedirenden Bischöfen abgesondert habe. Bekanntlich ist dieser Lucian im Jahr 311, im gleichen mit Bischof Petrus von Alexandrien, unter dem Wüthrich Maximin zu Nikomedien als Märtyrer gestorben.

In der Schule dieses Mannes, in der auch die später im arianischen Streit vielgenannten Bischöfe, Maris von Chalcedon, Theognis von Nizäa, Leontius von Antiochien (Philost. 2, 14), Gesinnungsgenossen des Arius und Häupter der arianischen Partei, als Schüler aufgeführt werden, die somit ein Mittelpunkt für Viele ward und eine Stätte für Aneignung gelehrter, kritischer und freier dogmatischer Richtung, erhielt also Arius seine theologische Bildung. Diese antiochenische Schule aber hat von Paulus an und auch noch später consequent das menschlich-sittliche Element im Erlöser zur Anerkennung zu bringen sich zur Aufgabe gemacht.

Arius Presbyter in Alexandrien.

Wie und wann Arius nach Alexandrien kam, wissen wir nicht näher; es war aber jedenfalls unter dem Bischof Petrus, der im Jahr 311 den Märtyrertod starb, dass ihm die Stelle eines Diakonus übertragen wurde. So weit unsere Nachrichten reichen, ist er mit diesem Bischof stets auf gutem Fusse gestanden; ebenso auch mit dessen Nachfolger Achillas, der aber (Theod. K. G. 1, 2) schon nach Jahresfrist starb. Er war um diese Zeit bereits Presbyter und mit dem Amt der Auslegung der h. Schriften betraut (ib.). Nachfolger des Achillas war dann Alexander, unter dem der Streit zum Ausbruch kam; indessen scheint auch mit diesem Arius sich im Anfang noch gut vertragen zu haben.

Dass er unverträglichen Charakters gewesen, davon findet sich überhaupt nirgends eine Spur. Was von seiner Persönlichkeit uns mitgetheilt wird, lässt uns vielmehr in ihm einen Mann erkennen, dem es jedenfalls Ernst mit

seiner Sache war. Ein langer, hagerer Mann, ernst aussehend, in seinen Sitten streng, in den Wissenschaften, besonders der Dialektik, wohl bewandert, so wird er uns geschildert.

Die arianischen Vorläufer:

Fragen wir nun, was denn die Lehre des Arius gewesen, dass sie so grossen Streit hervorrufen konnte, so ist es, wenn wir anders die ganze Erscheinung, die man Arianismus zu nennen pflegt, geschichtlich zu verstehen und zu würdigen suchen, vorerst wohl unerlässlich, einen Blick auf die ihm verwandten vorangehenden Erscheinungen zu werfen. Je mehr er in diesen geschichtlichen Zusammenhang gerückt wird, um so deutlicher wird sich dann auch sein Wesen und seine Bedeutung herausstellen.

Wir haben schon oben gesehen, welchen Zug das christologische Bewusstsein in der Kirche nahm, wie man sich, mit besonderer Vorliebe in alexandrinischen oder doch alexandrinisch gebildeten theologischen Kreisen, als das Subject, das als Jesus Christus Mensch geworden, ein zwar unmittelbar aus Gott seiendes, zu ihm absolut gehöriges, aber doch auch von ihm wieder persönlich verschiedenes zweites göttliches Wesen, im Unterschied von Gott dem Vater Logos-Sohn-Gott genannt, dachte. Einmal in dieser Richtung musste nun aber die dogmatisch christologische Bewegung Schritt vor Schritt auf dieser Bahn weiter gehen und konnte erst dann zu ihrem Abschluss und zur Ruhe kommen, wenn dieser Logos-Sohn-Gott einerseits hypostasirt, d. h. als für sich seiend, als persönlich verschieden vom Vater, anderseits doch wieder als mit diesem gleichwesentlich und gleichewig gefasst und so in der Einheit die Zweiheit und in der Zweiheit die Einheit bewahrt wurde.

Schien so und nur so dem christologischen Interesse sein volles Recht werden zu können, wie die Einen meinten, so schien dagegen Andern, es werde hiedurch der christlich-monotheistische Glaube im spezifischen Unterschied von dem heidnischen Polytheismus, das theologisch-monarchianische Interesse, die strenge Einheit des göttlichen Wesens, die Alleinherrlichkeit des Einen Gottes gefährdet (vergl. Tertullian S. 580). Die moderne christologische Bewegung

konnte daher keinen Schritt vorwärts thun, ohne nicht von dieser Seite her eine Opposition zu erfahren, welche sich nicht blos rühmte, die älteste und ursprüngliche Lehrform zu sein (Eus. K. G. 9.), sondern in der That auch, wie Tertullian selbst wider Willen dies anerkennen muss (s. S. 566), die populäre war, weil dem gesunden Menschenverstand mehr zusagend, während die Logologie und Trinitätslehre mehr den eigentlich theologisch-speculativen Kreisen angehörte und erst durch diese im Bunde mit dem Episkopat zur dogmatischen Geltung und Herrschaft gelangte.

Wie verschieden auch diese unitarische oder monarchianische Opposition unter sich sein mochte (s. Origenes S. 199), übrigens nicht sowohl in theologischer als in christologischer Beziehung in der Art nämlich, wie sie die Person Jesu Christi auffasste und konstruirte — mochten die Einen hiebei mehr „von oben her“ ausgehen, d. h. das Göttliche als das Substanzielle der Person Jesu Christi sich denken und das Menschliche nur als das Accidentelle, die Andern umgekehrt das Menschliche als das Substanzielle und das Göttliche als das Accidentelle, also mehr „von unten her“ ausgehend, darin trafen sie doch Alle zusammen, dass sie der Ansicht waren, die Unterscheidung Gottes als an und für sich seiend und sich offenbarend und äussernd begründe nicht auch einen Unterschied zweier göttlicher Subjecte (vergl. Tertullian S. 577), vielmehr sei dies nur ein Unterschied in der Art, wie der eine und selbe Gott sich darstelle. Demgemäss verwerfen sie Alle eine hypostatische Trinität im Sinne der katholischen Kirchenlehrer, und wissen nichts von einem Gott-Vater im persönlichen Unterschied von einem Gott-Sohn, sondern wenn sie von Gott als Vater sprechen, so geschieht es im allgemeinen Sinne, d. h. in Beziehung auf die Welt und insbesondere die Menschen. Eben darum ist aber auch der Name „Patripassianer“, mit dem diejenigen unter diesen Unitariern, welche J. Christus von „oben her“ konstruirten, von ihren katholischen Gegnern bezeichnet wurden, oder der Vorwurf, dass sie den Vater selbst leiden lassen, ein ungerechtfertigter, ein lediglich aus der katholischen Anschauung herübergenommener, der die nicht

treffen kann, welche nur einen Gott schlechthin kennen; wohl aber trifft das „Blasphemische“, das darin liegen soll, dass man sich nicht scheue, Gott-Vater selbst leiden und an's Kreuz nageln zu lassen, in Wahrheit ebenso gut die katholischen Trinitarier wie diese Unitarier, da das Blasphemische nur darin liegen kann, dass die absolute Gottheit in dieser Art verendlicht wird, der Sohn aber nach dem katholischen Dogma substanziell dasselbe göttliche Wesen mit dem Vater ist.

die Monarchianer des dritten Jahrhunderts: Praxeas, Beryll;

In der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts sind wir bereits zweien dieser Monarchianer begegnet: zu Anfang desselben dem Kleinasiaten Praxeas, mit dem Tertullian eine so leidenschaftliche Controverse gepflogen (s. Tert. S. 566 ff.), und gegen die Mitte dem Beryll von Bostra, den Origenes bekämpfte (s. Origenes S. 199).

Sabellius (Noet).

Der bedeutendste dieser Richtung ist aber ohne Frage Sabellius, dessen Vorgänger Noet aus Smyrna war.

Leider sind von ihm keine authentischen Aufzeichnungen, aus denen wir seine Lehre nach seiner eigenen Darstellung kennen lernten, auf uns gekommen, so wenig als von Praxeas, Beryll, Noet. Es ist das fast das gemeinsame Schicksal, das die Schriften aller der Männer, welche gegen das orthodox gewordene Dogma Opposition machten, betroffen hat. Wir sind, um sie kennen zu lernen, auf die Schriften ihrer kirchlichen Gegner angewiesen, die aber ihre Polemik in die gegnerischen Ansichten so sehr verwebt haben, dass es Mühe hält, diese in ihrer wahren Gestalt und ihrem Zusammenhang herauszufinden. Was wir nun im Besondern von der Lehre des Sabellius wissen, verdanken wir hauptsächlich dem Athanasius oder vielmehr seiner Polemik gegen den Sabellianismus, die er seiner vierten Rede gegen die Arianer einverleibte, im Weiteren dann dem Basilius, Epiphanius und Theodoret. Ueber die Person und die äussern Lebensumstände des denkwürdigen Mannes theilen sie uns aber soviel wie nichts mit; wir wissen nicht einmal, was er für ein Landsmann war, ob ein Römer oder ein Libyer. In der ersten Hälfte seines Lebens, das ergibt sich aus den Philosophumena, ist er in Rom, wird aber hier wegen seiner

noetianischen Richtung von dem Bischof Kallistus aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Später scheint er sich in der libyschen oder cyrenaischen Pentapolis, in Ptolemais niedergelassen zu haben; wenigstens finden wir in dieser Provinz den Sabellianismus besonders stark verbreitet, was auf einen längern Aufenthalt des Meisters daselbst schliessen lässt. Hier in dieser zweiten Hälfte seines Lebens scheint er auch seine Lehre weiter ausgebildet zu haben zu dem System, das unter dem Namen Sabellianismus bekannt ist und das sich von seinem ursprünglichen noetianischen Standpunkt dadurch unterschied, dass es von einer Dyas zu einer Trias fortschritt. Noch später, ums Jahr 260, ward seine Lehre vom Erzbischof Dionysius auf einer Synode zu Alexandrien verdammt; ob Sabellius dies noch miterlebt hat, wissen wir nicht.

Wie die andern Monarchianer, so ging auch Sabellius von dem strengen unterschiedlosen Monotheismus als der Grundforderung des christlichen Bewusstseins aus. Er glaubte Einen Gott anzunehmen sei nicht möglich, „ohne den Sohn aufzuheben" (Ath. or. c. Ar. 4, 10). Er berief sich dafür, wie dies auch schon Praxeas gethan (vgl. Tertullian S. 564 f.), vornehmlich auf Stellen des alten Testaments, welche den Monotheismus in aller Strenge aussprechen.

Er konnte es aber nicht dabei bewenden lassen, seinen unitarischen Gottesbegriff dem trinitarischen einfach nur gegenüber zu stellen; es lag ihm auch die weitere Aufgabe ob, fürs Erste, die Hauptstütze zu brechen, auf welche der letztere sich auferbaut hatte; sodann „den Sohn" seinen Prämissen gemäss aufzufassen und darzustellen, d. h., eine Christologie zu geben, die nicht von der Voraussetzung ausging, dass in Jesus Christus der hypostatische Logos-Sohn-Gott Mensch geworden sei; und endlich hatte er, da nun einmal in dem dogmatischen Zeitbewusstsein der Zug, die Gottes-Idee trinitarisch zu fassen, der in dem Theologumenon eines metaphysischen Logos-Sohn-Gottes seinen Ausgangspunkt hatte, immer entschiedener sich Bahn brach, selbst auch bis zu einer solchen trinitarischen Auffassung fortzugehen, der herrschenden aber eine solche zu substituiren, bei welcher sein Unitarismus unangetastet blieb.

In Folge der Uebertragung der alexandrinischen Idee des Logos oder der Weisheit Gottes auf die Person Jesu Christi als den Gottessohn geschah es, dass einerseits dieser Logos als identisch mit dem Gottessohn persönlich gefasst, hypostasirt, und anderseits der Gottessohn als identisch mit dem Logos aus der historischen, moralischen und messianischen Sphäre heraus in die metaphysische gerückt und als zum Wesen Gottes gehörig, als der ewige Sohn des ewigen Vaters gedacht wurde. Sabellius erkannte nun, dass, um dies Dogma von einem metaphysisch hypostatischen Gottessohn oder vielmehr Gott-Sohn zu stürzen, das mit dem christlichen Monotheismus unvereinbar sei, es vor allem Noth thue, jene Identifikation von Logos und Gottessohn aufzuheben. „Die Sabellianer, sagt Athanasius, wagen es, den Logos und den Sohn zu trennen; ein Anderes, behaupten sie, sei der Logos und ein Anderes der Sohn, zuvor sei das Wort und erst nachher der Sohn“ (ib. c. 15). Und zwar wurde dies von ihnen biblisch damit begründet, dass im alten Testament vom Sohn nicht die Rede sei, sondern nur vom Logos, z. B. Psl. 32, 6: „durch das Wort des Herrn sind die Himmel befestiget“; und desswegen müsse man „den Sohn jünger fassen als den Logos, da von ihm nur im alten Testament gesprochen werde“ (ib. c. 23. 24). Eine solche Unterscheidung und Trennung von Logos und Sohn hatten übrigens auch schon frühere Monarchianer z. B. Praxeas versucht (Tertullian S. 569). Nicht dass sie nicht die Idee des Logos Gottes anerkannt hätten, in welcher sie fanden, dass Gott nicht blos Sein, sondern logisches Sein, intelligentes Wesen, Geist sei; wohl aber hatten sie dagegen protestirt, dass man diese Idee so verwende, um daraus einen hypostatischen Logos-Sohn-Gott zu machen. Und so durchschlagend erschien diese Trennung, dass auch die spätern Arianer sie aufnahmen; in ihrer Polemik gegen die kirchlich gewordene Lehre bildet einen der Hauptpunkte eben dies, dass sie immer wieder darauf dringen, man solle doch jene beiden Begriffe auseinander halten.

Es genügte aber Sabellius nicht, die Identifikation der Logosidee mit der Idee des Sohnes Gottes bestritten zu haben; er musste auch zu dem positiven Nachweis fortgehen,

was denn unter dem Logos zu verstehen, was das Wahre an dieser Idee sei. Wir finden nun, dass seine Auffassung eine zwiefache war. Einmal betrachtet er den Logos unter dem Gesichtspunkt des noch innern, unausgesprochenen; und als solcher bedeutet er ihm die zum Wesen Gottes gehörige Intelligenz, Gott als logisches Wesen. Zweitens bedeutet ihm der Logos (das Wort) Gottes Gott, sofern er sich ausspricht, heraustritt aus seinem Insich, seinem Schweigen, sofern sein Inneres zum Aeussern wird: Gott als Lebendigkeit, Bewegung, Gott nach der Seite seiner Offenbarung. Und als diese Offenbarung Gottes bezeichnet Sabellius in erster Linie die Schöpfung, so dass also Gott zuerst in der Weltschöpfung sich ausspricht, der Logos hervortritt. „Damit wir geschaffen würden, ging der Logos hervor; um unsertwegen wurde der Logos gezeugt; und so sind wir denn, indem er hervorging (gezeugt ward.)" (ib. c. 12. 14. 25). Doch war Sabellius weit entfernt, dies Hervortreten, Gezeugtwerden des Logos Gottes nur auf die Schöpfung zu beziehen; er bezieht es eben so sehr, sofern es ihm überhaupt Prinzip aller göttlichen Offenbarung ist, auf die Offenbarung in Jesus Christus und weiterhin in den Gläubigen.

Diese Auffassung des Logos Gottes als des Gottes, sofern er sich offenbart, ist der neue Gedanke, den Sabellius der Lehre von dem hypostatischen Logos-Sohn-Gott entgegenstellt.

Hatte er so gezeigt, was er unter dem Logos sich denke, so war das Nächste für ihn, sich auch darüber zu erklären, was er unter dem „Sohn" verstehe. Natürlich nicht eine Inkarnation einer zweiten göttlichen Hypostase, die ja der Unitarier gar nicht anerkennt, wohl aber eine Inkarnation Gottes schlechthin, d. h., „indem der sich offenbarende Gott, Gott als Logos Mensch ward, sich in einem menschlichen Individuum offenbarte, ward er Sohn geheissen." Was aber in dieser Menschwerdung den eigentlichen Begriff des Sohnes konstituire, darüber waren nach Athanasius die Ansichten in der Schule des Sabellius differirend. „Die Einen sagen, der Mensch, den der Erlöser angenommen, sei der Sohn, die Andern aber, Beides, der Mensch nämlich und der Logos,

sei damals zum Sohn geworden, als sie mit einander verbunden wurden; wieder Andere meinen, der Logos selbst sei damals Sohn geworden, als er Mensch wurde, denn aus dem Logos sei Sohn worden, der vorher nicht Sohn war, sondern blos Wort.“ (ib. 4. c. 15. 22). Somit ist der Sohn nicht ein anderes göttliches Subject als der Vater, vielmehr ist das eine göttliche Subject Sohn und Vater (ib. c. 2. 9), oder „Sohnvater“, wie sich Sabellius auch ausdrückte. Die Zweiheit ist nicht eine personelle, sondern eine nominelle; Sohn ist Gott als menschgewordener. Hiefür berief sich Sabellius biblisch auf Joh. 10, 30: „Ich und der Vater sind Eins“, worin ja deutlich gesagt sei, dass die Zwei Eins seien, oder, „dass der Eine zwei Namen habe“ (ib. c. 9). Aehnlich hatte schon Praxeas gelehrt; denn, wenn er von einem Sohne Gottes sprach, so bedeutete ihm dieser im Gegensatz zu Gott in seinem Anundfürsichsein den fleischgewordenen Gott, d. h. Jesus Christus (vergl. Tertullian S. 585 f.). Ebenso kennt Noet aus Smyrna, dieser unmittelbarste Vorgänger und Lehrer des Sabellius, nur Einen und denselben Gott, „unschaubar und schaubar, ungeworden und geworden, leidensunfähig und leidensfähig, unsterblich und sterblich“; nach der einen Seite, nach seinem ewigen Anundfürsichsein Vater geheissen, Sohn nach der andern, sofern er sich geoffenbart und Mensch geworden.

Indessen hat Sabellius, wenn er unter dem Sohn Gott verstand, sofern dieser in Jesus Christus Mensch geworden, dies nicht im strengen Sinne genommen; den Sohn, d. h. das Göttliche in Jesus im Verhältniss zu Gott selbst verglich er nämlich, wie Epiphanius berichtet, mit einem von der Sonne ausgehenden Strahl. „Der Sohn ward zu seiner Zeit gesandt wie ein Strahl und hat alles, was zum Heil der Menschheit gehörte, vollführt und ist dann wieder in den Himmel aufgenommen worden wie ein Strahl, der von der Sonne ausgehend wieder in sie zurückkehrt.“ (Epiph. hær. 62.) Hieraus ersieht man zugleich, dass sich Sabellius das Sein Gottes in Jesus nicht als ein bleibendes, sondern nur als ein an dessen irdische Existenz geknüpftes dachte, das dann abgelöst wird durch das Sein Gottes oder des

göttlichen Logos in den einzelnen Gläubigen in der Kirche durch die Periode des h. Geistes.

Sabellius blieb übrigens nicht dabei stehen, nur zu bestimmen, was unter dem Logos und dem Sohne zu verstehen sei; er that noch einen weitern Schritt, mit dem er über die bisherigen Monarchianer hinausging, die sich begnügt hatten, die Einheit Gottes im strengen Sinne festzustellen, und dann in zweiter Linie eine Auffassung vom Sohn zu geben, die sich mit diesem monarchianischen Vordersatz vereinigen liesse. Diesen Fortschritt machte er durch die Hinzunahme von Vater und Geist in einem der Art und Weise, wie er den Sohn fasste, völlig entsprechenden Sinn, wodurch die im Logosbegriff prinzipiell und allgemein enthaltene Idee der göttlichen Offenbarung, die dann im Sohn zu einem bestimmten Ausdruck und einer konkreten Erscheinung gekommen war, in ihrem Weltumfang erweitert und abgeschlossen ward.

Demgemäss bezeichnet ihm der h. Geist Gott, wiefern er auf die verschiedenen menschlichen Subjecte wirkt, sie neubelebend und erwärmend. Der Vater aber ist ihm der Name für die alttestamentliche gesetzgeberische Thätigkeit Gottes, oder auch für die schöpferische, sofern die Schöpfung und Erhaltung der Welt auf Gott als Vater zurückgeführt wird, so dass das Entstehen der Welt mit dem Vaterwerden Gottes zusammenfällt und hiernach der Begriff des Vaters als des in der Weltschöpfung sich offenbarenden Gottes von Gott in seinem Anundfürsichsein unterschieden wird. So fordert's auch schon die Consequenz des Systems. „Die Dreiheit, zu welcher sich die Monas erweitert hat, ist Vater, Sohn und Geist" (ib. c. 13). Zuweilen aber allerdings, besonders in der Darstellung des Athanasius, erscheint es so, als ob Sabellius auch mit Gott schlechthin den Vater identifizirte, der sich dann im Sohn und Geist erweiterte. Wenn dies wirklich eine sabellianische Lehrform ist, so kann man sie nur eine Inkonsequenz nennen; vielleicht aber dass diese nicht auf Sabellius selbst, sondern auf den Berichterstatter und Polemiker Athanasius fällt, in dessen Darstellung der Vater bald das erste Glied der Trias, bald die Monas ist.

(ib. c. 13. 25.) Möglich ist es indessen auch, dass diese verschiedenen Darstellungen zwei Phasen in der Lehre des Sabellius bezeichnen, eine frühere, in der er sich mit Noet und Praxeas berührte und Gott Vater nannte im Unterschied von seiner Offenbarung in Jesu Christo als Sohn, und eine spätere, wornach der Vaterbegriff nicht Gott schlechthin, sondern dessen erste Offenbarungsform ist.

Vater, Sohn und Geist zusammenfassend spricht Sabellius von einer Trias — ein bereits gangbarer Ausdruck, nur dass er ihm nicht, wie den Katholikern, eine Dreiheit hypostasirter göttlicher Subjecte bedeutet, sondern eine Dreiheit von Offenbarungsstufen, von Wirkungsweisen, in denen sich der eine und selbe Gott seinen Ausdruck in der Welt und „nach den jedesmaligen Bedürfnissen“ derselben gibt (vergl. Basil, ep. 210, 5; Theodor. haer. fab. 2, 9). Dieser Trias gegenüber spricht er dann von einer Monas, unter welcher er den einen Gott in seinem In- und Fürsichsein und im Unterschied von seinen Offenbarungsformen versteht. Wie aber aus dieser Monas die Trias hervorgeht, dafür hat Sabellius gewöhnlich die Bezeichnung, „die Monas dehne sich aus,“ „erweitere sich zur Trias“; auch redet er von einem „sich Umbilden, sich Umgestalten“ derselben oder „sie spreche sich aus“. Für die verschiedenen Offenbarungsformen Gottes als Vater, Sohn und Geist hat er dann den Ausdruck „prosopa“, Angesichte — eine Bezeichnung, die ganz zutreffend ist, sofern „der in seiner Substanz eine und selbe Gott“ jetzt bald als Vater, jetzt bald als Sohn, jetzt bald als h. Geist der Welt und im Besonderen der Menschheit allemal wieder, wie sie es bedarf, ein anderes Angesicht zukehrt, ein anderes Antlitz annimmt, sich in einer andern Gestalt zeigt, in einer andern Weise sich offenbart. Um das Verhältniss dieser Prosopen zur Monas zu verdeutlichen, greift er auch zu Analogien; so zu der Analogie von einem Menschen und seinem Leib, seiner Seele und seinem Geist (Epiph. 62, 1); auch die verschiedenen Charismen, in welche der Apostel den Einen Geist aus einander gehen und sich äussern lässt, zieht er hieher (Ath. or. 4, 25); weniger passend erscheint die Vergleichung mit der Sonne, an der „die Rundung, die Gestalt

der Peripherie selbst", d. h. die Sonnenscheibe den Vater, das Leuchtende den Sohn, das Wärmende den h. Geist bedeuten soll (Epiph. haer. 62). Aus diesen Analogien ergibt sich nicht blos, in wie bestimmter Weise Sabellius die Monas vom Vater unterscheidet, sondern auch dass er die Offenbarungsformen in Vater, Sohn und Geist in dem Verhältniss zu einander sich dachte, dass die eine die andere zur Voraussetzung hat, die intensivere ist, wie sie auch geschichtlich aufeinander folgen. Es erinnert dies an Origenes. (s. Origenes S. 203.)

Ob Sabellius dem Sprechen Gottes wieder ein Schweigen, dem sich Ausdehnen der Monas ein sich wieder Zusammenziehen, dem Hervorgang des Logos einen Rückgang entsprechen liess, ob, nachdem die Monas sich ausgedehnt, die Trias, die Folge dieser Ausdehnung, dereinst wieder in die Monas zurückgenommen, mit andern Worten, ob dieser Weltverlauf, wenn er vollendet sein werde, ein Ende nehmen und ob dann die Monas sich wieder auf's Neue ausdehnen, eine neue Welt in's Dasein rufen, in einer neuen Trias sich wieder offenbaren werde und so ins Unendliche, das mag wohl in der Konsequenz des Systems liegen; ob es aber Sabellius wirklich auch angenommen, darüber wissen wir nichts Bestimmtes. Aehnliches haben wir allerdings bei Origenes gelesen (s. Origenes S. 342 ff.); auch führt darauf die stoische Expansion und Contraktion Gottes (vergl. Or. S. 209), die im Sabellianismus wiederklingt, worauf schon Athanasius aufmerksam machte (or. 4, 14). So viel ist indessen gewiss, dass Sabellius lehrte, „wie um unsertwillen der Logos geworden, so werde er nach uns wieder zurückkehren, um zu sein wie er war" (ib. c. 12).

Paulus von Samosata.

Die Reihe dieser Monarchianer im dritten Jahrhundert schliesst Paulus von Samosata, Bischof von Antiochien seit 260, seit 264 auf mehreren Synoden der Ketzerei angeklagt und endlich um 271 entsetzt. Doch schliesst er sich nicht an die Lehrweise der ihm zunächst vorangehenden Monarchianer, eines Sabellius, Noet, Beryll an; vielmehr nimmt er die der ältesten Monarchianer wieder auf, eines Theodotus aus Byzanz, Lederarbeiter, zu Anfang des 3. Jahrhunderts

in Rom, eines Artemon (Artemas), unter Zephyrinus, dem Nachfolger Viktors in Rom. Diese ältesten Monarchianer, gewöhnlich Artemoniten genannt, lehrten, offenbar im Anschluss an die synoptische Darstellung, dass Christus an sich, seiner Natur nach, ein blosser Mensch sei, nahmen aber an, dass er auf übernatürliche Weise gezeugt und bei der Taufe noch insbesondere mit dem h. Geist ausgerüstet worden sei, so dass nach ihrer Ansicht zu dem an sich Menschlichen allerdings auch noch ein Göttliches hinzutrat, und es lediglich als eine Verketzerung erscheint, wenn man ihnen die Meinung unterschob, Jesus sei nicht mehr gewesen als ein gemeiner, gewöhnlicher Mensch. Dass nun aber diese christologische Lehrform die Annahme eines hypostasirten metaphysischen Logos-Sohn-Gottes ausschloss, vielmehr einen streng monarchianischen Gottesbegriff voraussetzte, liegt auf der Hand, wiewohl uns hierüber nichts Näheres berichtet wird.

Diese älteste und einfachste Lehre von Gott und Jesus (vergl. I. 1, S. 173) wurde nun durch Paulus wieder aufgenommen und weiter fortgeführt. Er bekennt sich zum strengsten Monotheismus, den er wie die andern Monarchianer durch alttestamentliche Aussprüche, wie: „der Herr, dein Gott, ist ein einiger Gott,“ begründete; er verwirft daher die Lehre von einem für sich subsistirenden Logos-Sohn; „Vater, Sohn und Geist ist der Eine Gott und in ihm allezeit sein Logos und sein Geist, gerade wie im Innern des Menschen dessen eigener Logos; und so ist Ein Gott, und nicht ist Vater der Vater, Sohn der Sohn, und Geist der Geist, sondern der Eine Gott ist der Vater und sein Sohn in ihm ganz wie der Logos (das Prinzip des Selbstbewusstseins) im Menschen“ (Epiph. haer. 65, 1). Was nun die Person Jesus betraf, so lehrte er nach dem Schreiben der ihn verurtheilenden Synode „Jesus sei von der Erde“ (Eus. 7, 30); — in Uebereinstimmung mit jener ältesten Klasse der Monarchianer, welche Jesus von „unten her“, nicht von „oben her“ auffassten. „Er will nicht mit uns bekennen“, heisst es von ihm in demselben Schreiben, „dass der Sohn Gottes vom Himmel herabgekommen sei.“ Dies schloss ihm aber

nicht aus, dass Jesus nicht nach Art der Propheten vom Geiste Gottes, und zwar in einem ganz besonderen Grade wäre erleuchtet gewesen. Die Anhänger des Samosateners, klagt Athanasius (or. c. Ar. 4, 30), „indem sie den Logos vom Sohn trennen, sagen, Christus sei zwar der Sohn, aber nicht das Wort (wofür sie sich auf Ap. Gesch. 10, 30 beriefen); der Logos habe vielmehr durch Christus geredet etwa so wie durch die Propheten, welche sagen: Dies spricht der Herr." Dass „in dem Menschen Jesus, wie er von unten her war, der göttliche Logos von oben her und die Weisheit vom Himmel geweht und gewirkt habe" lassen Athanasius (c. Apollin. 2, 3) wie Epiphanius (haer. 65) gleichmässig den Paulus bekennen. Und nach einem spätern Zeugniss (in der Contest. cleri Const.) sprach er auch aus, „in keinem Andern habe die göttliche Weisheit so gewohnt wie in Jesus; sie sei in den Propheten gewesen, mehr aber noch in Moses, noch mehr aber in Christus wie in einem Tempel Gottes." Auch nach Theodoret (haer. fab. 2, 8) nannte er Jesus zwar einen Menschen, der aber „in ganz besonderm Grade der göttlichen Gnade gewürdiget gewesen sei." In Folge dieser Einwirkung, Einwohnung der Weisheit von oben her oder des Logos dachte sich Paulus den Menschen Jesus als einen (zuletzt) sittlich so vollkommen gewordenen, dass er sich nicht scheute, in dieser Beziehung ihn auch einen „Gott" gewordenen zu nennen (Ath. de syn. Arim. et Seleuc. c. 45). Dass dies aber nicht im Sinn einer persönlichen, bleibenden Vereinigung von ihm gesagt war, wie er denn ja überhaupt keinen persönlichen Logos annahm, ergibt sich daraus, dass nach ihm dieser Logos, der über den Menschen Jesus kam und in ihm wirkte, nach dessen Tode wieder zum Vater zurückkehrte.

Das schliessliche Schicksal des Monarchianismus im 3. Jahrhundert, und

Diese gesammte monarchianische Bewegung im 3. Jahrhundert hatte nun aber das Schicksal, von der christologisch-trinitarischen überflügelt und von der Majorität in der Kirche oder doch von den Tonangebern verdammt zu werden. Es geschah dies besonders, weil sie dem christologischen Bewusstsein, wie es sich allmälig gestaltete, nicht mehr genügte. Weder wollte man als das Subject in Christo einen

blossen Menschen noch auch Gott schlechthin annehmen, den man in seinem ewigen Anundfürsichsein als Vater lassen wollte, um die „Blasphemie“ zu vermeiden, Gott der Vater habe gelitten, sei an's Kreuz geschlagen worden; — als ob die Blasphemie nicht darin bestünde, dass man den absoluten Gott verendlichte, wobei es, recht angesehen, gar keinen Unterschied macht, ob es Gott der Sohn ist, von dem dies ausgesagt wird, wenn er doch absoluter Gott sein soll, oder Gott der Vater. So wenig als die Gottheit wollte man aber auch die in der Schrift ebenso deutlich ausgesprochene Eigenpersönlichkeit des Sohnes preis geben; und so schien denn nichts Anderes übrig zu bleiben, als einen für sich subsistirenden Logos-Sohn-Gott anzunehmen, der in Christo Fleisch geworden. Schon Theodot wurde in Rom, wo er mit seiner Lehre auftrat, von dem dortigen Bischof Viktor aus der Kirche ausgeschlossen und seine Lehre verdammt; und nicht besser erging es dem Artemon unter Zephyrinus. Umsonst protestirten sie dagegen und erklärten, ihre Lehre sei eben die älteste und ursprüngliche (Eus. 5, 28). Um so weniger kann es Wunder nehmen, wenn auch ihre Nachfolger verdammt wurden, da inzwischen das christologische Bewusstsein, das in Christus den fleischgewordenen Logos sah, immer mehr erstarkte.

Wenn nun so zwar der alte Monarchianismus, so oft er auch noch im 3. Jahrhundert sein Haupt erhob, doch immer wieder von dem modernen christologisch-trinitarischen Glauben niedergekämpft und als häretisch verworfen ward, so liess er darum doch den Kampfplatz nicht frei und gab seine Sache noch nicht verloren. Vielmehr suchte er sich immer wieder auf's Neue geltend zu machen, und dies um so mehr, je mehr ihm die reine monotheistische Lehrform durch die von Origenes angebahnte Gleichstellung des Sohnes mit dem Vater gefährdet schien.

sein theilweises Wiederaufleben im Arianismus. Dies die eine Seite im Charakter des letzteren;

Als den letzten Versuch dieser Art müssen wir nun eben den Arianismus bezeichnen. Jn seiner reinsten und consequentesten Gestalt war er in der That nichts anderes als ein solcher Versuch, den Monarchianismus gegenüber den modern-trinitarischen Trübungen zu retten. Das oberste

Prinzip, dem er alles Andere unterordnete, und das ihm auch für seine Christologie massgebend war, war das theologische im engern Sinn, die Idee des absoluten Gottes, der als solcher auch der Eine ist.

Ihm stand nun aber das christologische Interesse gegenüber, das jetzt das Zeitbewusstsein weit mehr beherrschte und keine Ruhe hatte, bis es seinen Logos-Sohn-Christus zu einer Dignität erhoben hatte, die zwischen ihm und Gott, dem absoluten, allen Unterschied aufhob, den personellen ausgenommen. Ein Konflikt konnte daher nicht ausbleiben.

Dieser Zusammenstoss zwischen den theologischen und christologischen Interessen im Arianismus und Nizänismus in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts unterschied sich aber von den frühern im 3. Jahrhundert dadurch, dass er sich nicht mehr auf theologische Kreise oder Schulen beschränkte, sondern die weitesten Dimensionen annahm und von welthistorischer Bedeutung ward. Das Ende war, dass auch dieser arianische Versuch unterlag, und dass mit ihm auf eine lange Zeit hinaus ein jeder Versuch dieser Art in der Kirche zu einer Unmöglichkeit ward.

anderseits ist der Arianismus aber auch eine Reaktion des alten Subordinatianismus gegen die moderne Homousie.

In seiner reinsten Gestalt hat der Arianismus die meiste Aehnlichkeit mit der Lehrform der alten Artemoniten und des spätern Paulus von Samosata. Er ist aber allerdings hiebei nicht stehen geblieben; vielmehr hat er in seiner Lehre vom Sohn Elemente aufgenommen, in denen er auf Origenes zurückweist, dessen System, wie wir wissen, die Ewigkeit und die Unterordnung des Sohnes neben einander unvermittelt enthielt. Noch besser gesagt, ist es aber nicht sowohl Origenes als die gesammte alte Kirche, um nur an einen Tertullian und Justin zu erinnern, mit deren Subordinations-Ansichten er sich berührt. Diese Zwitterstellung des Sohnes konnte sich auf die Dauer freilich nicht halten; sie fiel eben so sehr durch ihre innere Unhaltbarkeit, die ihr von den Gegnern nachgewiesen wurde, als durch das Ungenügende, das sie dem christologischen Glaubensbedürfniss bot. Indem nun der Arianismus auch nach dieser Seite hin von dem neuen Zeitbewusstsein bekämpft und gestürzt ward, ist es, wie man das wohl sagen darf, fast die ganze

bisherige, d. h. vornizänische kirchliche Lehre vom Sohne, welche mit ihm als ungenügend beseitigt wurde, um einer neuen und consequenteren Anschauung Platz zu machen.

Dionysius, Bischof von Alexandrien.

In dieser Beziehung ist der Bischof Dionysius von Alexandrien, ein Schüler des Origenes, 232 Katechete, 248 Bischof, nach 17jährigem Episkopat im Jahre 265 verstorben (vergl. Origenes S. 47), als nächster Vorläufer des Arius zu bezeichnen; nur dass dies von der Zeit vor seiner Retraktation gilt (s. u.). Es war aber der Gegensatz gegen den Sabellianismus, der ihn in dieser Weise sich aussprechen liess. „In der Pentapolis Oberlibyens waren nämlich damals manche unter den Bischöfen so ganz sabellianisch gesinnt, dass wenig mehr fehlte, dass dort in den Gemeinden der Sohn Gottes gar nicht mehr verkündet wurde. Als Dionysius, welcher die Oberaufsicht über die dortigen Gemeinden hatte, dies erfuhr, suchte er durch Abgesandte auf jene Männer einzuwirken und sie zu bewegen, von ihrer verkehrten Lehre abzustehen; als dies aber erfolglos blieb, sah er sich genöthigt, brieflich sich an sie zu wenden" (Ath. de sent. Dion. c. 5). Dies geschah in dem Schreiben an die wohl ebenfalls dem Sabellianismus sich zuneigenden libyschen Bischöfe Euphranor und Ammonius. Der Brief selbst ist zwar nicht auf uns gekommen; doch kennen wir einige Hauptstellen aus demselben, auf die sich die Arianer beriefen, und die daher Athanasius, um den Bischof zu vertheidigen, nicht umhin kann, wiederzugeben. Aus denselben ergibt sich, dass Dionysius, um die Ansicht zu widerlegen, dass der Sohn keine Eigenperson sei im Unterschied vom Vater, dass also auch nicht ein hypostasirter Logos-Sohn in Jesu Mensch geworden sei, diesen Unterschied nicht besser zu begründen glaubte, als dass er, ausgehend von Bibelstellen wie: „Ich bin der Weinstock und mein Vater ist der Weingärtner" (Joh. 15, 1), den Sohn oder Jesus nicht blos als persönlich verschieden vom Vater, sondern auch als wesentlich verschieden, als „dem Vater nicht von Natur eigen, sondern dem Wesen nach ihm fremd" (ib. c. 4), als ein „Geschöpf", als ein „Gewordenes" bezeichnete. Der Sohn verhalte sich zum Vater wie der Weinstock zum Weingärt-

ner, wie das Schiff zum Schiffbauer; nun aber „ist der Weinstock nicht dasselbe wie der Weingärtner, und das Schiff nicht dasselbe wie der Schiffbauer" (ib. c. 18). Eben so lehrte D. nach der Angabe der Arianer und übrigens auch ganz in der Consequenz seiner Ansicht von dem Sohn als einem Geschöpf: „Gott war nicht immer Vater, der Sohn war nicht immer; vielmehr war Gott einmal ohne den Logos, und der Sohn selbst war nicht, ehe er erzeugt wurde, sondern es war einmal (eine Zeit), da er (noch) nicht war; denn er ist nicht von Ewigkeit, sondern erst später entstanden" (ib. c. 14). Hienach hat D. die von Origenes her uns bekannte Formel: „es gab nie eine Zeit, da der Sohn nicht war" (vergl. Orig. S. 195), in ihr Gegentheil: „es gab einmal eine Zeit," umgekehrt, — auch in diesem Stück ein ächter Vorläufer der Arianer, bei denen diese Formel eine so grosse Rolle spielte. Eben so würde der Begriff und das Wort: „Ungezeugtheit," worein die Arianer so gerne das Wesen des Vaters setzten, um den Sohn als gezeugt eben dadurch auch als wesentlich verschieden von dem Vater zu erweisen, auf D. zurückzuführen sein, wenn er, wie Euseb von ihm berichtet (Praep. evang. VII, 18), als das eigentliche Wesen Gottes die Ungezeugtheit bezeichnete und Gott das Ungezeugte selbst nannte.

Die Lehre des Arius: oberstes Prinzip derselben ist die Idee des absoluten Gottes als des Einen;

Dies ist die geschichtliche Vergangenheit, in welcher der Arianismus wurzelt; dies der geschichtliche Zusammenhang, aus dem heraus er zu begreifen ist. In der That, das Hauptinteresse, das den Arius beherrschte, der Grundgedanke, der ihn leitete, ist nicht verschieden von demjenigen der alten Monarchianer. Auch er ging von der Idee Gottes als des absoluten und darum Einen aus, welche ihm die andere in sich schloss, dass alles, was nicht dieser Gott, auch nicht absolut sein könne, sondern unter die Kategorie der Kreatur falle; — eine Idee, die ihm als die spezifisch christliche galt, die er aber je länger je mehr gefährdet sah durch die jetzt sich immer bestimmter geltend machende Lehre von der Gleichewigkeit und Gleichwesentlichkeit Christi als des Logos-Sohnes mit Gott dem Vater. „Wir erkennen," so beginnt das Glaubensbekenntniss, das Arius und seine

Freunde um's Jahr 323 dem Bischof Alexander von Alexandrien zusandten, „wir erkennen nur Einen Gott an, der allein ungezeugt, allein ewig, allein anfangslos, allein wahrhaftig ist, allein Unsterblichkeit hat, allein weise, allein gut, allein Richter Aller, Regierer und Verwalter, allein mächtig, unveränderlich und unwandelbar, der Gott des Gesetzes, der Propheten und des neuen Bundes ist“ (Ath. de synod. Arim. et Sel. c. 16). Dieser Gott ist dem Arius ein so absoluter, dass er so, wie er ist, von keinem menschlichen Gedanken erfasst, durch keine Sprache dargestellt werden kann; alle Bezeichnungen haben nur relative Bedeutung. „Er selbst, wie er ist in seinem Wesen (sagt Arius in seiner Thalia), ist Allen unfassbar, unaussprechlich; ungezeugt aber nennen wir ihn wegen dessen, der seiner Natur nach gezeugt ist, anfangslos wegen dessen, der einen Anfang hat, ewig wegen dessen, der in der Zeit geworden ist. Er allein hat weder einen Gleichen, noch Aehnlichen, noch Gleichherrlichen“ (ib. c. 15). Ganz ebenso spricht sich Eusebius in seinem Brief an Paulinus aus. „Wir haben nie gehört, weder dass zwei Ungezeugte seien, noch dass das Eine in Zwei getrennt, noch überhaupt körperlichen Zuständen unterworfen sei; vielmehr gibt es nur Ein Ungezeugtes“ (Theod. hist. eccles. 1, 6).

Dies monotheistische Interesse bestimmt nun ganz und gar auch die Auffassung des Arius vom Sohne Gottes und von dessen Verhältniss zum Vater. Somit ist es das Moment des Unterschieds, das er geltend macht in seinem ganzen Umfang.

**diesem Absoluten gegenüber fällt alles, was nicht Er ist', in die Reihe des Erschaffenen, auch der Sohn Gottes.**

Gott gegenüber, der allein ungezeugt, ungeschaffen, aus und durch sich ist, mit Einem Wort, der absolute, denn „zwei ungezeugte (absolute) Prinzipe zu denken ist unmöglich“ (Ath. de synod. Arim. et Sel. c. 16), kann der Sohn als erzeugt eben darum auch nur entstanden, ein Geschöpf sein. Dies aber schliesst zuerst in sich, dass der Sohn nicht aus dem Wesen Gottes, nicht Gott gleichwesentlich ist. „Fremd und ganz getrennt vom Wesen Gottes ist der Sohn; er ist ein Geschöpf und ein Gemachtes, hinsichtlich des Wesens dem Vater nicht ähnlich;“ so sprach sich nach

dem Rundschreiben des Bischofs Alexander Arius schon auf der ersten Synode (320) aus (Epist. encycl. ad Episc. c. 2).

Eben so wenig als aus dem Wesen Gottes kann der Sohn, sofern er gezeugt, gemacht, ein Geschöpf ist, — Worte, die von Arius synonym gebraucht werden —, ewig, Gott, dem absoluten, gleich ewig sein; denn „er war nicht, ehe er gezeugt war"; gemacht, gezeugt schliesse aber ein ewiges Sein, das dem Ungezeugten allein, dem Absoluten zukommen könne, aus, und ein anfängliches in sich, d. h. dass er einst nicht gewesen und vom Nichtsein zum Sein übergegangen sei. „Ich wurde vertrieben, schreibt Arius an Euseb von Nikomedien, weil ich den Sätzen nicht zustimmte: Immer war Gott, immer der Sohn, zugleich der Vater, zugleich der Sohn; zugleich mit Gott auf ungeschaffene Weise ist der Sohn, gezeugt von dem Ungezeugten; weder in Gedanken, noch in einem Zeitmoment geht Gott dem Sohne voran" (Theod. K. G. 1, 5). Vielmehr stellte Arius schon auf der Synode 320, wie Alexander in demselben encyclischen Schreiben von ihm berichtet, und ganz ebenso in seiner Thalia die Sätze auf: „Gott war nicht immer der Vater, sondern es gab eine Zeit, da er noch Gott allein war und noch nicht Vater; nicht immer war der Sohn; denn der allzeit seiende Gott hat den, der zuvor nicht war, aus dem Nichtseienden gemacht; daher war auch einmal eine Zeit, da er nicht war;" — eine Formel, die übrigens Arius nicht selbst aufbrachte, sondern die schon längst kursirte, wie wir sie auch schon von dem alexandrinischen Dionysius gehört haben (s. o.).

Arius blieb indessen nicht bei den allgemeinen negativen Behauptungen stehen, dass der Sohn als erzeugt, als ein Geschöpf nicht gleich wesentlich und nicht gleich ewig mit Gott sein könne; er zog auch, wenn auch nicht durchweg (s. u.), die weiteren Consequenzen, die darin lagen: „Ist der Sohn nicht ewig, anfangslos wie Gott, so hat er einen Anfang seines Daseins . . . Ist er nicht aus dem Wesen Gottes, so ist er, wie alle Geschöpfe, aus dem Willen Gottes entstanden, aus Nichtseiendem, aus Nichts, d. h. nicht etwa aus einem Gott vorliegenden Substrat" (Theod. K. G. 1, 5).

Es ist sonach der Sohn Gottes formell wie materiell ein Geschöpf Gottes. Nicht einmal die unschuldige Formel: „aus Gott“ wollten Arius und die Seinen Anfangs zugeben (vergl. or. 1, 9), aus Furcht, es könnte diese dahin missverstanden werden, „wie wenn er ein Theil von Gott oder ein Ausfluss aus dem Wesen Gottes wäre“ (Theod. K. G. 1, 6); später jedoch wurde sie von den Arianern angenommen in dem allgemeinen Sinn, wie man von Allem sagen könne, dass es von Gott komme 1 Cor. 11, 12. (de synod. Arim. et Sel. c. 17)

Auch darin zog Arius die weiteren Consequenzen, dass er kein Bedenken trug, vom Sohne Gottes alle die Prädikate auszusagen, welche die Natur der endlichen vernünftigen Wesen konstituiren.

Demnach ist ihm das Wissen des Sohnes Gottes ein beschränktes; „es kennt derselbe den Vater weder vollkommen noch genau, noch kann er ihn vollkommen schauen“ (Ep. encycl. Alex. 321). Oder „wie wäre es möglich, dass der, der aus dem Vater ist, seinen Erzeuger, der, der einen Anfang hat, den Anfangslosen vollkommen erkennen könnte“! Wenn es nun gleichwohl heisse: „Niemand kennt den Vater als der Sohn, und Niemand den Sohn als der Vater,“ so sei dies so zu verstehen: „der Vater kennt den Sohn so, wie es ihm zukommt, mit der Macht, mit der er zu schauen vermag (d. h. vollkommen), und der Sohn den Vater so, wie es dem Sohne zukommt, nach den ihm eigenen Massen, auf eine seinen Kräften entsprechende Weise“, d. h. nicht absolut, sondern relativ (Ath. de synod. Arim. et Sel. c. 15). Nicht einmal seine eigene Wesenheit, wie sie sei, kenne der Sohn (or. 1, 6). Ebenso sei der Sohn „seiner Natur nach veränderlich und wandelbar wie alle vernünftigen Wesen“ (Ep. encycl. Alex. 321). Wie von Arius im Gegensatz zu dem absoluten göttlichen Wissen dem Sohne Gottes ein beschränktes, so wird ihm hienach im Gegensatz zu der absoluten göttlichen Freiheit, welche mit der Unmöglichkeit zu sündigen zusammenfällt, auch eine Wahlfreiheit zugeschrieben, welche die Möglichkeit des Sündigens nicht ausschliesst. „Er verbleibt gut nach seiner eigenen Selbstbestimmung, so lange

er will; will er aber, so kann er auch, so wie auch wir, sich verändern, weil er veränderlicher Natur ist" (or. 1, 5). Arius trug daher auch kein Bedenken, auf die Frage, ob er der Meinung sei, dass der Sohn Gottes sich verändern könne, wie das mit dem Teufel der Fall gewesen, mit Ja zu antworten, — was unter den versammelten Bischöfen ein eben so grosses Entsetzen hervorrief, wie seiner Zeit die Erklärung des Origenes, dass der Teufel auch selig werden könne (s. Orig. S. 48 f.). Und doch war das Eine wie das Andere lediglich nur die Consequenz des Begriffs der Freiheit, welche die abstrakte Möglichkeit auch des Sündigens, des Falles (bei dem Sohne Gottes), wie des nicht mehr Sündigens, der Umkehr (bei dem Teufel) in sich schloss.

Es ist dieser Freiheitsbegriff einer der wesentlichsten Punkte in der arianischen Christologie, in dem sich Arius auf's Innigste mit Origenes berührt, von dem er ihn wohl auch hat. Im Unterschied von dem absoluten Gott sollte die Unveränderlichkeit und Unwandelbarkeit des Willens, die beharrliche Richtung auf das Gute dem Gottessohne nicht beigelegt werden als ein ihm von Natur zukommendes Prädikat, vielmehr habe man sich den Gottessohn als wandelbar und veränderlich von Gott geschaffen zu denken, damit er dann „durch seinen eigenen Willen als ein vollkommenes Geschöpf Gottes unwandelbar und unveränderlich (im Guten) sich darstellte" (Ath. de synod. Arim. et Sel. c. 16). Dies ist, wie man sieht, die moralische Gottessohnschaft, der die metaphysische hat Platz machen müssen, und in diesem Sinne, sagten die Arianer, „könnten auch wir Andern Söhne Gottes werden, hätten Paulus oder Petrus es werden können, wenn sie alle Kraft daran gesetzt, und wäre dann von dieser ihrer Sohnschaft diejenige Jesus' nicht spezifisch verschieden" (Theod. K. G. 1, 4).

Wenn schon aber ein Geschöpf, ist der Sohn doch nicht wie ein Glied nur in der Reihe der Geschöpfe;

Bis hieher geht die eine Seite der arianischen Christologie, die wir die abwärts gehende, die gemein menschliche nennen möchten. Was der Begriff eines „Geschöpfes" verlangte, ist auf den Gottessohn übergetragen. Dieser Betrachtungsweise geht nun aber eine andere zur Seite, die

man die aufwärts gehende nennen mag, und welche die Ergänzung der vorigen bildet.

er ist, sittlich angesehen, das erste, ein vollkommenes Geschöpf Gottes; und darum „hat ihn Gott sich zum Sohe gemacht".

Obwohl ein Geschöpf, ist der Gottessohn in der Reihe der vernünftigen Kreaturen — dies ist der erste Punkt in dieser aufwärts steigenden Linie — doch nicht ein Glied nur wie die andern, sondern er ist, was die Sonne unter den Himmelskörpern; „wie diese einer der sichtbaren Gegenstände ist, aber der ganzen Welt leuchtet, so leuchtet der Sohn, der eines der vernünftigen Wesen ist, allen, die in der Vernunft sind" (Ath. de synod. Arim. et Sel. c. 19). So wenigstens sprach sich der arianische Philosoph Asterius aus. Eben darum heisse, sagt Arius, Christus auch die Weisheit, der Logos Gottes, nicht dass er dies an sich, wirklich, eigenthümlich wäre; er sei es nur dem Namen nach, uneigentlich, er heisse so, weil er Theil habe in ganz besonderm Sinn an der Weisheit, dem Logos Gottes (or. c. Ar. 2, 37). Und „so wird er nun auf tausenderlei Weise gedacht und dargestellt: als Geist, Kraft, Gottes Herrlichkeit, Wahrheit und Ebenbild, Abglanz und Licht" (ib. c. 15). So heisse er auch Sohn Gottes; „weil Gott vorausgesehen, dass er in Folge seiner kräftigen Willensrichtung auf das Gute nicht sündigen würde, habe ihn Gott in besonderem Sinne zu seinem Sohne erwählt;" — so Sohn Gottes, „wenn auch nicht wesentlich und von Natur, so doch durch eine Art von Adoption". Und nicht erst hintennach, sondern „zuvor und zugleich mit der Geburt" hätte er eben, weil Gott ihn als den, der er einst sein würde, voraus erkannt, diesen Namen und die Würde dieses Namens erhalten (Ath. de synod. nic. c. 6).

In dieser Art pflegten Arius und die Arianer den Gottessohn über die Reihe der gewöhnlichen Geschöpfe hinauszuheben und ihm eine eigenthümliche Dignität zu geben, ohne ihn doch aus der Reihe der Geschöpfe selbst zu streichen. „Nicht ist der Sohn im eigentlichen Sinne Sohn Gottes," so lautet der stete Refrain des Arius; „an sich, nach seiner eigenen Substanz hat er nichts von dem, was Gott eigenthümlich zukommt; er ist Gott nicht gleich, noch ihm gleichwesentlich; wohl aber hat ihn Gott sich zum

Sohne gemacht, indem er ihn als Sohn annahm" (de synod. Arim. et Sel. c. 15). So wenig als der Sohn (Jesus) im eigentlichen Sinne Sohn Gottes sei, so wenig sei er die Gott immanente Weisheit, der Logos in diesem Sinne; vielmehr heisse er nur so, weil er von dem weisen Gott mit Weisheit begnadet worden, derselben theilhaftig sei (or. 1, 5).

Er ist aber auch, metaphysisch angesehen, das erste der Geschöpfe, und das Organ, durch das Gott sie schuf.

Auf diesem Punkt in der aufsteigenden Linie ist aber Arius nicht stehen geblieben; von der menschlich-sittlichen Sphäre ist er auch auf das metaphysische Gebiet übergegangen. „Den Sohn hat der Anfanglose zum Anfang und Prinzip der Geschöpfe gemacht (ib.) . . . Er zeugte ihn vor aeonischen Zeiten (Aeonen) zeitlos, und hat durch ihn auch die Aeonen und Alles gemacht (ib. c. 16) . . . Ewig allerdings, oder dem Vater gleich ewig oder gleich ungezeugt ist der Sohn nicht, noch hat er mit dem Vater zugleich das Sein, wie Einige sagen, die zwei ungezeugte Prinzipe einführen; sondern Gott, wie er die Einheit und das Prinzip von Allem ist, ist vor Allem, auch vor dem Sohn; und sofern dieser von ihm das Sein und das Leben und die Ehren und die Macht hat, insofern ist auch sein Prinzip und seine Quelle Gott. Dagegen ist er es allein, der, zeitlos vor Allem gezeugt, vom Vater (unmittelbar) sein Bestehen hat (ib.) . . . Und nicht blos dies, sondern er ist auch das Organ, durch das Gott uns schuf; man könnte daher auch sagen, um unsertwillen sei er gemacht worden, und er wäre nicht, wenn Gott uns nicht hätte schaffen wollen (Encycl. Schreiben Alexander's c. 2; vergl. or. 4, 11). . . . Als Gott uns schaffen wollte, da machte er einen Gewissen und nannte ihn Wort und Weisheit und Sohn, um uns durch ihn zu erschaffen" (or. 1, 5).

Mit dieser Fassung erst glaubte Arius den wahren und zugleich vollen Begriff des Sohnes als des allein unmittelbar von Gott gezeugten oder erschaffenen, als des Eingeborenen (de synod. nic. c. 7) erschöpft zu haben. Einerseits erscheine so der Sohn als wesentlich verschieden von Gott dem ungezeugten, als ihm nicht gleichwesentlich, welches letztere anzunehmen nur dann möglich sei, wenn man mit dem Begriff der Zeugung nicht Ernst mache, oder wenn

man Gottes Wesen sich als theilbar, d. h. als zusammengesetzt und körperlich denke; anderseits erscheine so der Sohn, wenn auch als Geschöpf, „das von dem Vater das Sein und Leben erhalten", doch nicht „wie eines der Geschöpfe nur, sondern als Anfang und Prinzip der geschöpflichen Welt und der Zeitlichkeit".

Arius nimmt keinen Anstand, diesen Sohn, der ihm nicht blos moralisch das erste aller Geschöpfe, ein „vollkommenes" Geschöpf Gottes ist, die Priorität vor allen anderen Geschöpfen hat und darum der Eingeborene allein heisst, sondern der es auch metaphysisch ist, den Gott sich als Sohn angenommen, „dem er alle (göttliche) Ehren gegeben und die Herrschaft und Erbschaft von allem, ohne dass er darum sich dessen selbst beraubt hätte, was er auf ungezeugte Weise in sich hat" (Ath. de synod. Arim. et Sel. c. 16), Arius, sagen wir, nimmt, hierin offenbar wieder den Fussstapfen des Paulus von Samosata folgend (s. o.), keinen Anstand, diesen Sohn geradezu auch „Gott", einen „vollen und starken Gott" (ib. c. 15; Theod. K. G. 1, 5) zu nennen; nur dass diese Bezeichnung nicht im strengen Sinne gemeint sein kann. Denn das Gottsein ist dem Sohne nicht etwas, das er aus und durch sich selbst hätte, sondern das ihm nur von Gott, von der Urquelle selbst, mitgetheilt und übertragen ist (or. c. Ar. 1, 6) wie die Sohnschaft, die auch keine wesentlich göttliche. „Er ist nicht wahrer Gott, sondern zum Gott gemacht worden" (or. c. Ar. 1, 9). Seine Gottheit ist daher eine solche, die dem absoluten Gott nie zu nahe treten kann. „So gross auch der Sohn durch den Willen Gottes ist, so preist er, obwohl ein starker Gott, doch von dem Moment an, da er von dem (absoluten) Gott sein Bestehen hat, diesen als den, der über ihm ist" (Ath. de synod. Arim. et Sel. c. 15).

Die arianische Trinität.

Seine Gedanken zusammenfassend sprach Arius auch zuweilen von einer Trias; dass diese Trias aber, denn ohne eine solche konnte nun einmal die Zeittheologie nicht sein, nur eine solche sein konnte, welche von dem einen absoluten Gott ausgehend sich in absteigender Linie weiter bewegt, ergibt sich aus dem Vorhergehenden, auch wenn es

uns Arius nicht ausdrücklich sagte. Uebrigens scheint er unter seiner Trias nicht sowohl Vater, Sohn und Geist, als vielmehr Gott an und für sich, dann Gott, als er Vater und Schöpfer des Sohnes wurde, dann den Sohn begriffen zu haben. „Es ist eine Trias, aber von nicht gleichen Ehren, denn unvermischt miteinander sind ihre Hypostasen; vielmehr ist die eine unendlich herrlicher, als die andere. Ganz verschieden vom Sohn dem Wesen nach ist der Vater, weil er ohne Anfang ist; somit ist klar, dass die Monas (immer, auch vor der Dyas) war, die Dyas aber nicht war, ehe sie entstand. So lange also der Sohn noch nicht war, war auch der Vater (noch nicht Vater, sondern) nur Gott (erste Hypostase); dann als der Sohn, der früher nicht war, durch den väterlichen Willen nun entstand, ward Gott Vater (zweite Hypostase), der (gezeugte) Sohn aber eingeborner Gott (dritte Hypostase), doch verschieden von den Beiden (von Gott als Gott und als Vater)“ (Ath. de synod. Arim. et Sel. c. 15).

Die falschen Auffassungen.

Um seine Auffassung in's rechte Licht zu setzen, führt Arius auch einmal die verschiedenen anderen Theorien auf, die sich bisher geltend gemacht und von denen die seinige sich unterscheide. Er will nichts von solchen wissen, „welche nur eine scheinbare, nicht eine wahrhafte und wirkliche Erzeugung annehmen“, — womit er offenbar auf die gegnerische Ansicht des Alexander und Athanasius zielt; er will ein wirkliches Erzeugniss, Geschöpf des Vaters, „aber nicht wie Valentinus, der sinnlich emanatistisch das Erzeugniss des Vaters als Probole fasst, noch wie Manichäus, der aus dem gezeugten ein gleich wesentliches Theil (Stück) des Vaters macht, noch wie Sabellius, der die Monas zertheilend von einem Sohn-Vater spricht, noch wie Hierakas mit seinem Licht vom Licht oder einer in zwei Stücke getheilten Leuchte“ (ib. c. 16).

Die verschiedenen Elemente in dieser arianischen Lehre.

Dies ist die Lehre des Arius, wie sie sich von ihm selbst so aufgezeichnet findet in seinen Schreiben an den nikomedischen Eusebius (in Epiph. haer. 69, 6; Theod. K. G. 1, 4) und an den Bischof Alexander (Ath. de synod. c. 16; Epiph. 69, 7), sowie in seiner Hauptschrift Thalia, die leider verloren gegangen, aus der uns aber noch einige Bruchstücke Athana-

sius an verschiedenen Orten in seinen Schriften mittheilt; auch in dem Bericht des Bischof Alexander über die erste Synode zu Alexandrien vom Jahr 321, sowie in einem Schreiben desselben an den Bischof Alexander von Konstantinopel sind authentische Mittheilungen über die Lehre des Arius enthalten" (Theod. K. G. 1, 3). Hiezu kommt das Schreiben des nikomedischen Eusebius an den Bischof Paulinus von Tyrus, das denselben Lehrbegriff behandelt (Theod. K. G. 1, 6).

Dass in ihr zwei Anschauungen oder Elemente gemischt sind, kann sich Keinem, der tiefer blickt, verbergen. Mit der einen derselben stellt sich Arius auf den allgemein menschlichen Boden: der Sohn Gottes ist ihm ein Geschöpf wie alle vernünftigen Wesen, aber ein vollkommenes in Folge seiner sittlichen Willensenergie, und darum von vornherein von Gott als Sohn anerkannt und angenommen; — eine Anschauung, in der, wie wir dies schon einmal bemerkten, Arius sich am nächsten mit den ältesten Unitariern und dem spätern Paul von Samosata berührt. Nun aber durchbricht er wieder diese Auffassung; sei es, dass er der Häretisirung, der jene Monarchianer bereits verfallen waren, entgehen wollte, sei es, dass sie seinem Glauben und seiner Weltanschauung doch nicht genügte, was in der That der Fall gewesen zu sein scheint, insofern er die alte Meinung theilte, „dass die endliche Schöpfung die unmittelbare Thätigkeit des absoluten Gottes auf sie nicht ertragen konnte"; und darum „hat Gott zuerst nur einen Einzigen erschaffen, den er Sohn und Logos genannt, damit durch ihn als Mittler sofort Alles gemacht werden könnte" (or. c. Ar. 2, 24). Daher greift er noch zu jener Vorstellung von einem metaphysischen Mittler zwischen Gott und der Kreatur, wonach der Sohn Gottes nicht blos moralisch, sondern auch metaphysisch der erste in der Reihe der Kreaturen, das Prinzip derselben und das Organ ist, durch welches Gott sie erschuf. Dass er mit dieser Vorstellung sich an die bisherige in der Kirche herrschende Glaubensweise anlehnt, lässt sich nicht bestreiten; aber ebensowenig, dass er, indem er sie adoptirte, nicht blos ein in sich selbst ganz haltloses Gedankending aufnahm, sondern sich auch in

völligen Widerspruch mit seiner ersten Gedankenreihe setzte. Ewig soll der Sohn nicht sein, aber doch auch nicht geschaffen in der Zeit, sondern „zeitlos, vor Zeiten oder Aeonen"; ein Geschöpf soll der Sohn sein, und doch soll auch erst durch ihn der Vater alles Geschöpfliche gemacht haben; Sohn soll er sein, aber nicht wie die andern Menschen, und doch auch wieder nicht „wesentlicher, natürlicher" Sohn Gottes, sondern Gott soll ihn nur dazu adoptirt, ihm die Sohnes-Ehren gegeben, ihm die Machtfülle über die Welt übertragen haben. Nichts als Halbheiten, die zu den schärfsten Angriffen Stoff boten und auch von Athanasius schonungslos blos gelegt wurden, der aber freilich nicht merkte, dass die Streiche, die er gegen den verhassten Ketzer führte, auch die älteren Kirchenlehrer trafen, die gleich Arius dachten, von denen er selbst aber befangen genug behauptete, dass sie orthodox homousisch, d. h. nicht anders als er und die nizänische Synode geglaubt nnd gelehrt hätten!

Die arianischen Schriftzeugnisse.

Dass Arius und die Arianer ihre Lehre für schriftgemäss hielten und dafür erklärten, dass sie es somit auch nicht daran fehlen liessen, sie mit der Autorität von Schriftzeugnissen zu belegen, ersieht man auf's Unzweideutigste aus der Polemik des Athanasius, welcher der Widerlegung dieser arianischen Exegese nahezu ein Drittheil seiner berühmten 4 Reden gewidmet hat. Es erübrigt daher, auch noch die hauptsächlichsten Schriftstellen anzuführen, welche von Arius und den Seinen für ihre Lehre zitirt wurden.

Für ihren strengen monarchianischen oder unitarischen Gottesbegriff, den sie als die Grundlehre des Christenthums an die Spitze ihres Systems stellten, sind es vor allem Sprüche des alten Testamentes, worauf sie sich beriefen, z. B. „Unser Gott ist ein einiger Gott" (Deut. 6, 4) und „Ausser ihm und neben ihm ist kein Gott" (Deut. 32, 39). Wie nun lasse sich hiemit die Behauptung vereinigen, dass auch der Sohn Gott sei? denn wäre er Gott, „wie könnte Gott sagen: Ich allein, und: Einer ist Gott?" (or. c. Ar. 3, 7). Aus dem neuen Testament ist es der Ausspruch Jesu selbst: „Mein Vater ist grösser als ich"

(Joh. 14, 28), den sie als direktes Zeugniss gegen das Homousios anführten.

Dass Jesus Christus in die Kategorie der geschaffenen Wesen gehöre, für diese Behauptung beriefen sie sich auf Stellen wie Kol. 1, 15, wo er „der Erstgeborne aller Geschöpfe genannt werde, auf Hebr. 1, 4, wo es von ihm heisse: „um so viel erhabener als die Engel," — eine Vergleichung mit den Engeln, die voraussetze, dass beide in die gleiche Kategorie der Geschöpfe gehören (or. c. Ar. 1, 55); ferner auf Ap. Gesch. 2, 36, wo stehe, dass Gott Jesum „zum Herrn und Christus gemacht habe", wie ähnlich von ihm Hebr. 3, 2 gesagt sei, dass Gott ihn dazu „gemacht" habe.

Dies ist die exegetische Beweisführung der Arianer für ihre These, dass der Sohn ein Geschöpf sei. Sie ist es aber nur zum kleinern Theil. Sie erhält ihre Vervollständigung und Ergänzung erst in dem biblischen Nachweis, dass Jesus Christus ein Mensch, ein ganzer Mensch und nur Mensch gewesen sei. Die arianische These vom Sohne als Geschöpf ist, wie wir wissen, allerdings zunächst gegen das Homousios gerichtet; wo sich aber der Arianismus klar und consequent ist, bestreitet er auch überhaupt schon den Begriff des Sohnes als eines metaphysischen Wesens; der Sohn hat ihm keine persönliche Subsistenz oder Existenz, ehe er Mensch ward, sondern „Jesus Christus ist es, der in der Schrift auch Sohn Gottes genannt wird".

Dass nun aber Jesus ein ganzer und voller Mensch gewesen, dafür werden von Arius und den Seinen alle die historisch menschlichen Züge angeführt, die sich noch in den Evangelien vorfinden. Z. B. dass er zugenommen habe an Alter und Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen (Luk. 2, 52); wie nun dies von ihm gesagt werden könnte, „wenn er von Natur die wahre und eigene Weisheit des Vaters war?" (or. c. Ar. 3, 26.) Ferner, dass er gebetet (Math. 26, 41), geweint habe, betrübt gewesen sei (Joh. 12, 27; 13, 21); dass er gerufen habe: „Vater, wenn es möglich ist, so gehe dieser Kelch an mir vorüber!" (Math 26, 39) und: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" (Math. 27, 46). „Wie nun kann der, von dem dies und Aehnliches

berichtet wird, der eigene Logos des Vaters sein, ohne den der Vater niemals war und durch den er Alles machte?" (or. c. Ar. 3. 26. 54). Auch auf jene Stellen wird verwiesen, welche von Jesu ein beschränktes oder ein Nichtwissen aussagen, z. B. wenn er Joh. 11, 34 fragt: „Wo habt ihr ihn hingelegt?" oder: „Wer sagen die Leute, dass ich sei?" (Math. 16, 13) oder: „Wie viel Brode habt ihr?" (Marc. 6, 38) oder wenn er von sich bekenne: „Jenen Tag weiss Niemand, auch der Sohn nicht", (Marc. 13, 32). „Wäre nun der Sohn immer bei Gott gewesen, so würde er über jenen Tag nicht in Unwissenheit gewesen sein" (or. c. Ar. 3, 26).

Wenn es nun anderseits von Jesus heisse, dass er der Logos, der Sohn Gottes, ja dass er Gott sei, oder wenn er selbst von sich sage: „Ich bin im Vater und der Vater in mir", oder: „Ich und der Vater sind Eins" (Joh. 10, 30; 14, 10), so sei dies nur im moralisch religiösen Sinne zu verstehen, oder es seien dies Ehrennamen, die ihm gegeben worden seien „als Lohn seiner Tugend und seiner sittlich religiösen Vervollkommnung" (or. c. Ar. 1, 37. 38); und dass dem so sei, das werde bezeugt durch Stellen wie Hebr. 3, 2, wo Jesus „treu" genannt, also ein moralisches Verhalten von ihm ausgesagt werde; durch Phil. 2, 5—11, wo Paulus von Jesus sage, weil er sich erniedriget, darum habe ihn Gott erhöhet und ihm einen Namen über alle Namen gegeben; ferner durch Psl. 45, 8: „Du liebst die Gerechtigkeit und hassest das gottlose Wesen, darum hat dich, o Gott, dein Gott gesalbet mit dem Oele der Freuden vor deinen Mitgenossen aus;" denn hiernach werde er gesalbt, „auf dass er Gott werde" (or. c. Ar. 1, 45), und als Grund davon werde bezeichnet, dass er die Gerechtigkeit liebe und das Unrecht hasse, was andeute, dass er von Natur einen freien, eben darum auch wandelbaren Willen gleich den andern Menschen gehabt habe, denselben jedoch unverrückt gerichtet auf das Gute (ib. 1, 51). Dass er ursprünglich und von Natur nicht Sohn Gottes gewesen, das folge auch aus den Stellen, in denen es Jesus ausspreche, dass ihm der Vater Alles übergeben habe (Math. 11, 27; 28, 18; Joh. 5, 22. 30; 3, 35. 36; 6, 37; Luk. 10, 22); denn „wäre der Sohn von Natur so,

wie von den Gegnern behauptet wird, so hätte er nicht nothwendig gehabt, dieses zu erhalten, sondern er hätte es von Natur als Sohn gehabt" (or. c. Ar. 3, 26).

Dies sind die hauptsächlichsten Bibelzeugnisse, auf welche sich die Arianer für ihre Lehre von Jesus Christus, dem Sohne Gottes, beriefen, wenigstens so weit wir sie aus den Schriften des Athanasius kennen. Wir wissen aber, dass sich Arius in seiner Lehre vom Sohne nicht consequent blieb, dass er offenbar der Autorität der frühern Kirchenlehre sowie einiger Bibelstellen nachgebend doch auch wieder einen metaphysischen Sohn als Mittler zwischen dem absoluten Gott und der Schöpfung annahm. Wie er diese Seite seiner Lehre mit der andern ausglich, darüber gehen uns alle nähern Mittheilungen ab; die Bibelzeugnisse aber, die ihn hiebei leiteten, waren: Kol. 1, 15. 16, „welcher ist der Erstgeborne aller Geschöpfe; denn durch ihn sind alle Dinge erschaffen", ganz besonders aber Prov. 8, 22: „Der Herr hat mich geschaffen im Anfang seiner Werke."

Charakter der arianischen Lehre.

Fragen wir schliesslich nach den Grundgedanken, von denen Arius ausgeht und die ihn beherrschen, so ist sein Absehen zunächst darauf gerichtet, die Gottesidee, wie sie sich ihm als die ächt christliche darstellte, von den Trübungen, mit denen das moderne „Homousios" sie zu behaften schien, zu purifiziren und sie in ihrer vollen Reinheit, d. h. in ihrer strengsten monarchianischen Form wieder zur Anerkennung zu bringen. Nichts, wie man sieht, liegt ihm ferner als irgend eine Art pantheistischer Anschauung, wie theologische Consequenzmacherei ihm schon hat andichten wollen; eher ist das gerade Gegentheil wahr.

Diesen theologischen Voraussetzungen gemäss sucht dann Arius ein Bild von Jesus Christus aufzustellen, das zwar ganz der von der absoluten göttlichen Sphäre streng geschiedenen kreatürlichen Welt angehört, nimmt aber gleichwohl ein so volles Sein Gottes in dieser Persönlichkeit an, wie es nur immer innerhalb der menschlichen Sphäre möglich ist; er glaubt sie dadurch nicht blos dem menschlichen Denken näher gerückt und begreiflicher gemacht, sondern auch dem Fühlen und Wollen des Menschen als ein Object

hingestellt zu haben, das eben weil so ganz menschlich und doch so rein und gottvoll (s. u. relig. Controverse) es darum nicht blos verdient, bewundert und nachgeahmt zu werden, sondern auch im Stande ist, alle Herzen, die menschlich rein und gut fühlen, lebenskräftig anzuregen und in gleicher Richtung zu begeistern.

Entsprechend dieser Anschauung von der Person Jesu Christi fasst der Arianismus nun auch das Werk desselben. Von einer Erlösung, Versöhnung kann hier nur in dem Sinne die Rede sein, dass alles dies nur ein in dem Innern des Menschen selbst sich vollziehender sittlich religiöser Vorgang ist.

Der Arianismus will also Gott geben, was Gottes, und dem Menschen, was des Menschen ist. Er ist einfach, nüchtern und klar; das Christenthum ist ihm wesentlich eine menschlich sittliche Religion, die vollendete in dieser Sphäre, wie sich von selbst versteht. Doch gilt diese Charakterisirung, dies müssen wir sofort hinzusetzen, nur von der consequenteren Gestalt desselben, nicht aber von jener metaphysischen Zuthat oder Beigabe, welche zum System gar nicht passt und auch nur wie äusserlich angehängt erscheint. Dass in ihr auch dem Athanasius nicht der Hauptpunkt und Nerv des Arianismus liegt, ersieht man am deutlichsten aus seiner Controverse, die es weit mehr mit jener ersten Gestalt als mit dieser letzteren zu thun hat.

---

### 2. Der gegensätzliche Glaubensstandpunkt: Athanasius.

Wenn Arius von der Idee ausging, dass Gott als der absolute auch nur der Eine sein könne, dass zwei ungezeugte Wesen, d. h. solche, die den Grund ihres Seins in sich selbst hätten, nicht denkbar seien, wenn somit das theologische Interesse für ihn das massgebende war, und er erst von hier aus zur Christologie überging, so dass ihm Jesus Christus nur ein Geschöpf, der Sohn Gottes ihm dies nur im moralischen, nicht im metaphysischen Sinn sein

sius gerichteten Schrift in 4 Büchern, die er „Widerlegung und Rechtfertigung“ nannte, und von der uns Athanasius in seinem Versuch, den Dionysius zu rechtfertigen — „über die wahre Meinung des Dionysius“ — einige Auszüge gegeben hat. Seine Erklärungen lauten jetzt ganz in Uebereinstimmung mit denen seines Namensvetters in Rom. „Es gab nie eine Zeit, wo Gott nicht Vater war. . . . Immer war Christus, sofern er Logos, Weisheit und Kraft (Gottes) ist; denn Gott ist nie ohne dieselben gewesen, so dass er später erst einen Sohn erzeugt hätte; nicht von sich, sondern vom Vater hat der Sohn das Sein. . . . Als Abglanz des ewigen Lichtes ist er aber selbst auch ewig; denn eben daran, dass das Licht leuchtet, einen Abglanz hat, erkennt man, dass es Licht ist, und als Licht kann es nicht anders, als leuchtend sein. Da Gott nun das ewige Licht ist, welches nie angefangen hat und nie endet, so besteht und leuchtet zugleich mit ihm der ewige Glanz, welcher ohne Anfang ist und, von Ewigkeit gezeugt, vor ihm her leuchtet“ (de sent. Diony. c. 15). Wie für die Gleichewigkeit, so erklärt sich der alexandrinische Bischof nun auch für die Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater. Er will es überhaupt nicht zugeben, dass er diese Gleichwesentlichkeit je geläugnet hätte; den Ausdruck „gleichwesentlich“ habe er allerdings nie gebraucht, weil er ihn nirgends in den h. Schriften gefunden oder gelesen habe; aber die Beweise, die er angeführt, seien doch nicht im Widerspruch damit, z. B. von der menschlichen Geburt, da bei ihr doch offenbar „Gleichheit des Wesens stattfinde, und der Unterschied nur darin bestehe, dass die Eltern nicht die Kinder seien“ (ib. c. 18; de decret. nic. c. 25). Dass er aber Christus ein Geschöpf, Gott den Schöpfer desselben genannt habe, das habe er geschrieben „wegen des Fleisches, welches das Wort angenommen, und das allerdings geschaffen worden sei“; indessen wenn man auch seine Worte so deuten wollte, als handelten sie vom Logos, so liessen sie auch so noch durch den Sprachgebrauch sich rechtfertigen; „nennen sich doch die Weisen unter den Griechen Verfertiger (Schöpfer) ihrer eigenen Gedanken und Schriften, wiewohl sie eigent-

lich deren Väter sind; die h. Schrift aber nennt die Menschen die Thäter und Schöpfer auch dessen, was von dem Innern ausgeht, indem sie von Thätern des Gesetzes und der Gerechtigkeit spricht" (de sent. Diony. c. 21).

Das Verhältniss von Vater und Sohn, d. h. wie beide verschieden seien und doch wieder eins, sucht D. durch die alte Analogie von innerem und äusserem Wort, Nus und Logos begreiflich zu machen. „Der Logos ist ein Ausfluss des Nus, und tritt, um menschlich zu reden, aus dem Innern durch den Mund heraus; dieser durch den Mund hervorspringende Nus ist so ein anderer geworden, als der Logos im Innern; denn dieser bleibt, was er war; jener aber, einmal herausgetreten, bewegt sich überall hin. So ist der eine in dem andern und doch verschieden von dem andern; aber obwohl zwei, sind sie doch wieder eins. Ganz so ist nun auch der Vater und der Sohn eins und in einander" (ib. c. 23). „Wir erweitern, so fasst Dionysius seine Ansicht zusammen, die untrennbare Monas zur Trias und fassen die unverminderte Trias wieder in die Monas zusammen" (ib. c. 17).

Theognostus;

Zu den Vertretern der homousischen Richtung in Alexandrien gehört auch Theognostus, seit 282 Vorsteher der Katechetenschule daselbst. Aus dem 2. Buch seiner (verloren gegangenen) Hypotyposen citirt Ath. (de decret. nic. c. 25) folgende Stelle: „Nicht von aussen her aufgefunden ist die Substanz des Sohnes; auch ist sie nicht aus Nichtsseiendem gemacht; vielmehr ist sie aus dem Wesen des Vaters, wie aus dem Licht die Ausstrahlung, aus dem Wasser die Ausdünstung, die einerseits allerdings weder die Sonne selbst noch das Wasser sind, anderseits aber auch nichts diesen Fremdes. So ist der Sohn ein Ausfluss des Wesens des Vaters, doch ohne dass dieser darum eine Theilung erlitte; denn wie die Sonne dieselbe bleibt und nicht vermindert wird durch die aus ihr hervorschiessenden Strahlen, so erleidet das Wesen des Vaters keine Veränderung dadurch, dass es den Sohn als sein Abbild hat." Nach Photius soll nun Theognostus allerdings den Sohn auch ein Geschöpf genannt haben, und Ath.

selbst kann ein Schwanken nicht ganz in Abrede stellen, hilft sich aber nach seiner Weise damit, dass, was Theognostus anders, minder orthodox ausgedrückt, er das „nur wie zur Uebung“ vorgebracht und erwogen, seine eigentliche Meinung aber in Sätzen, wie die oben genannten, ausgesprochen habe. Wie dem sei, so viel ist gewiss, dass er es an Auslassungen nicht fehlen liess, die so orthodox lauten, dass selbst ein Ath. sie nicht besser hätte wünschen können.

Dionysius, Bischof von Rom.

Dass aber die spätere athanasianisch-nizänische Richtung schon jetzt ihre Vertreter nicht blos in der alexandrinischen Kirche hatte, sondern auch auswärts derselben, und zwar an entscheidenden Stellen, dafür genügt der Name des Bischofs Dionysius von Rom. Nicht so bald hatten sich die Verkläger des alexandrinischen Dionysius an ihn gewandt und ihn so gewissermassen zum Schiedsrichter in Glaubenssachen gemacht, als er sich auch beeilte, in diesem schiedsrichterlichen Sinne (in einem römischen Synodalschreiben, von welchem sich ein Fragment in der Schrift des Ath. „über die niz. Dekrete“ c. 26 findet) sich auszusprechen, und zwar zuerst gegen die Sabellianer, „welche die gottlose Lehre einführen, dass der Vater der Sohn und umgekehrt der Sohn der Vater sei;“ und dann gegen diejenigen, „welche die Monarchie Gottes in drei Kräfte, von einander abgesonderte Hypostasen trennen, theilen und auflösen, gewissermassen drei Gottheiten predigen“, eine Vorstellung, die, wie er vernommen, Manche in der alexandrinisch-libyschen Kirche, welche Lehrer des göttlichen Wortes seien, haben, und welche das andere Extrem des Sabellianismus sei. Es sei aber eben so verkehrt — und dies ist der dritte Irrthum, den Dionysius bekämpft — den Sohn so vom Vater zu trennen, dass man ihn „etwas Gemachtes nenne und wie andere Dinge entstanden sein lasse“; nach den göttlichen Schriften sei er, „so wie es sich für ihn gezieme, gezeugt, nicht aber gestaltet und gemacht worden; denn wäre er gemacht worden, so hätte es einen Moment gegeben, da er nicht war, während er doch immer gewesen“. Somit müsse „der göttliche Logos mit dem höchsten Gott

unzertrennlich verbunden, der h. Geist aber als in Gott befindlich und wohnend gedacht werden, so dass die göttliche Dreiheit in Einem, ich meine Gott den Alleinherrscher, wie in einer Spitze zusammengefasst und begriffen wird". Demnach behauptete der römische Dionysius im Gegensatz gegen die Sabellianer, der Sohn sei von dem Vater verschieden; im Gegensatz gegen den alexandrinischen Dionysius, er sei gleichwohl mit dem höchsten Gott unzertrennlich verbunden, somit nicht gemacht, sondern gezeugt von Ewigkeit.

Des Athanasius Lehre:

Von diesen entferntern Vorläufern sollten wir zu dem allernächsten, zu Bischof Alexander, dem unmittelbaren Vorgänger des Ath. auf dem Stuhl zu Alexandrien, übergehen. Da er aber in der Geschichte des arianischen Streites und seines Ausbruches, bei dem er so entscheidend betheiligt ist, weiter unten seinen Platz finden wird, so lassen wir ihn hier um so lieber bei Seite, als wir nicht wissen, wie viel bei seinen antiarianischen Ansichten und Auslassungen ihm selbst zukommt, und wie viel auf Rechnung seines Privatsekretärs Athanasius und dessen Inspirationen zu setzen ist. Wir wenden uns daher sofort zu diesem selbst, dem Meister.

Seine antiarianischen logo-christologischen Thesen: der Sohn aus dem Wesen Gottes, Gott gleichwesentlich und ewig (Homousios), wahrer Sohn Gottes und Gott.

Wie schon gesagt, ist es der Begriff des Sohnes, von dem seine christlichen Anschauungen ausgehen und in dem sie ihren Mittelpunkt haben. Hierin stand er ganz in der Strömung seiner Zeit; der Zug der Zeit ging nun einmal auf die Verherrlichung der Person Christi, wie ja das auch später noch öfter in der Kirche sich wiederholt hat, dass der Heiland mehr als Gott selbst in den Vordergrund des christlichen Bewusstseins trat. Diese Verherrlichung aber sollte bis zu ihrer letzten Spitze gehen, die in der Lehre von der Homousie des Sohnes Gottes ihren Ausdruck fand. Erschien doch dem christlichen Bewusstsein das Christenthum nicht als die absolute Religion, wenn es nicht Gott selbst war, der den Menschen mit sich vermittelte und ihn zur Gotteskindschaft berief.

Wir wollen nun, wie das Ath. selbst in seinen Streitschriften gethan, die Sätze an die Spitze stellen, in denen

er sein christliches Bewusstsein oder vielmehr seine Anschauungen vom Logos-Sohn formulirt hat. „Der, den wir bekennen, ist von Natur wahrhafter und ächter und wirklicher Sohn des Vaters, dessen Wesenheit ihm eigen ist, die eingeborne Weisheit und der wahre und alleinige Logos Gottes; er ist weder Geschöpf noch Gemachtes, sondern eigenes Erzeugniss der Wesenheit des Vaters, darum ist er wahrhafter Gott, weil gleiches Wesens mit dem wahren Gott. Jene andern Wesen aber, von denen geschrieben steht: Ich habe gesagt: Ihr seid Götter (Psl. 82, 6), haben nur durch Theilnahme an dem Logos vermittelst des Geistes diese Gnade vom Vater. Denn er ist der Abdruck der Wesenheit des Vaters und Licht vom Licht und die Kraft und das wahre Abbild des Wesens des Vaters“ (or. c. Ar. 1. 9).

Als der wahre und wirkliche Sohn Gottes ist der Sohn Gott gleichwesentlich und gleichewig; dies sind die beiden Haupteigenschaften, welche die wahre und wirkliche Sohnschaft nach Ath. charakterisiren; „denn weil er der Sohn ist, darum ist er unzertrennlich von dem Vater, und darum gab es nie eine Zeit, in welcher er nicht war, sondern darum ist er allezeit“ (ib. 3, 28). Eben darum „hat er auch die untheilbare Einheit mit seinem Vater“ (ib. 2, 41). Er ist also wesentlich dasselbe, was der Vater, weil er aus dem Wesen desselben ist; nur persönlich ein anderer; auch in der unendlichen Dauer seines Seins ist er eben so absolut wie der Vater, „nicht blos ewig, sondern mit der Ewigkeit des Vaters zugleich existirend“ (ib. 3, 28). Fragt man nun aber näher, was denn unter dem Wesen Gottes zu verstehen sei, so antwortet Ath., Gott selbst im Gegensatz zu dem, was nicht er selbst sei. „Ist Gott etwas Einfaches, wie er es wirklich ist, so ist klar, dass, wenn wir Gott nennen, wir nicht etwas, das an ihn ist, bezeichnen wollen, sondern seine Wesenheit selbst. Denn, wiewohl es nicht möglich ist, zu begreifen und auszusprechen, was die Wesenheit Gottes sei, so ist so viel gewiss, dass, wen wir Gott oder Vater oder Herr nennen, wir keinen andern damit bezeichnen wollen, als eben ihn selbst. Und wenn er in der Schrift sagt: ich bin, der ich bin, oder: ich bin Gott,

der Herr, so ist darunter nichts anderes zu verstehen als eben seine unbegreifliche Wesenheit oder, dass er das wirklich ist, was er von sich aussagt ... In Wahrheit ist es also eins und dasselbe, sagen: aus Gott, oder: aus der Wesenheit Gottes, da ja das Wort Gott nichts Anderes bezeichnet als eben seine Wesenheit, d. h., dass er es ist" (de decret. nic. c. 22). Wenn nun Ath. bei aller Anerkennung der Unbegreiflichkeit Gottes gleichwohl auf's allerentschiedenste an der Bezeichnung „Wesen, Substanz" festhielt, so that er dies, um hiermit dem Gegensatz gegen die arianische Formel: der Sohn sei aus nichts gemacht durch den Willen Gottes, den schärfsten Ausdruck zu geben. Dass der Sohn kein Geschöpf sei, nicht Sohn Gottes im moralischen Sinn, nicht Gott in dem Sinn, wie diejenigen, die in der Schrift wohl auch Götter genannt werden (s. o.), auch nicht ein Zwischenwesen zwischen Gott und der Welt, das zwar der Zeit und Dignität nach allen andern Geschöpfen voranginge als ihr Schöpfer, aber doch nicht Gott gleich wäre, das sollte zu allernächst durch die Homousie ausgesprochen werden.

Als der gleichewige und gleichwesentliche ist der Sohn selbstverständlich auch „unveränderlich, weder zu- noch abnehmend, nichts bedürftig, vollkommen".

Die Begründung dieser Thesen:

Dies waren die neuen Lehren, die als die fundamentalen Glaubenssätze, ohne deren Annahme Keiner ein Christ sein könne, und als die Grundwahrheiten des Christenthums der arianischen Ketzerei von Ath. (und der nizänischen Synode s. u.) entgegengestellt wurden.

Es war freilich nicht genug, sie nur aufgestellt zu haben; sie verlangten auch eine biblische und rationelle Begründung; es musste nachgewiesen werden, wie sie denkbar und möglich seien. Mit andern Worten: hatte man das „Dass" behauptet, so machte sich auch sofort das „Wie" und „Warum" geltend, und auf diese Fragen durfte man die Antwort nicht schuldig bleiben, wenn man nicht von vornherein auf den Nachweis ihrer Schrift- und Vernunftmässigkeit verzichten wollte. Dies aber war die ungleich schwerere, die eigentlich theologische Arbeit, und der Mann,

der sich derselben unterzog und sie zu einer seiner Lebensaufgaben machte, war kein anderer als eben unser Ath. Er hat das in verschiedenen Schriften gethan, vor allen in seinen berühmten vier Reden gegen die Arianer und in seinen Festreden.

die biblische Begründung;

Die biblische Begründung oder der Nachweis der Schriftmässigkeit der neuen Sätze ist für Ath. das Wichtigste und darum auch das Erste; und so wollen denn auch wir mit derselben die athanasianische Argumentation der neuen Glaubenssätze beginnen, bemerken jedoch, dass in diesem Stück wie in den andern Punkten die weiter unten folgende Kontroverse die Ergänzung bildet und erst das volle Licht auf diese Fragen wirft.

Als Hauptbeweisstellen für den Satz, dass der Sohn der wahre und wirkliche Sohn des Vaters, somit Gott von Gott, nicht aber ein Geschöpf sei, führt Ath. aus den Evangelien an: Math. 3, 17; 17, 5: „Dieser ist mein geliebter Sohn;“ Joh. 1, 1: „Der Logos war Gott“; 1, 14: „Der Eingeborne des Vaters;“ 1, 3: „Alle Dinge sind durch den Logos gemacht worden;“ „ist aber Alles durch ihn, so darf er gewiss nicht unter dieses Alles gezählt werden“ (or. c. Ar. 1, 19). Aus den Briefen des Paulus hebt er hervor Röm. 8, 32: „Gott hat seines eigenen Sohnes nicht verschont;“ 9, 5: „Der da ist über Alles, Gott hochgelobt in Ewigkeit;“ aus den Johanneischen Briefen: 1, 5, 20: „Dieser ist der wahrhaftige Gott.“ Aus dem a. Testament zitirt er — wir bemerken hiebei ein für alle Mal, dass es nicht der hebräische Grundtext ist, sondern die Septuaginta, womit er argumentirt — Psl. 110, 3: „Aus dem Schoosse zeugte ich dich vor dem Morgenstern;“ 45, 2: „Es gab von sich mein Herz ein gutes Wort;“ 2, 7: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt.“

Die Ewigkeit, die Gleichewigkeit des Sohnes mit dem Vater und seine Unveränderlichkeit findet Ath. in Ev. Joh. 1, 1: „Im Anfang war der Logos;“ 1, 3: „Durch denselben ist Alles gemacht;“ nun denn „wie kann eine Zeit oder ein Aeon gewesen sein, da der Logos noch nicht war, wenn durch ihn Alles gemacht wurde, somit auch die Zeit selbst“

(ib. 1, 13)! Ferner in der Offenb. Joh. 1, 4: „Der da ist und der da war und der da kommt;“ in Röm. 1, 20: „seine ewige Kraft und Gottheit;“ 9, 5: „Der da ist über Alles, Gott hochgelobt in Ewigkeit;“ Hebr. 13, 8: „Jesus Christus ist gestern und heute eben derselbe und in Ewigkeit;“ 1, 3: „welcher ist der Abglanz seiner Herrlichkeit;“ nun aber „wann hat Jemand ein Licht gesehen ohne seinen Glanz? (ib. 1, 12) . . . Somit ist der Sohn immer gewesen als des ewigen Lichtes ewiger Abglanz“ (ib. 1, 13). Aus dem a. Testament beruft sich Ath., von der Voraussetzung ausgehend, dass, wo vom Schaffen und vom Schöpfer gesprochen werde, dies auf den Logos Gottes sich beziehe, auf Stellen wie Jes. 40, 28: „Der ewige Gott, der die Grenzen der Erde schuf;“ Psl. 145, 13: „Dein Reich ist ein ewiges Reich;“ Psl. 102, 28: „Du aber bleibest, der du bist, und deine Jahre nehmen kein Ende.“

Die Homousie des Sohnes begründet Ath. durch die johanneischen Stellen: „Ich und der Vater sind Eins; wer mich sieht, sieht den Vater; ich bin im Vater und der Vater in mir“ (Joh. 10, 30; 14, 9. 10); ferner durch die Taufformel: „Im Namen des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes“ (Math. 28, 19). Letztere Stelle kommentirt Ath. so: „Warum wird bei der Tauf-Einweihung zugleich mit dem Vater der Sohn genannt? Doch wohl nicht, als wenn der Vater unzureichend wäre; wenn aber nicht unzureichend, denn so etwas zu sagen, wäre gottlos, wozu ist dann der Sohn nothwendig, sei es zur Erschaffung der Welt, sei es zum h. Reinigungsbad? . . . Geschieht es, um uns mit der Gottheit zu vereinigen, dann kann der Sohn doch kein Geschöpf sein, weil von einem Geschöpf den andern Geschöpfen, die alle von gleicher Natur sind, und alle der Gnade von Gott bedürfen, keine Hülfe werden könnte. Wie sollte auch das Gemachte mit dem, der es gemacht hat, wie der Glaube an Einen Schöpfer mit dem an ein Geschöpf zusammengefasst werden! Geschieht es aber, wie die Arianer meinen, damit wir mit dem Sohn als einem Geschöpf vereinigt werden, dann wäre die Nennung des Sohnes bei der Taufe überflüssig; denn Gott, welcher jenen zum Sohn gemacht, kann auch uns zu Söhnen

machen. Dass also der Sohn zugleich mit dem Vater genannt wird, das kann nur darin begründet sein, weil er Gottes Wort und eigene Weisheit ist und es darum unmöglich ist, dass, wenn der Vater verleiht, nicht in dem Sohne die Gnade gegeben würde. Denn in dem Vater ist der Sohn wie der Glanz in dem Licht" (ib. 2, 41). Weiterhin verweist Ath. auf die Form der Segenswünsche des Paulus in seinen Briefen: „Gnade und Friede sei mit euch von Gott, unserm Vater, und dem Herrn Jesu Christo" (Röm. 1, 7; 1. Cor. 1, 2; 6, 11; Ephes. 1, 2 u. s. w.); diese Einheit der Gaben setze nun die Einheit der Geber voraus. „Es ist eine und dieselbe Gnade, welche von dem Vater durch den Sohn verliehen wird, wie das Licht der Sonne und des Glanzes Eines ist, und die Sonne nur durch ihren Glanz leuchtet .... Wäre nun keine (Wesens)-Einheit und der Logos nicht das eigene Erzeugniss des Vaters, so genügte es, wenn der Vater allein gäbe, weil keines der Geschöpfe mit dem Schöpfer in der Spendung der Gnaden Gemeinschaft hat. Nun aber zeigt ein solches Geben die Einheit des Vaters und Sohnes an" (ib. 3, 11. 12). Ferner wenn es vom Sohne heisse, er sitze zur Rechten des Vaters, „was bedeutet dies anders als die Aechtheit des Sohnes und dass die Gottheit des Vaters dieselbe des Sohnes sei?" (ib. 1, 61.) Endlich beruft sich Ath. für seinen Satz von der Homousie auch noch auf Hebr. 1, 3, wo vom Sohne gesagt sei, er sei „der Abdruck seiner (Gottes) Hypostase" (Substanz, Wesenheit nach Ath.) und auf Psl. 36, 10: „In deinem Lichte sehen wir das Licht."

Dass was in der Wesensgleichheit mitgesetzt sei, die Eigenschaften, die vom Vater ausgesagt werden, z. B. allmächtig, auch die des Sohnes seien mit Ausnahme des Vaterseins oder Zeugens, in welcher Beziehung Jesus vom Vater sage, „der Vater ist grösser als ich" (Joh. 14, 28), das findet Ath. bezeugt durch das Wort des Herrn: „Alles, was der Vater hat, ist mein" (Joh. 16, 15) und wiederum: „Was mein ist, ist dein" (Joh. 17, 10).

Dass aber in dieser Wesenseinheit eine Zweiheit der göttlichen Personen sei und in der Zweiheit wieder eine Einheit der göttlichen Natur, das glaubt Ath. in dem Wort

des Herrn Joh. 10, 30 ausgedrückt: „Ich und der Vater sind Eins.“ Dies nämlich sage nicht, wie die Sabellianer meinen, der Sohn sei der Vater oder die Beiden seien Eins, sondern der Sohn sei ein anderer als der Vater; aber beide seien Eins, Eins nämlich im Wesen oder der Gottheit nach (ib. 4, 9) (vergl. Tertullian S. 588).

In seinen biblischen Beweisführungen hatte Ath., wie wir sahen, auch Stellen, die zunächst vom Logos und der Weisheit handelten, als Zeugnisse für den Sohn und Christus aufgeführt; es blieb ihm daher auch noch übrig, die Identifikation beider in der Schrift nachzuweisen. Was nun den Logos betreffe, von dem es heisse, er sei Gott und von Anfang gewesen, so bezeuge Johannes dessen „Gleichheit“ mit dem Sohne in den Worten: „Und der Logos ward Fleisch“ u. s. w. (Ev. Joh. 1, 14); „denn hier hat Johannes nicht getrennt, sondern die Identität angezeigt: nicht ein anderer ist der Logos und ein anderer der Sohn, sondern der Logos ist der Eingeborne“ (ib. 4, 29). Dass aber die Sophia, die Weisheit mit dem Logos und somit mit dem Sohne und mit Christus identisch sei, ergebe sich daraus, dass nach Psl. 104, 24 Alles mit Weisheit gemacht, nach Joh. 1, 2 aber Alles durch den Logos gemacht sei; die Weisheit und der Logos seien hiernach identisch (ib. 3, 78). Ebenso sei es mit der Hand Gottes; „denselben, welchen Johannes Sohn nennt, nennt David in den Psalmen Hand Gottes; Psl. 74, 11 heisst es: warum ziehest du deine Hand aus der Mitte deines Schoosses? Wenn also die Hand im Schoosse und der Sohn im Schoosse ist, so ist wohl der Sohn die Hand und die Hand der Sohn, durch welchen der Vater Alles gemacht; denn meine Hand, heisst es, hat dies Alles gemacht (Jes. 66, 2).“ (ib. 4, 26.)

die patristische Begründung;

Dieser biblischen Begründung wollen wir die patristische anschliessen. Ath. ist vollkommen überzeugt, dass er mit seiner Ansicht von der Homousie nicht blos in völligem Einklang mit den Zeugnissen der Schrift, sondern auch mit den Aussprüchen der Väter und der bisherigen Lehre der Kirche sich befinde. Er kann es nicht oft genug wiederholen. Nichtsdestoweniger hat er keinen ernstlichen Versuch gemacht, den wissenschaftlichen Nachweis für seine Behauptung zu liefern,

was ihm auch schwer oder nur mit Hülfe jener sophistischen Deutungen gelungen wäre, wovon wir oben in seinem Bemühen, die Aussagen seines Vorgängers, des Bischofs Dionysius, in unverdächtigem Lichte hinzustellen, eine Probe haben kennen lernen. Wenn er sich auf frühere Kirchenlehrer beruft, so beschränkt sich, was er davon anführt, auf einige alexandrinische Lehrer der jüngsten Zeit, auf Dionysius und Theognostus und auf den römischen Dionysius, und was er von diesen beibringt, haben wir bereits oben in der Einleitung zu diesem Abschnitt mitgetheilt. Wenn er tiefer zurückgeht, so ist es noch Origenes, den er anführt und auf den er sich allerdings für die Ewigkeit, um so weniger aber für die Gleichwesentlichkeit des Sohnes berufen konnte (vergl. de decr. nic. c. 27). Doch, meint er, auch hier nach seiner Art sich wieder helfend, „was dieser arbeitsame Mann nur so wie forschend und geistig sich übend niederschrieb, das hat man nicht als seine eigene Ansicht anzunehmen, sondern als pro und contra, das im Gang der Untersuchung sich geltend machte; was er dagegen positiv hinstellt, dies ist seine wirkliche Ansicht.“ In Betreff der Ewigkeit des Sohnes hatte nun freilich Ath. es leichter, Aussprüche hiefür von Origenes beizubringen. So den folgenden. „Wenn er (der Logos Sohn) das Abbild des unsichtbaren Gottes ist, so ist er selbst auch unsichtbar; ich möchte sogar noch hinzufügen, dass, sofern er das Gleichbild des Vaters ist, es nie eine Zeit gab, da er nicht war; denn wann hätte Gott, der bei Johannes Licht heisst, nicht einen Abglanz seiner eigenen Herrlichkeit gehabt, so dass Jemand wagen dürfte, dem Sohn einen Anfang zu geben, als ob er zuerst nicht gewesen? Wann aber wäre das Bild des unaussprechlichen und unfassbaren Wesens des Vaters, wann der Logos, der den Vater kennt, nicht gewesen? Wer sagt: Es gab einmal eine Zeit, da der Sohn nicht war, der wisse, dass es gerade so viel ist, als wenn er sagte: es gab einmal eine Zeit, da die Weisheit, der Logos, das Leben nicht war . . . . Es ist nicht erlaubt, auch nicht ohne Gefahr, wenn wir, so viel an uns ist, wegen unserer Schwachheit Gott des eingebornen, immer mit ihm existirenden Logos, der die Weisheit ist, an

der er sein Ergötzen hat (Prov. 8, 30), berauben; denn sonst müsste man von ihm annehmen, als habe er nicht immer sein Ergötzen gehabt" (de decr. nic. c. 27). Was uns hier Ath. von Origenes mitgetheilt, wir wissen nicht aus welcher Schrift desselben, ist in so fern von Bedeutung, als es einen Haupttheil dessen bildet, was Ath. selbst zur Begründung der Ewigkeit des Sohnes beibringt und was er somit von Origenes entlehnt hat.

So dürftig übrigens diese patristische Aehrenlese bei Ath. ist, dass man kaum von einer patristischen Begründung seiner Sätze sprechen kann, so eingehend ist dagegen die dialektisch-rationelle.

die dialektisch-rationelle Begründung;

Das Allererste, worüber man Aufschluss erwartet, wenn man eine dialektische Begründung vor sich hat, ist eine Antwort auf die Frage, warum denn ein wahrhafter und wesentlicher Sohn Gottes zu denken und zu glauben sei. Mit andern Worten: der dialektischen Aufgabe liegt nichts Geringeres ob, als die Begründung einer metaphysischen Gottessohnschaft.

Sieht man näher nach, was denn der Idee eines metaphysischen Gottessohnes bei den Kirchenvätern zu Grunde liege, so ist das Motiv für diese Annahme nirgends anders zu finden, als in der Art und Weise, wie sie sich das Verhältniss Gottes zur Welt dachten. Der absolute Gott, so schien es ihnen, könne sich mit einer endlichen Welt nicht vermitteln, diese die Hand des absoluten Gottes nicht ertragen; vielmehr bedürfe es dazu eines Dritten, eines Mittlers, der weder das eine noch das andere ausschliesslich sei, aber von beiden an sich habe, so dass er es sei, durch den der Unendliche die endliche Welt in's Dasein gerufen habe und fort und fort auf sie wirke. Dies ist der Begriff des Logos, der dann mit dem Sohne Gottes, wie dieser wiederum mit Jesus Christus schlechthin identifizirt wurde.

Diese Idee vom Logos-Sohn, welche auch noch die Arianer, freilich inkonsequent genug theilten, verwirft Ath. als Gottes unwürdig und voller Widersprüche; er löst sie somit von ihrer eigentlichen und geschichtlichen Wurzel. Indem er aber den Gedanken, der ihrer Entstehung zu

[illegible] Grunde lag, und ihren ursprünglichen Sinn bildete, verwirft, freilich ohne ein Bewusstsein davon zu haben, dass gerade in diesem Gedanken jenes Theologumenon seinen Ausgangspunkt hatte, gibt er doch die Logosidee selbst so wenig auf, dass er sie vielmehr, wie schon seine Erstlingsschriften dies beweisen, zum Mittelpunkt seines theologischen Denkens macht: nur dass er sie anders fassen und begründen muss. Die Art und Weise nun, wie er sie neu begründet, kann man eine dreifache nennen: eine theologische, kosmologische und christologisch-soteriologische.

Die letztere fällt jedoch so ganz mit der religiös-dogmatischen zusammen, welche Ath. seiner Lehre überhaupt gegeben hat, dass wir auf diese verweisen können. Was nun aber die kosmologische betrifft, so hat er die alte Fassung und Begründung der Logosidee, die nicht anders denn eine kosmologische genannt werden kann, nicht blos, wie schon bemerkt, fallen lassen, sondern sie auch, wie wir in der Kontroverse sehen werden, auf's Schärfste bekämpft. Nichts destoweniger lehrt auch er, dass es der Logos-Sohn sei, durch den Gott die Welt geschaffen habe, und fort und fort auf sie wirke; und wenn nun zwar die Inkonvenienzen, von denen nach der frühern Fassung die Gottesidee gedrückt war, in seiner Darstellung wegfallen, indem es die eine und selbe Gottheit ist, die vom Vater aus durch den Sohn wirkt, so drängt sich doch, und zwar nur um so mehr, da man die alte Begründung fallen lässt, immer wieder die Frage auf, warum denn nun doch der Logos-Sohn es sein solle, der schaffe und wirke und durch ihn der Vater, und warum nicht unmittelbar der Vater selbst?

Die Antwort, die Ath. hierauf gibt, geht zunächst von der Beschaffenheit der Schöpfung, der Welt aus, die sich als ein Werk der Weisheit, d. h. des Sohnes dokumentire. „Damit das Kreatürliche nicht blos existirte, sondern auch gut und schön existirte, liess Gott seine Weisheit in die Geschöpfe herabsteigen, um sowohl in allen insgemein als auch in jedem besonders ihr Bild und ihre Aehnlichkeit abzudrücken, damit das Geschaffene als weise und Gottes

würdig erschiene“ (or. c. Ar. 2, 78). Ath. glaubt also, das Sein des Sohnes Gottes als des Logos und der Weisheit Gottes durch die Beschaffenheit der Welt begründen zu können, die nicht so wäre, wie sie ist, wenn nicht die Weisheit, der Logos ihr Schöpfer wäre, dessen Bild sich in ihr reflektire; — eine Ansicht, in der wir ihm schon früher begegnet sind und in der er sich also konsequent treu blieb.

Indessen auch durch die Schöpfung, die Welt an und für sich glaubt er den Sohn, durch das Schaffen das Zeugen begründen zu können, denn das Eine setze das Andere voraus. Im Unterschied nämlich von Machen, Schaffen, das sich zu dem Subjekt wie ein ihm äusserliches, wie Etwas von aussen her verhalte, sei Zeugen aus der Natur des Subjekts heraus. „Oder wer sieht nicht ein, wenn er richtig zu denken weiss, dass das Geschaffene und Gemachte ausserhalb des Schaffenden ist, der Sohn aber als gezeugt nicht ausserhalb des zeugenden Vaters, sondern aus ihm ist? Der Mensch baut zwar ein Haus, zeugt aber einen Sohn, und Niemand wird sagen, das Haus und das Schiff werde von dem Erbauer gezeugt, der Sohn hingegen werde von demselben gebaut und gemacht“ (de decr. nic. c. 13). Es ist dies eine Unterscheidung, die zu den eigenthümlichen Begriffsbestimmungen des Ath. gehört und von durchgreifender Bedeutung in seinem System ist. Schaffen und Zeugen verhalten sich zu einander wie Wille und Wesen Gottes. Nun habe aber der Wille das Wesen Gottes, das Schaffen das Zeugen, die Welt den Sohn zur Voraussetzung; „denn ist die göttliche Natur unfruchtbar, einsam in sich wie ein Licht, das nicht leuchtet, oder wie eine vertrocknete Quelle, so kann man ihr auch keine schöpferische Kraft und Thätigkeit zuschreiben. Wie kann man das, was sich auf die Natur bezieht, aufheben, und dagegen das, was aus dem Willen ist, als das Erste setzen! Wenn Gott das, was ausser ihm ist und zuvor nicht war, will, dass es sei, und so Schöpfer desselben wird, so muss er doch um vieles früher Vater eines aus dem eigenen Wesen Erzeugten gewesen sein. Denn wenn man Gott hinsichtlich dessen, was zuvor

nicht war, einen (hervorbringenden) Willen zuschreibt, warum sollte man Gott nicht das, was über dem Willen ist, zuerkennen? Das aber ist, dass er von Natur der Vater seines eigenen Logos ist. Wenn also das Frühere nicht war, wie konnte das Spätere geworden sein! Zuerst ist der Logos, die Schöpfung das zweite" (or. c. Ar. 2, 2). Ath. wird nicht müde, das zu wiederholen. „Wie Gott die Geschöpfe durch seinen Logos hervorbringt, so hat er gemäss der Natur seines eigenen Wesens diesen Logos erzeugt, durch den er Alles hervorbringt, schafft und verwaltet; denn durch das Wort und die Weisheit sind alle Dinge gemacht. Eben dies gilt aber auch von dem Sohne, denn zeugt Gott nicht, so schafft er auch nicht; sein Erzeugniss aber ist der Sohn, durch den er wirkt" (ib. 4, 4).

Wie so Ath. das Schaffen Gottes durch das Zeugen bedingt sein lässt, ohne Zeugen kein Schaffen als denkbar und möglich setzt, jenes zum Antecedens, zur Voraussetzung von von diesem, dieses zum Consequens von jenem macht, wie er so dem von ihm auf Grund der Schrift hingestellten Satz, dass durch den Logos-Sohn Alles geschaffen worden, und kein götliches Schaffen ohne denselben denkbar sei, einen rationellen Hintergrund gibt, so begründet er hinwiederum das Vatersein Gottes durch das Schöpfersein, durch das Schaffen das Zeugen, durch die Actualität Gottes nach aussen dessen Actualität nach innen, durch die Welt den Sohn „als das eigene Erzeugniss der Wesenheit Gottes."

Hiemit kommen wir zu der eigentlich theologischen Argumentation des Ath. für seinen Satz von einem natürlichen und wahren Sohne Gottes. Die Idee Gottes selbst soll nämlich einen solchen Sohn fordern und in sich schliessen; — ein Gedanke, der mehr oder weniger neu ist und zu den originellen spekulativen Ideen des Ath. gehört.

Wenn er freilich, wie er das gewöhnlich thut, das Sein des Sohnes durch den Begriff Gottes als Vaters begründet, wenn er sagt, dass Gott als Vater nichts mangeln dürfe, er vollkommen sein, somit einen Sohn haben müsse, so ist dies nichts mehr und nichts weniger als ein Zirkel, in dem er sich bewegt und mit dem nichts bewiesen ist, denn dass er

„wenn er Vater ist, auch einen Sohn haben muss“, versteht sich von selbst. Aber eben dass Gott Vater sein müsse, dass dies zum Gottesbegriff gehöre, dies ist es, was nachzuweisen war; und wenn auch nicht immer ganz klar, so hat es Ath. doch an Andeutungen nicht fehlen lassen, die darauf hinausgehen, dass im Begriffe Gottes selbst liege, dass er Vater sei. Sofern nämlich Gott das Leben und das Licht selbst und die Quelle des Lebens sei, gehöre es zu seiner Natur, dies zu äussern, sich als solchen zu bethätigen (or. c. Ar. 1, 18); das Object nun dieser seiner Lebensäusserung, der Glanz, in dem er sich als Licht reflectire, sei eben der Sohn. Man könne sich somit Gott nicht wahrhaft denken, wenn man ihn sich nicht zugleich als Vater eines Sohnes denke.

Das ist eine Gedankenreihe, der wir auch schon bei Origenes begegnet sind. Wenn uns aber dieser eine Antwort auf die Frage schuldig geblieben ist, warum denn diese Lebensäusserung Gottes nicht die Schöpfung selbst sein könne, warum die Welt selbst nicht als dieser Sohn Gottes zu fassen sei, da es ja doch ganz dieselben Gründe sind, die von ihm für eine ewige Schöpfung wie für eine ewige Zeugung angeführt werden, so ist uns dagegen Athanasius die Antwort nicht schuldig geblieben; vielmehr sagt er klar und deutlich, warum nicht die Welt es sei und sein könne, in der man diese Selbstobjectivirung, dieses Spiegelbild Gottes zu erkennen habe, sondern das eigene Erzeugniss der Wesenheit des Vaters, der Sohn. „Wie könnte sich der Werkmeister und Schöpfer in der gemachten und geschaffenen Wesenheit (Natur) schauen? muss doch das Ebenbild so beschaffen sein, wie der Vater desselben. Oder wie könnte er daran sein Ergötzen haben? (Prov. 8, 30)“ (ib. 1, 20). Die Welt ist also unserm Athanasius nicht der adäquate Reflex des absoluten Gottes, somit auch nicht der Sohn, an dem er sein Ergötzen hat.

Mit dieser Beweisführung, die offenbar von Prov. 8, 30 ausgeht und die Ideen des Origenes weiter geführt hat, verbindet Ath. eine andere, welche, ebenfalls an Origenes sich anlehnend, die weitaus gewöhnlichere ist. Hier ist es der

Begriff des Logos, der Weisheit, der mit dem des Sohnes identifizirt wird, womit Ath. operirt und argumentirt. So gewiss Gott nicht ohne den Logos, die Weisheit gedacht werden könne, ebenso wenig ohne den Sohn, der eben der Logos, die Weisheit sei (ib. 4, 4).

Ueberblicken wir diese verschiedenen Beweise, durch welche Ath. den Glauben an einen wahren und wirklichen Gottessohn begründen will, so ist der erste, (der mit dem letzten zusammenfällt) der auf der Idee der Weisheit Gottes beruht, nur beweiskräftig, einmal, wenn man dem Sohn sofort den Logos und diesem die Weisheit substituirt und somit die Dreie identisch nimmt; und dann, wenn man die göttliche Weisheit nicht als eine Gott immanente Eigenschaft fasst. Aehnlich verhält es sich mit dem zweiten Argument, dem die Idee zu Grunde liegt, dass Gott das Leben selbst sei, dass er sich aber nicht als das schöpferische Leben äussern, nach aussen sich offenbaren würde und könnte, wenn er es vorerst nicht an und in sich wäre; denn es ist nur beweiskräftig, wenn man von der Voraussetzung ausgeht, diese Actualität Gottes lasse sich vollkommen in ihm nicht anders denken, denn nur als eine solche, die vorallererst objectivirt und hypostasirt sei innerhalb der göttlichen Sphäre selbst, noch abgesehen von ihrer Offenbarung nach aussen, der Schöpfung. Das dritte Argument, das theologische, geht offenbar von dem Gedanken aus, dass Gott Geist sei, wie das zweite, dass er das Leben, und das erste, dass er die Weisheit sei; denn eben darauf beruht das Geistsein der vernünftigen Wesen, dass sich das Ich sich selbst gegenüberstellt, objectivirt, und dieses Object wieder auf sich bezieht, als das seinige erkennt, in sich zurücknimmt und so in seiner Anderheit wieder aufhebt.

Wenn nun Ath. dem, was in der Sphäre des menschlichen Selbstbewusstseins das gegenübergestellte Ich ist, in der göttlichen Sphäre den Sohn substituirt und so denselben als das eigene Erzeugniss der göttlichen Wesenheit dargethan zu haben glaubt, so war auch dieses Argument doch noch unvollständig, wenn er nicht zugleich nachwies, dass und warum dieses gegenübergestellte Gottes-Ich nicht als ein

blosses Moment im Prozess des göttlichen Selbstbewusstseins, als ein Gedankending analog dem menschlichen Selbstbewusstsein, sondern im Unterschied von diesem real, d. h. als besondere göttliche Hypostase, als Sohn Gottes zu fassen sei.

Die eine Hälfte seiner Aufgabe mochte er also allerdings gelöst zu haben glauben, wenn er die Ideen aufzeigte, die in dem Glauben an den wahren und wirklicheu Gottessohn enthalten wären, ihn begründeten und forderten. Die zweite Hälfte seiner Aufgabe war nun aber die, auch das Moment der Hypostasirung zu begründen. Er musste zeigen, warum die Weisheit nicht als eine Gott immanente Eigenschaft, warum das göttliche Leben nicht als reine Actualität, warum der Logos nicht als Moment des göttlichen Selbstbewusstseins zu denken sei, sondern als der andere dessen, dessen Logos, Leben, Weisheit, Kraft, Hand er ist, als ein ebenfalls für sich seiendes göttliches Subject, als wahrhafter und wirklicher Sohn Gottes. Und weiterhin musste er darthun, wie, da so „zweie" in dem Wesen der Gottheit seien, Gott und sein hypostasirter Logos oder der Vater und der Sohn, dies denkbar und möglich sei unbeschadet der göttlichen Monas. Dies alles hat Ath. gar wohl erkannt und sich auch an die Lösung dieses Problems, des allerschwersten, gemacht.

Zunächst und zu allermeist thut er dies nun so, dass er ausgehend von Jesus Christus, der doch unzweifelhaft Person gewesen, eben damit bewiesen zu haben glaubt, dass auch der Logos, die Weisheit Gottes, Person sei.

Diese Beweisführung ist aber einerseits so äusserlich und zugleich so sehr der biblischen Sphäre angehörig, und beruht anderseits so ganz auf der vorausgesetzten, von den Gegnern aber ebenso bestrittenen Identität des Logos und Christus, dass sie keinen Anspruch darauf machen kann, eine dialektisch-rationelle zu sein.

Was nun eine solche betrifft, so besteht die Hauptargumentation des Ath. darin, dass er den Ausgang nehmend von der Analogie des menschlichen Selbstbewusstseins, des menschlichen Logos, zeigt, wie eben im Unterschied von dem menschlichen der göttliche Logos ein realer, d. h. ein hypostatischer sei und sein müsse. „Es ist der Logos, der

aus Gott ist, nicht vorübergehend oder blos ein bezeichnender Laut, sondern wesenhafter Logos und wesenhafte Weisheit, die in Wahrheit der Sohn ist; denn wenn er nicht wesenhaft wäre, so wäre ja Gott in die Luft sprechend und hätte einen Körper wie die Menschen. Da er aber nicht Mensch ist, so kann auch sein Logos nicht nach der Dürftigkeit der Menschen sein; vielmehr wie eine Wesenheit das göttliche Prinzip ist, so ist auch dessen Logos ein wesenhafter und bestehender; denn wie er aus Gott Gott ist, und aus dem Weisen Weisheit, und aus dem Logischen Logos, und aus dem Vater Sohn, so ist er aus der Substanz substanziell, aus der Wesenheit wesenhaft und aus dem Seienden seiend. (ib. 4, 1) . . . Wie also der Vater wahrhaft ist, so ist auch wahrhaft der Logos, somit sind zweie, weil nicht, wie Sabellius lehrt, derselbe — Vater und Sohn ist, sondern der Vater Vater, der Sohn Sohn" (ib. 4, 2). Ganz wie Tertullian! (vergl. Tert. S. 588.)

Die dies nicht annähmen, denen, meint Ath., bliebe nur übrig, den Logos, die Weisheit, die Kraft entweder als „Eigenschaften" Gottes oder als blosse „Namen" zu nehmen. „Sagte man nun, die Weisheit sei im Vater wie eine Eigenschaft, so folgte daraus, dass er zusammengesetzt wäre, (ib. 4, 4)... indem er eine sein Wesen ergänzende oder ihr beigemischte Weisheit hätte. (ib. 2, 38) . . . Wäre nicht wesenhaft die Weisheit und substanziell der Logos, und seiend der Sohn, sondern einfach nur Logos und Weisheit und Sohn im Vater, so wäre der Vater selbst zusammengesetzt aus Logos und Weisheit; zusammengesetzt also wäre er aus Wesen und Eigenschaft, denn eine jede Eigenschaft ist in einer Substanz. Hiernach würde nun die göttliche Monas, die doch untheilbar ist, zusammengesetzt erscheinen, weil getheilt in Substanz und Accidenz" (ib. 4, 2). Nähme man dagegen Wort, Weisheit als blosse Namen, so wären sie in Gott selbst zu setzen. Daraus folgte dann, dass der Vater die „Selbstweisheit", der „Selbstlogos", dass er „sein eigener Vater und Sohn" wäre, „Vater, weil weise, Sohn, weil Weisheit, dass er sich selbst zeugte und von sich gezeugt würde" (ib. 4, 2; 4), — nichts anderes als die sabellianische Ketzerei!

Dies ist die Alternative, welche Ath. stellt; sofern man den Logos nicht persönlich fasse, bleibe nur, ihn entweder als Eigenschaft Gottes zu denken, dann aber erscheine Gott zusammengesetzt aus Wesen und Eigenschaft; oder als blosse Namen Gottes, dann aber wäre Gott die Weisheit selbst, er wäre sein eigener Vater und Sohn. Offenbar glaubte Ath. hiemit Etwas gesagt zu haben, was die Ungereimtheit darthun sollte, zu der man folgerecht gelangen müsse, wenn man nichts von einem persönlichen Logos wissen wolle. Wenn er nun meinte, die Weisheit, den Logos als Eigenschaft zu denken, sei darum ganz unmöglich, weil in diesem Fall Gott als aus Eigenschaft und Wesen zusammengesetzt erscheine, so hat er damit nur selbst bewiesen, wie roh er über das Verhältniss von Wesen und Eigenschaften dachte. Oder wem käme, wenn von der Weisheit Gottes die Rede ist, dabei der Sinn an ein Zusammengesetztsein Gottes aus göttlichem Wesen und Weisheit? Wer wüsste oder fühlte nicht, dass die Eigenschaften es eben sind, die das Wesen konstituiren, dass sie nicht etwas Fremdes, Fürsichseiendes sind, die dann zu dem Wesen, dem Ding an sich hinzutreten und sich mit ihm vereinigen? Nicht minder seltsam ist es, wenn er meinte, die Weisheit, den Logos, den Sohn als blosse Namen zu nehmen gehe darum nicht an, weil dann derselbe als sein Vater und Sohn, als sich zeugend und von sich gezeugt erschiene. Denn eben weil dies nur Namen sein sollen, kann nicht von ihm gesagt werden, dass er dies sei — Vater oder Sohn, zeugend oder gezeugt —, sondern dass er nur so heisse, sofern er sich so oder so offenbare, dass dies nur Namen seien für die verschiedenen Offenbarungsformen und Stufen. Wenn Ath. endlich darauf hinwies, wie der Vater als die Selbstweisheit, der Selbstlogos aufzufassen wäre, wenn der Logos, die Weisheit nur blosse Namen wären, wie aber dies doch undenkbar sei, so ist dies doch offenbar ein undenkbarer und unmöglicher Gedanke nur für den, dem, wie Athanasius, von vornherein feststeht, die Weisheit, der Logos Gottes sei eben nur der Sohn, was doch nichts weiter ist als eine blosse Präsumtion!

Noch ein drittes Beweisverfahren schlägt Ath. ein, um

die persönliche Subsistenz des Logos-Sohnes und dass er persönlich vom Vater verschieden sei, darzuthun. „Ist er aus Gott und nicht aus sich selbst, aber auch nicht von Gott gemacht und nur Sohn geheissen, so muss er wohl ein Anderer sein als sein Vater; denn das, was aus Etwas ist, muss ein Anderes sein, und ein Anderes das, aus dem es ist. Es sind somit Zweie; denn wären nicht Zweie, sondern wäre nur von einem und demselben die Rede, so wäre dasselbe Ursache und Verursachtes, Erzeugendes und Erzeugtes, — eine Ungereimtheit, die dem Sabellius zukommt" (ib. 4, 3) (vgl. Tertullian S. 581).

Hiemit schliesst die Reihe dessen, was Ath. zur Begründung des Glaubens an einen wahren und wirklichen, d. h. mit dem Vater wesentlich einen, aber persönlich von ihm verschiedenen Sohn beigebracht hat. Es war dies der Hauptpunkt. Einmal diesen erwiesen, durfte er wohl glauben, auch alle die Prädikate, die einem solchen Gottessohne zukämen, erwiesen zu haben. „Ewig ist der Vater, unsterblich, mächtig, Licht, König, Allherrscher, Gott, Herr, Schöpfer und Werkmeister. Diese Eigenschaften müssen nun auch in dem Ebenbilde sein, damit derjenige, welcher den Sohn sieht, in Wahrheit den Vater sehe" (ib. 1, 21). Gleichwohl lässt er sich angelegen sein, im Besondern noch die beiden Prädikate der Gleichewigkeit und Gleichwesentlichheit, um die sich hauptsächlich der Streit mit den Arianern drehte und von denen er seinen Ausgang nahm, zu begründen.

Am ausführlichsten geschieht dies hinsichtlich der „Gleichewigkeit" des Sohnes, welche der arianischen Formel: „es war einmal (eine Zeit), da der Sohn Gottes nicht war," entgegengestellt ward. Sie wird von Ath. zunächst durch den Begriff Gottes als Vaters motivirt, ganz wie es schon vor ihm sein Vorgänger Alexander (Theod. K. G. 1, 4) gethan. Sofern es nämlich zum Wesen Gottes gehöre, Vater zu sein, habe es auch keine Zeit geben können, da er dies nicht gewesen wäre, oder ihm dies gemangelt hätte; „denn nicht unvollkommen war einmal die Wesenheit des Vaters, so dass das ihr Eignende erst nachher hinzugekommen

wäre“ (ib. 1, 14). Auch als Sohn des ewigen Vaters könnte der Sohn nicht anders denn selbst auch ewig sein; „denn nicht wie ein Mensch aus einem Menschen ist der Sohn erzeugt worden, so dass die väterliche Existenz ihm hätte vorangehen müssen und er erst nachher existirt hätte; sondern er ist Gottes Erzeugniss und ist als dem immer seienden Gott eignender Sohn selbst auch ewig“ (ib.). Dem Sohne die Gleichewigkeit mit dem Vater absprechen und sagen: es war einmal eine Zeit, da der Sohn nicht war, „wäre gerade so viel als behaupten, dass das Licht einmal ohne Glanz war und die Quelle trocken und ohne zu quellen“ (ib. 1, 14). Oder „wenn der Sohn in der Schrift der Abdruck und das Abbild des göttlichen Wesens genannt wird, wann denn war je ein Wesen ohne sein Bild? Vielmehr so lange das Wesen ist, muss zugleich auch sein Abbild sein; denn nicht ein von aussen her Abgezeichnetes ist Gottes Ebenbild, sondern Gott selbst ist der Erzeuger desselben, in welchem er sich selbst schaut und an welchem er seine Freude hat, wie der Sohn sagt: Ich war es, woran er sich erfreute“ (ib. 1, 20). Endlich ist es wieder der Begriff der Weisheit, des Logos Gottes, den Ath. nach seiner Weise dem Sohne, Jesus Christus, substituirt, und aus dem er dann des Sohnes Ewigkeit deduzirt, wie das schon Origenes gethan. „Wenn der Sohn nichts anderes ist als das aus dem Vater Erzeugte, dieses aber dessen Logos und Weisheit ist, was muss man anders sagen, als dass diejenigen, welche behaupten: es war einmal eine Zeit, da der Sohn nicht war, wie eine Art Räuber den Logos von Gott losreissen und geradezu gegen ihn schreien, er sei einmal ohne seinen eigenen Logos und seine Weisheit gewesen (ib. 1, 14) . . . Wie aber könnte Er, der doch die Quelle der Weisheit ist, jemals der Weisheit ermangelt haben?“ (ib. 1, 19.)

Hiemit ist die von Ath. versuchte dialektische Begründung des Glaubens an einen wahrhaften und wirklichen Sohn abgeschlossen. Diese Gottessohnschaft im vollen und ganzen Sinn, wie Ath. das versteht, schliesst also in sich, einmal, dass der Sohn Gottes für sich subsistirend sei, persönlich ein anderer als der Vater, und zum andern, dass

die Gottheit beider, die göttliche Natur die eine und selbe sei, — somit eine Zweiheit in der Einheit und eine Einheit in der Zweiheit. Wie nun? Ist dies nicht ein Widerspruch? Schliesst nicht das Eine das Andere aus, oder wie lässt es sich vereinigen, zugleich und zusammen denken?

Dies ist das letzte Stück Arbeit, das in dieser dialektischen Beweisführung unserm Vater noch oblag. Er legt dabei den Schwerpunkt auf den Nachweis, wie durch das (neue) Dogma von den „Zweien", beziehungsweise Dreien: Vater, Sohn und Geist — in der Regel drückt er sich in in dieser Weise aus, er hat noch nicht das Wort: Person, denn die Hypostase nimmt er gleichbedeutend mit Wesen — das (alte) Grunddogma von der göttlichen Monas durchaus nicht gefährdet werde. Dies thut er nun auf verschiedene Weise. Einmal so, dass er statt des Sohnes wieder den Logos Gottes setzt. „Da er (Christus) Gott aus Gott ist und Gottes Logos, Weisheit, Kraft, darum wird in den göttlichen Schriften Ein Gott gepredigt; denn da der Sohn des einen Gottes dessen Logos ist, so wird er auf den, dessen (Logos) er ist, bezogen, so dass zwar Zweie sind: Vater und Sohn, die Monas der Gottheit aber unzertrennt und ungetheilt bleibt (ib. 4, 1) . . . Eins aber sind sie darum, weil der Sohn des Vaters eigener Logos ist" (ib. 4, 2). Ein einfaches Argument, nur dass es nichts beweist! Denn nicht um den Sohn als Logos, sondern um die persönliche Anderheit dieses Sohnes und wie diese mit der göttlichen Einheit zu vereinigen sei, handelt es sich. Das Unzureichende dieser Deduktion scheint auch Ath. selbst gefühlt zu haben, denn er greift noch zu einem andern Beweis, wobei er von der persönlichen Verschiedenheit, der Zweiheit ausgeht, der aber eine gemeinsame Einheit zu Grunde liege. Diese Einheit ist ihm das Eine Gottesprinzip. „Es gibt nur Einen Anfang oder Ein Prinzip (arche) der Gottheit, des Gottseins, und nicht Zweie, wesshalb im eigentlichen Sinn auch eine Monarchie, d. h. Prinzip-Einheit ist; und aus diesem Prinzip ist von Natur als Sohn der Logos nicht wie ein anderes Prinzip in und durch sich selbst bestehend noch auch ausserhalb desselben entstanden, damit nicht durch die (persönliche)

Anderheit eine Prinzipien-Zweiheit oder Mehrheit (Dyarchie, Polyarchie) entstehe, sondern es ist des Einen Prinzips eigener Sohn, subsistirend aus demselben. Darum sagt auch Johannes: Im Anfang war der Logos und der Logos war bei Gott; denn Gott ist der Anfang (das Prinzip), und weil er aus diesem ist, darum war der Logos auch Gott. Wie aber Ein Prinzip und diesem gemäss Ein Gott ist, so ist auch die (göttliche) Wesenheit und Substanz, die es wahrhaft ist, nur Eine, die da sagt: Ich bin, der ich bin" (ib. 4, 1).

Wer oder wo oder in wem ist denn nun dieses Eine Prinzip des Gottseins? Dies ist die weitere Frage. deren Beantwortung von Entscheidung ist. Ath. selbst drückt sich in diesem Punkte zweideutig aus. Bald redet er ganz allgemein von diesem Einen Prinzip wie in der eben angeführten Stelle, gleich als wäre es das Prinzip der Gottheit des Vaters eben so sehr wie das des Sohnes. Dann aber wäre dieses Prinzip des Gottseins über beiden, Vater wie Sohn, die beide aus ihm ihre Gottheit hätten. Um dieses zu vermeiden, lässt er daher andere Male dies Eine Prinzip der Gottheit unmittelbar mit dem Vater zusammenfallen. „Wie nicht zwei Väter sind, sondern nur Einer, eben so sind nicht zwei Prinzipe, sondern Eines, und aus diesem Einen ist wesentlich der Sohn" (ib. 4, 3); und „weil der Sohn der Natur nach dem Wesen des Vaters angehört" (ib. 4, 2), darum ist er auch nicht ein anderer Gott als der Vater, sondern die Gottheit des Einen die des Andern. Wenn nun aber der Sohn dieselbe Gottheit wie der Vater haben soll, weil er sie aus der des Vaters hat, der sie allein aus sich hat, allein aus und durch sich selbst Gott ist, wie kann er von gleichem Wesen sein mit dem Vater, Gott wie dieser? Ist er doch gerade in dem einen Stück dem Vater nicht gleich, dass er seine Gottheit aus dem Gottesprinzip des Vaters hat! Dieser eine Punkt aber ist gerade der Kardinalpunkt im Begriffe Gottes, sofern Gott nur Gott, d. h. der absolute ist, wiefern er aus und durch sich selbst ist.

Nach alledem kann man nicht sagen, dass Ath. sein Problem gelöst habe, ohne ein Moment dabei zu verkürzen.

Der Sohn ist nicht der absolute Gott wie der Vater, wenn in diesem das Prinzip des Gottseins für den Sohn liegt; oder, wenn er es ist, dann kann der Vater nicht das Prinzip des Gottseins für ihn sein; dann aber ist ein unlösbarer Dualismus oder das Prinzip des Gottseins ist über beiden, und weder der Eine noch der Andere ist dann Gott mehr im absoluten Sinne.

Um die Möglichkeit der Einheit in der Zweiheit und der Zweiheit in der Einheit nachzuweisen, hat Ath. den Begriff der Zeugung herbeigebracht, in dem es liegen solle, dass der Gezeugte ein anderer sei als der Zeugende und doch aus dem Wesen desselben. Dies aber auch angenommen oder zugegeben, — zwischen beiden ist doch immer der Unterschied, dass der Gezeugte nicht aus sich ist, sondern aus dem Zeugenden, und dies, auf die göttliche Sphäre übergetragen, begründet nicht blos den Unterschied von Vater und Sohn, sondern, um mit Origenes zu sprechen, von Gott ohne Artikel und von Gott mit dem Artikel. Auf nichts aber kommt Ath. so häufig zurück, um das Räthsel zu lösen, oder doch das Verhältniss anschaulicher zu machen, als auf das Naturbild von Feuer und Glanz. „Das Feuer und der Glanz sind zwar zwei, sofern sie sind und gesehen werden, eins aber, insofern der Glanz aus dem Feuer ist und von ihm nicht getrennt werden kann (ib. 4, 10) . . . Der Sohn ist in dem Vater, soweit dies zu erkennen ist, weil das ganze Sein des Sohnes der Wesenheit des Vaters eignet, wie der Glanz dem Licht, der Fluss der Quelle, so dass, wer den Sohn sieht, das dem Vater Eignende sieht und erkennt, dass der Sohn darum im Vater ist, weil das Sein des Sohnes aus dem Vater ist. Es ist aber auch der Vater im Sohn, weil das dem Vater Eignende der Sohn ist, wie die Sonne im Glanz und der Nus im Wort und die Quelle im Fluss“ (ib. 3, 3). So soll durch diese Bilder die Möglichkeit einer Einheit in der Zweiheit und einer Zweiheit in der Einheit zur Evidenz gebracht werden, während doch gerade das, was das Problem bildet, die Zweiheit der Personen, der Ich in der Einheit des Wesens und umgekehrt, ganz leer in ihm ausgeht.

So stellt denn Ath. in dem Gedränge, in dem er sich doch immer wieder mit seiner dialektischen Argumentation für die neuen Glaubenssätze befindet, auf den Glauben an diese Sätze ab, die zu hoch seien, um von dem menschlichen Verstand ganz erfasst zu werden; — ein Auskunftsmittel, das allemal angewandt wird, wenn man sich ein Unbegreifliches konstruirt hat; die Unbegreiflichkeit wird dann von der eigenen Konstruktion ab auf die Sache Gottes, deren Anwalt man sein will, geschoben, und dann für diese göttliche Sache und wie im Namen Gottes Glaube verlangt. „Man soll nicht erforschen wollen, warum der Logos Gottes nicht ein solcher ist wie der unsrige, da auch Gott nicht so beschaffen ist wie wir; eben so wenig geziemt es sich, erforschen zu wollen, wie der Logos aus Gott ist, oder wie er der Abglanz Gottes ist, oder wie Gott zeugt und welches die Art und Weise der Zeugung Gottes. Von Sinnen wäre, der dies wagte, insofern er meinte, eine unaussprechliche und der Natur Gottes eignende Sache, die nur Gott und dem Sohne erkennbar ist, lasse sich in (menschliche) Begriffe und Worte fassen; denn es wäre eben so viel, als wenn Solche erforschen wollten, wo und wie Gott ist und wie beschaffen der Vater. Aber wie hiernach zu forschen unfromm ist und Sache derer, die Gott nicht kennen, eben so ist es auch nicht recht, . . . Gott und dessen Weisheit nach unserer Schwäche zu bemessen; aber darum soll man nichts annehmen, was gegen die Wahrheit ist, noch wenn man in solchen Forschungen nicht weiter zu dringen vermag, darum auch der Schrift nicht glauben; denn es ist besser, dass man, wenn man nicht weiter zu forschen vermag, schweigt und glaubt, als dass man nicht glaubt, weil man nicht weiter zu forschen vermag“ (ib. 2, 38). Dass es Dinge gebe, welche über das Erkenntnissvermögen der Menschen hinausgehen, sage die Schrift selbst deutlich, z. B. Matth. 11, 27: „Niemand kennt den Vater als nur der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will;“ und Jes. 53, 8: „Wer will seine Geburt erzählen?“ Doch habe die Schrift einige Bilder und Gleichnisse davon gegeben, „damit, weil die menschliche Natur Gott nicht zu

erfassen vermag, wir wenigstens aus diesen theilweise und dunkel, so weit es uns möglich, ihn erkennen möchten" (ib. 2, 32).

die religiös-dogmatische Begründung.

Es gibt daher Ath. für die neuen Glaubenssätze auch eine religiöse oder, schärfer gesagt, eine religiös-dogmatische Begründung. Es sind die Aussagen des christlichen Bewusstseins, die Erfahrungen von dem empfangenen Heil, welche Zeugniss ablegen sollen für die wahrhafte Gottheit des Heilsstifters, oder vielmehr es ist die Idee von dem Heilswerk Jesu Christi, wie sie sich Ath. aus den „göttlichen" Schriften nach dem Stand seiner Exegese und nach den in der Kirche herrschenden Vorstellungen gebildet. Und dass allerdings ein wesentlicher Zusammenhang ist zwischen der Person und ihrem Werk an und für sich, ist gewiss; aber eben so sehr ist dies der Fall hinsichtlich der Vorstellungen, die man sich über beide macht: die Anschauung von der Person des Erlösers bestimmt mehr oder weniger die Art und Weise, wie man das Erlösungswerk auffasst, und umgekehrt. Beides zeigt sich gerade auch an Athanasius.

Wenn es sich nun darum handelt, kennen zu lernen, wie sich Ath. zunächst das Heilswerk des Erlösers vorgestellt und was sich ihm dann von hier aus für dessen Person als nothwendiges Requisit ergeben habe, so möchte es vielleicht als das Kürzeste erscheinen, wenn wir auf den oben entwickelten Inhalt seiner Erstlingsschriften, welche diesen Gegenstand weitläufig behandeln, verweisen; denn zwischen dem spätern und frühern Ath. herrscht diesfalls keine wesentliche Verschiedenheit. Indessen glauben wir kein Recht dazu zu haben; es ist von Interesse, zu vernehmen, wie auch der reifere Mann über dieselben Gegenstände gedacht und sich ausgesprochen, die er als Jüngling geschrieben hat; man will ihn selbst erst abgehört haben, bevor man ein Urtheil annimmt, und selbst in den Stand gesetzt sein, zu vergleichen.

Worin besteht denn nun, wenn wir den spätern Ath. hören, das Heilswerk des Herrn? „Darin, dass durch ihn der Spruch Gottes aufgehoben wurde und Vergebung der Sünden uns zu Theil ward (ib. 2, 67); dass wir alle, von der Sünde und ihrem Fluche frei, auch die Schlange (den

Satan), die durch ihn im Fleische abgethan worden, nicht mehr zu fürchten haben (ib. 2, 69), auch den Tod nicht mehr, indem wir auferstehen und ewig mit Christo herrschen werden (ib. 2, 67); dass wir durch ihn mit Gott verknüpft und vereinigt (ib.), schliesslich vergottet werden auch nach unserer leiblichen Seite; dass in ihm das Menschengeschlecht wiederhergestellt wurde, wie es im Anfang war, ja mit noch grösserer Gnade ausgestattet, der Vollendung entgegen geht" (ib.).

Dies Heilswerk wäre nun aber dem Herrn nicht möglich gewesen, wenn er nicht „der Sohn Gottes war, der einen Leib trug, um so als Mittler zwischen Gott und den Menschen das, was Gottes ist, uns, was aber unser ist, Gott darzubringen (ib. 4, 6) . . . Darum fand solch' eine Verbindung des Logos mit dem Fleische statt, um den, der von Natur Mensch ist, mit dem, der von Natur Gott ist, zu verknüpfen, und auf dass das Heil und die Vergöttlichung des Menschen fest würde" (ib. 2, 70).

So oft Ath. auf das Werk Christi, sei es nach dieser oder jener Seite hin, zu reden kommt, der Refrain, mit dem er schliesst und auf den er es von Anfang an abgesehen hat, ist allemal: der dies vermögend war zu thun und auch that, durfte kein Geringerer sein als der ewige Sohn Gottes.

„War der Logos ein Geschöpf, wie war er dann vermögend, den Spruch Gottes aufzuheben und die Sünden zu vergeben, da ja bei den Propheten geschrieben steht, dass dies nur Gottes Sache sei? (Mich. 7, 18) (ib. 2, 67) . . . Wie konnte, wenn der Sohn ein Geschöpf war, da ja alle vernünftigen Wesen von Einer Natur sind, von einem Geschöpf den Geschöpfen Hülfe kommen, da doch alle der Gnade Gottes bedürfen!" (ib. 2, 41.) Somit keine Sündenvergebung und -Aufhebung als nur durch Einen, der wahrhafter und wirklicher Gott sei! Und was von der Aufhebung der Sünde gelte, gelte auch von der Aufhebung des Todes und der Besiegung des Teufels. „Dem Menschen war es nicht möglich, dieses zu leisten, denn der Tod ist den Menschen eigen; darum ist der Logos Gott Fleisch geworden, damit er dem Fleische nach sterbend alle durch seine Macht leben-

dig machte (ib. 1, 44) . . . Auch der Teufel, der selbst ein Geschöpf, würde beständig mit dem Geschöpf gekämpft haben, ohne von ihm besiegt zu werden, wenn dies nicht durch den Sohn Gottes geschehen wäre, der da sprach: Weiche von mir!“ (ib. 2, 69.) Und dann die eigentlich positiven Güter des religiösen Lebens mittheilen, wer konnte dies anders als nur der Sohn Gottes selbst? „Wäre der Sohn ein Geschöpf, so würde der Mensch nicht mit Gott verknüpft worden sein; denn ein Geschöpf hätte die Geschöpfe nicht mit Gott verbunden, da es selbst auch den sucht und verlangt, der es verbindet; auch kein Theil der Schöpfung das Heil der Schöpfung sein kann, da er selbst auch des Heils bedarf (ib. 2, 69) . . . Oder welche Hülfe kann Gleichen von Gleichen zu Theil werden, da alle derselben Hülfe bedürfen! (ib. 2, 67) . . . Mit einem Geschöpfe verbunden, wäre der Mensch nicht vergöttlicht worden, wenn nicht der Sohn wahrer Gott war; auch würde der Mensch nicht vor den Vater hinzutreten wagen, wenn es nicht dessen wahrhafter und wirklicher Logos war, der den Leib anzog (ib. 2, 70) . . . Wahrlich, keinem Andern kam es zu, den Menschen mit dem h. Geist zu verbinden als ihm, des Vaters Ebenbild, nach dem wir auch im Anfang geschaffen waren; denn sein ist auch der Geist. Die Natur der geschaffenen Wesen war hiezu nicht brauchbar, da Engel wie Menschen gesündiget; es bedurfte daher Gottes; Gott aber ist der Logos (ib. 1, 49) . . . Auch unsere Annahme an Kindesstatt wäre nicht möglich ohne den wirklichen Sohn (ib. 1, 39); . . . denn wir sind nicht Kinder Gottes von Natur; . . . es ist aber die Menschenliebe Gottes, dass er nachmals auch der Vater derjenigen ward, deren Schöpfer er ist; und dieses geschieht, wenn die geschaffenen Menschen, wie der Apostel sagt, den Geist seines Sohnes in ihre Herzen aufnehmen, der da ruft: Abba, Vater! denn anders können sie nicht Kinder werden, da sie von Natur nur Geschöpfe sind, als indem sie den Geist des wahrhaften Sohnes, der es von Natur ist, aufnehmen . . . Dass Gott Vater ist, das eignet nur dem Sohne, und eben so eignet dem Vater nicht das Geschöpf, sondern nur der Sohn; und daraus erhellt, dass wir nicht von Natur Söhne sind, son-

dern der Sohn in uns, und dass Gott nicht von Natur unser Vater ist, sondern des Logos, den wir in uns aufgenommen haben, dass aber eben darum der Vater auch diejenigen seine Söhne nennt, in welchen er seinen Sohn sieht" (ib. 2, 59). Endlich noch die Wiederbringung und Vollendung der Menschheit, wer anders vermöchte sie als der ewige Logos, der auch ihr Schöpfer war! „Dem allein, der von den geschaffenen Werken verschieden, ja ihr Schöpfer war, kam es zu, auch ihre Erneuerung auf sich zu nehmen, damit er auf uns hin und für uns erschaffen (eine Kreatur geworden) alles für sich und in sich wieder erneuerte (ib. 2, 53) . . . In keinem Andern konnte, so ziemte es sich, unser Leben gegründet werden als in dem Herrn, der vor den Aeonen war, und durch den auch die Aeonen geworden sind, damit, da es wie in ihm war, auch wir dies ewige Leben zu erwerben vermöchten" (ib. 2, 77).

Was wir hier in den Streitschriften gegen die Arianer lesen, stimmt in der That ganz mit dem, was er in seinen Erstlingsschriften aussprach. Ja, es erhält durch diese erst ihr volles Licht, da in ihnen, wie das ihr apologetischer Zweck verlangte, die systematische Darstellung durchschlagend ist, während in den Streitschriften die Widerlegung der einzelnen arianischen Thesen und Beweise den Stoff beherrscht und die Form bedingt.

Dass das Heilswerk den ewigen und gleichwesentlichen Logos, Sohn Gottes, und kein erschaffenes Wesen, und wäre es auch das höchste, forderte, hatte Ath. den Arianern nicht oft genug sagen können. Um es aber für die Menschen und an und in ihnen zu thun, habe es der Logos nicht anders können, als indem er Mensch ward, Fleisch ward, „Fleisch annahm, trug," — die gewöhnlichen Ausdrücke, deren er sich auch jetzt noch in seinen Streitschriften fast durchweg bedient, um die Menschwerdung zu bezeichnen. „Wie hätte der Herr das ganze Verhängniss des Gerichts gegen uns auf sich nehmen und uns in ihm zu Gottes Kindern machen können, wenn er nicht Fleisch geworden wäre! (ib. 2, 76) . . . Eben darum hat Gott seinen eigenen Sohn gesandt, der Menschensohn ward und das ge-

schaffene, Fleisch annahm, damit, da alle des Todes schuldig sind, er als verschieden von allen für alle den eigenen Leib in den Tod dahin gebe, und damit so, da alle in ihm gestorben sind, der gegen uns erlassene Spruch erfüllt würde, alle aber durch ihn frei von der Sünde und ihrem Fluche würden und in Wahrheit ewig bleiben möchten, auferstehend von den Todten und Unverweslichkeit anziehend. Denn nachdem der Logos das Fleisch angezogen, wurde von diesem (Fleisch) der Biss der Schlange ganz und gar hinweggenommen und, was Uebel für immer aus den fleischlichen Regungen entstanden war, abgeschnitten und der Tod, die Folge der Sünde, zugleich mit abgethan, wie der Herr selbst sagt: Es kommt der Fürst dieser Welt und er findet nichts in mir ... Wäre der Herr nicht Mensch geworden, so würden wir, nicht erlöst von den Sünden, auch nicht von den Todten auferstehen, sondern wir würden vielmehr todt unter der Erde im Hades bleiben und nicht erhöhet in die Himmel werden (ib. 1, 43) ... Allerdings ist das Fleisch an sich verweslich, aber, nachdem und dieweil einmal der Logos es angezogen, durfte es nicht mehr sterblich bleiben seiner Natur gemäss, sondern musste unverweslich werden (ib. 3, 57) ... Um unsere Schwachheiten und Sünden tragen, auf sich nehmen und auf sich übertragen zu können, hat er müssen Mensch werden, Fleisch annehmen, denn, was an ihm unsere Sünde trug, war sein Leib; er selbst aber ward dadurch nicht im mindesten geschädigt, dass er unsere Sünden an seinem Leibe an das Holz hinauftrug, wie Petrus sagt (1 Petr. 2, 4)".

Es ist also die Annahme des Fleisches, des Leibes, worin Ath. die Möglichkeit sieht, dass der Logos, der Sohn Gottes die Gebrechen und Sünden der Menschen, die ja an dem Fleische haften, auf sich nehmen konnte, indem er sie auf seinen Leib übertrug, der dies allein an ihm zuliess. Aber Ath. sieht darin zugleich auch die Möglichkeit, dass diese so übernommenen Schwachheiten und Sünden aufgehoben und getilgt wurden in diesem Leibe, sofern er der Leib des Logos war; „denn darum war dieser im Fleische gekommen, damit er im Fleische litte und so das Fleisch

leidenlos und unsterblich gemacht würde und damit, nachdem alle Unbilden und das Uebrige sich wie auf ihn abgegeladen, dieses die Menschen fürder nicht mehr berührte, sondern von ihm gänzlich abgethan würde, jene aber immerdar unbefleckt und unvergänglich wie ein Tempel des Logos verblieben (ib. 3, 58) ... Er selbst (der Logos) bleibt dabei seiner Natur nach von jedem Leiden unberührbar (unleidentlich), wie er ist, nicht davon betroffen, noch geschädigt; die Menschen aber werden, nachdem so die Gebrechen und Leiden auf den an sich Leiden- und Gebrechenlosen übergegangen und so aufgehoben worden sind, fürder selbst auch frei davon für alle Zeit" (ib. 3, 34).

Hiernach wird das Fleisch entsündigt, nicht nur von der ihm anhaftenden Gebrechlichkeit, Sünde und Sündenschuld befreit, indem der Logos es angenommen; von seiner Herrlichkeit und Göttlichkeit theilt auch der Logos seinem Fleische mit und wirkt in ihm Unsündlichkeit, ewiges Leben und schliessliche Vergöttlichung. „Dazu hat ja der Logos den geschaffenen und menschlichen Leib angenommen, damit er als der Schöpfer ihn in sich erneuere und vergöttliche und so in Aehnlichkeit mit ihm uns alle in das himmlische Reich einführe" (ib. 2, 70).

Seine Ansicht fasst Ath. dahin zusammen: „Wären die Werke der Gottheit des Wortes nicht durch den Leib geschehen, so wäre der Mensch nicht vergöttlicht worden; und wiederum würde man das, was dem Fleische eignet, nicht zugleich dem Logos beilegen, so wäre der Mensch nicht gänzlich davon befreit worden, vielmehr, wenn auch für kurze Zeit ein Stillstand eingetreten wäre, so wäre doch im Ganzen die Sünde und die Korruption im Menschen geblieben, wie es bei den frühern Menschen der Fall war" (ib. 3, 33).

Man sieht: was zunächst nur von dem Fleische des Logos gilt, gilt weiterhin von allem Fleisch, d. h. von allen Menschen, die Christen sind oder werden. Ath. begründet dies durch die Gleichheit der Natur des Fleisches; wiefern nämlich das Fleisch, das der Logos angezogen; nicht verschieden gewesen sei von demjenigen aller andern Menschen,

kein anderes gewesen sei als das menschliche Fleisch überhaupt, habe er das, was diesem Fleisch eigne, auf sein Fleisch übertragen können; und umgekehrt habe nun aber auch das, was seinem Fleische zukomme als dem Fleische des Logos, als vom Logos in ihm gewirkt, allen Menschen, allem menschlichen Fleisch überhaupt zu Gute kommen können, sei auch als in ihm gewirkt anzusehen. „Nachdem der Logos im Fleische erschienen, und die Werke des Teufels vom Fleische gelöst wurden, wurden auch wir von denselben befreit vermöge der Verwandtschaft des Fleisches und mit Gott vereint (ib. 2, 69) . . . Wegen der Verwandtschaft mit seinem Leibe sind auch wir Gottes Tempel und von nun an zu Kindern Gottes gemacht worden, so dass bereits auch in uns der Herr angebetet wird, und dass, wer nur Augen hat, ausruft, wie der Apostel sagt (1. Cor. 14, 25), es sei wahrhaftig der Herr in diesen Menschen (ib. 1, 43) . . . Und wenn der Herr der Weinstock ist, wir aber gleichsam die mit ihm zusammenhängenden Reben, so sind wir dies freilich nicht nach dem Wesen der Gottheit, denn dieses ist unmöglich, sondern der menschlichen Natur nach, (denn die Reben müssen dem Weinstocke gleich sein) weil wir nämlich dem Fleische nach ihm gleich sind. (ib. 2, 74) . . . Wie die Reben mit dem Weinstock von gleicher Natur sind und aus demselben hervorgehen, so empfangen auch wir, die wir Leiber haben, welche mit dem Leibe des Herrn von gleicher Art sind, aus dessen Fülle, und haben ihn als Wurzel zur Auferstehung und zum Heile. (Brief über Dionysius c. 10) . . . Da nun dieses so ist, so wird kein Ketzer den Einwand machen können: wie sollte das Fleisch auferstehen, da es doch von Natur sterblich ist? und angenommen, es stünde wieder auf, wie sollte es nicht wieder hungern und dürsten und leiden und sterblich bleiben, sintemal es doch aus Erde geworden, und wie könnte das, was ihm von Natur zukömmt, je an ihm aufhören? Einem so streitsüchtigen Häretiker könnte dann das Fleisch nur entgegnen: es ist wahr, ich bin aus Erde, von Natur sterblich, aber nachmals bin ich Fleisch des Logos geworden, und er selbst hat, obwohl an sich leidensunfähig, meine Gebrechen und Leiden getragen, und so

bin ich von ihnen frei geworden und bin nicht mehr gezwungen, ihr Sclave zu sein, weil der Herr mich von ihnen befreite. Wenn du daher es nicht haben willst, dass ich von der natürlichen Korruption erlöst worden sei, so siehe zu, ob du damit nicht das tadelst, dass der Logos Gottes die Gestalt meiner Knechtschaft angenommen. Denn wie der Herr, nachdem er den Leib angezogen, Mensch wurde, so werden wir Menschen, nachdem wir vom Logos durch sein Fleisch angenommen wurden, vergöttlicht und ererben das ewige Leben" (or. c. Ar. 3. 34).

Offenbar wird so aus der Identität der Natur des Fleisches des Logos mit derjenigen der Menschen überhaupt eine Art mystischer Identität dieses Fleisches selbst; wenigstens können wir es uns sonst nicht erklären, wie Ath. das, was in dem Einen geschah, so fassen und darstellen kann, als wäre es eben damit auch an und in den Andern vollzogen; oder wie er sagen kann, „dass, was das Fleisch des Logos empfangen, das sofort auch auf uns überginge als unser festes und bleibendes Gut" (ib. 3, 40). Es ist das wie die Kraft der Gemeinschaft von Haupt und Glied in demselben Organismus und erinnert an Irenäus. Und in diesem Sinne sagt Athanasius einmal: „Wie die Sünde, als Adam gesündigt hatte, auf alle Menschen übergegangen ist, so wird, nachdem der Herr Mensch geworden ist und die Schlange besiegt hat, diese Kraft auf alle Menschen übergehen, so dass ein Jeder von uns sagt: Ihre Anschläge sind uns nicht unbekannt" (ib. 1, 51).

Sei dem indess wie ihm wolle, so viel ist gewiss, dass es nicht hinreicht zum Empfangen, dass nur mitgetheilt wird; vielmehr muss, um zu empfangen, auch der Empfangende selbst sich so oder so verhalten; mit andern Worten, zu dem objectiven Moment muss auch ein subjectives hinzutreten. Dass Ath. dieses Moment geltend gemacht, die subjective Ergänzung von Seiten des Trägers des Fleisches, die zu den objectiven Mittheilungen von Seite des Fleisches des Logos hinzuzutreten hätte, kann man nicht sagen. Indessen an einem geistigen Korrektiv seiner materialistisch-mystischen Anschauung lässt er es doch nicht ganz fehlen. Es

ist nicht immer nur die Rede vom Fleische des Logos, sondern auch vom Logos selbst und vom göttlichen Geist, und ebenso kommt statt des Fleiches auch unser Geist zur Anerkennung, der den Logos oder den göttlichen Geist in sich aufnehmen soll. „Wie der Logos, indem er Fleisch ward, das unsere nachgeahmt hat, so werden wir, indem wir, wenn wir ihn aufnehmen, der Unsterblichkeit von ihm her theilhaftig (ib. 3, 57). Anders können wir nicht wohl Kinder Gottes werden, die wir von Natur blosse Geschöpfe sind, als wenn wir den Geist des Sohnes, der es von Natur und wahrhaft ist, erhalten und in uns aufnehmen. Und damit dieses geschähe, ist der Logos Fleisch geworden, auf dass er den Menschen für die Gottheit empfänglich mache (ib. 2, 59)... Kinder Gottes also werden wir nur, wenn wir den Geist des Sohnes in uns aufnehmen und an ihm Theil haben (ib. 2, 61; 3, 19)... Ohne diesen Geist sind wir fremd und ferne von Gott; durch die Theilhaftwerdung des Fleisches aber werden wir mit der Gottheit verbunden, so dass es nicht unser Werk oder Verdienst ist, dass wir im Vater sind, sondern des Geistes, wenn er in uns ist und bleibt" (ib. 3, 24).

Dies ist vom religiös-dogmatischen Gesichtspunkte aus die Begründung des Glaubens an einen wahrhaften und wirklichen, Gott dem Vater gleichewigen und gleichwesentlichen Gottessohn.

Dass das Heil der Christen und das Heilswerk Jesu Christi, wie es von Ath. gefasst ist, auch einen solchen Heilsmittler und Heilswirker voraussetzt und fordert, wie es der athanasianisch-nizänische Gottessohn ist, ist nicht zu bestreiten. Eine andere Frage dagegen ist, ob auch dies Heil und Heilswerk, so wie es von Ath. beschrieben wird, ein begründetes ist, geschöpft aus den Zeugnissen und Erfahrungen des christlichen Bewusstseins, und ob es durch die Geschichte bekräftigt wird, somit der Wirklichkeit entspricht.

Dass Ath. nur so, wie er es beschrieb, das Heil des Christen und das Heilswerk des Herrn in seinem ganzen unendlichen Umfang zu erfassen, nur so dem religiösen Bewusstsein und Bedürfniss das Höchste zu bieten meinte und dass er sich selbst auch in dieser Fassung wie in einer sichern

Burg fühlt, das leuchtet aus jeder Zeile; aber eben so gewiss ist, das die Welt seit dem nun fast zweitausendjährigen Bestehen des Christenthums eine ganz andere geworden sein müsste als sie ist, wenn seine Vorstellungen von dem christlichen Heil, von der Aufhebung der Sünde und Sündenschuld, aller Schwächen und Gebrechen des Fleisches und anderes mehr begründet wäre; dass auch das christliche Bewusstsein selbst, wenn es aus seinen Erfahrungen schöpft, viel einfacher, viel bescheidener, darum aber auch viel wahrer spricht. Somit können die Glaubensbestimmungen, wie sie Ath. ausspricht, weniger Anspruch darauf machen, eigentlich religiöse zu sein; sie haben vielmehr nur die Bedeutung und den Werth von dogmatischen, wobei den Aussprüchen der Wirklichkeit, den Zengnissen der Geschichte, den Erfahrungen des Herzens Präsumtionen substituirt werden, die man dann als Dogmen proklamirt.

Noch weniger ist es Ath. gelungen, die Art und Weise, wie er das Heilswerk durch den fleischgewordenen Logos verwirklicht werden lässt, dem Verstande begreiflich zu machen; vielmehr drängt sich hier erst recht Frag auf Frage. Wie kann der Logos unmittelbar ohne eine psychisch-pneumatische Vermittlung mit dem Fleische sich verbinden und auf dasselbe wirken? wie das Fleisch unmittelbar vom Logos empfangen, in Folge der Einwirkungen des Logos entsündigt, heilig und vergöttlicht werden, gleich als ob es ein ethisch-bestimmbares Subject wäre? Zwar setzt Ath. zuweilen statt des Fleisches die menschliche Natur; aber es ist ihm kein rechter Ernst damit, und kann es nicht sein, da ihm ja Christus eben der Logos im Fleische ist. Wie kann, müssen wir weiter fragen, dies Fleisch des Logos die Schwachheiten, Gebrechen, Sünden des Fleisches der Menschheit auf sich nehmen? Und wenn es das Fleisch ist, das dies Alles trägt, der Logos selbst aber davon ganz unberührt bleibt, und wenn, wo es in der Schrift von Jesus Christus heisst, er habe gelitten, gekämpft u. dgl., dies nicht heissen soll, er selbst, d. h. der Logos habe gelitten, da er dies nicht habe können, sondern sein Fleisch, von dem er zugelassen, dass es leide, wie kann hier noch von einem Leiden, Kämpfen

des Herrn selbst die Rede sein? Angenommen aber auch, es wäre alles das, was Ath. von dem Fleische des Logos aussagt, möglich, wie kann, was diesem zukommen soll, als in Folge davon auch dem menschlichen Fleisch überhaupt, der Menschheit zu gute kommend angenommen werden? Denn die Identität der Natur des menschlichen Fleisches überhaupt, die hiefür angeführt wird, begründet nur dies, dass das eine wie das andere der Entsündigung und Verherrlichung durch den Logos fähig ist, nicht aber, dass es mit dem einen, dem Fleische des Logos, selbst auch schon im Ganzen und Einzelnen (potentiell nicht und noch viel weniger effektiv) entsündigt und verherrlicht sei; und die mystische Einheit, die Athanasius hiefür anführt, ist keine klare Antwort.

Nach alle dem lässt sich kaum sagen, dass es Ath. gelungen sei, auf religiös-dogmatischem Wege zu beweisen, dass in Jesus Christus der Logos im Fleische zu glauben sei. Seine Begründung beruht theils auf dogmatischen Präsumtionen statt auf religiösen und geschichtlichen Erfahrungen, theils leidet sie an Unmöglichkeiten und inneren Widersprüchen, wie wir das schon oben zu bemerken Gelegenheit hatten.

Die Christologie des Athanasius.

Wie sich Ath. die Person des Erlösers dachte und konstruirte, wissen wir bereits, wenigstens in den Grundzügen. Theils haben wir ihn soeben erst darüber vernommen aus Anlass seiner religiös dogmatischen Begründung des Homousios; theils hat uns schon seine Jugendschrift über die Fleischwerdung des Logos mit seiner Anschauung und Konstruktion der Person und des Werkes Jesu Christi bekannt gemacht. Doch bleibt uns zur Vervollständigung noch übrig, aus seinen antiarianischen Streitschriften auch noch das herauszuheben, was im Bisherigen seine Erledigung nicht fand oder als nähere Bestimmung oder weitere Ausführung seiner Christologie zu betrachten ist.

Den Logos im fleischgewordenen Gottessohn schaut also Ath. in dem Erlöser. Hierin bleibt er sich gleich. Nur dass er das eine Mal sagt, „der Logos, nachdem er Fleisch angenommen, habe den Namen Jesus erhalten“ (ib. 3, 53), so dass

also der Name Jesus das Ganze des Erlösers bezeichnete, während er andere Male von der „Vereinigung des Logos mit Jesus aus der Maria" spricht (4, 36), so dass hiernach der Name Jesus das Fleisch, das Menschliche an dem Herrn *bedeutete*. Doch ist dies vielleicht zufällig; und ebenso wenn er einmal Christus den aus Maria gebornen Gottmenschen (ib.) nennt; ganz wie er auch in den Namen Jesus zuweilen das Ganze des Erlösers fasste. Nichts deutet auf bestimmte Weise an, dass er die beiden Namen in verschiedener Beziehung nehme.

Der Logos nun, der Fleisch ward und als fleischgewordener Jesus, Christus, der Herr, der Erlöser heisst, habe aber darum, dies kann Ath. nicht oft genug wiederholen, „nicht aufgehört, derselbe zu sein, der er vor der Fleischwerdung war, — Gott, so wenig er, wiewohl Gott, das Menschliche flieht (ib. 3, 38) ... Er bleibt derselbe, wie geschrieben steht: der Logos Gottes bleibt in Ewigkeit (Jes. 40, 8) (ib. 1, 48) ... Man darf die göttliche Fleischwerdung *nicht* als eine Veränderung, Wandlung des Logos ansehen; das hiesse ihn verringern, verkleinern (ib. 4, 31) ... Wie wir, wenn wir den Geist empfangen, darum unsere eigene Natur nicht verlieren, so blieb auch der Herr, als er unsertwegen Mensch ward und einen Leib trug, nichts destoweniger Gott, denn er wurde durch die Umhüllung des Leibes nicht verringert, vielmehr wurde dieser Leib vergöttlicht und unsterblich" (de Decr. nic. c. 14).

Ueber das andere Moment, das ihm die Person Jesu Christi konstituirt, das Fleisch, bemerkt er zwar, das Fleisch bedeute den Menschen; „denn die Schrift pflegt den Menschen Fleisch zu nennen, wie sie durch den Propheten Joel (2, 28) spricht: Ich werde ausgiessen von meinem Geist über alles Fleisch" (ib. 3, 30); und ein ander Mal spricht er *von der* „Einigung des Logos mit dem sichtbaren Menschen, dadurch der Unsichtbare selbst auch sichtbar geworden, sichtbar nicht nach seiner unsichtbaren Gottheit, sondern nach der Wirksamkeit der Gottheit durch den menschlichen Leib und den ganzen Menschen, den er durch die Vereinigung *mit* sich erneuert hat" (ib. 4, 36). Dass er aber keinen Ernst

daraus macht, ersieht man, wie wir früher schon bemerkten, daraus, dass er das psychisch-pneumatische Element, ohne das der Mensch doch nicht Mensch ist, nirgends zu seiner Geltung und zu seinem Rechte bringt; es ist immer nur der Leib, das Fleisch, wovon er spricht.

Wenn nun Ath. das Zusammentreten dieser beiden Momente, des Logos und des Fleisches, ausdrücken will, so thut er es gewöhnlich mit den Worten des 4. Evangeliums, der Logos sei Fleisch „geworden", bemerkt aber dabei, „es wäre sehr thöricht, dies so zu verstehen, als ob nun der Logos nicht mehr wäre (sondern Fleisch geworden)" (ib. 4, 31). Er drückt sich daher auch wieder so aus, der Logos habe „Fleisch angenommen", oder, „mit dem Fleisch aus der Maria sich geeint" (ib. 4, 34. 35) und spricht von einer „göttlichen Einigung" — ein unpassendes Wort, insofern der Logos und das unpersönliche Fleisch sich nicht wie zwei gleichartige Glieder zu einander verhalten, von denen sich doch allein sagen liesse, dass eine Einigung stattgefunden. Wenn er das Zusammen der beiden Momente nicht sowohl in seinem Werden als in seinem Sein bezeichnen will, braucht er häufig den Ausdruck, der Logos habe Fleisch „getragen", etwa wie ein Kleid, in das er sich gehüllt; und es hindert ihn nicht, dass dies doketisch klingt, es passt vielmehr ganz in seine Anschauung von dem Verhältniss des Logos und seines Fleisches, wonach der erstere sich des letztern „als seines Organs" (zur Vermittlung mit der sichtbaren Welt) bedient (ib. 3, 31), und es sich so sehr aneignet, dass er es schliesslich selbst seiner Göttlichkeit theilhaft macht. Er meint, Johannes habe, wenn er schreibe, der Logos sei Fleisch geworden, eben damit „jene unerklärbare Einigung" anzeigen wollen, „da das Sterbliche vom Leben verschlungen worden und von dem, der das Leben selbst ist, wie er zur Martha sagte: Ich bin das Leben" (ib. 4, 32). Dies Verhältniss habe der Logos den Jüngern „auch sinnlich" darthun wollen durch seinen Leib, in dem er durch verschlossene Thüren eingetreten sei (ib. 4, 35).

Jene Einigung des Logos mit dem Fleisch habe aber im Schoosse der Maria stattgefunden, denn „in ihrem Schoosse

hat sich das Wort ein Haus gebaut, wie es einst den Adam aus der Erde gestaltet hatte, ja auf eine noch göttlichere Weise, wovon auch Salomon, welcher wohl wusste, dass das Wort auch Weisheit genannt werde, so spricht: die Weisheit baute sich ein Haus (Prov. 9, 1)" (ib. 4, 34). Es nennt daher Ath. die Maria auch schon Gottesgebärerin (ib. 4, 32).

Wie sehr Ath. mit dieser Vorstellung von der Person Jesu Christi in's Gedränge kam, bemerkten wir schon oben (S. 122 f.); er scheint es selbst auch gefühlt zu haben. Und doch konnte er von ihr als dem Fundament seines christlichen Glaubens nicht lassen; denn wenn er in der Person Jesu Christi nicht mehr die Inkarnation des ewigen und wesentlichen Sohnes Gottes glauben sollte, dann schien es ihm um den absoluten Werth des Heilswerkes des Herrn, um die absolute Dignität des Christenthums geschehen, dann war es ihm nur noch eine menschliche Religion, wie sie es nach seiner Meinung dem Arianismus war, und es blieb nichts mehr übrig, als diesem in die Arme zu stürzen. Aber freilich auch seine eigene Vorstellung hatte doch bedenkliche Consequenzen. Was ward mit ihr aus dem geschichtlichen Jesus? was aus jenen Zügen der evangelischen Berichte, wornach der Herr gegessen, getrunken, geschlafen, gelitten u. s. w., er selbst, in der Einheit seiner Person, wie er da schlicht und einfach als das Subject seines Thuns und Leidens hingestellt wird? Und nun wie steht es um die Wahrheit dieser Berichte?

Ath. weiss sich nicht anders zu helfen, als indem er wieder zu jenen gewaltsamen Erklärungen greift, von denen er uns schon in seiner Schrift über die Menschwerdung Proben gegeben. In Folge der „Vereinigung" soll es nämlich geschehen, dass dem göttlichen Subject, dem Logos selbst zugeschrieben werde, was doch eigentlich nur von seinem Fleische gelten könne. „So wird Hungern, Dürsten, Ermüden, Leiden und Aehnliches, dessen nur das Fleisch fähig ist, von dem Logos selbst ausgesagt, weil er im Fleische war, wie er denn auch die Werke, die nur ihm selbst eignen, z. B. das Sehendmachen von Blinden, das Erwecken von Todten durch den eigenen Leib verrichtete. So auch

hat der Logos (?) unsere Schwachheiten getragen, wie der Prophet (Jes. 53, 4) treffend sagt, als wären es seine eigenen, denn es war sein Fleisch, das unsere Schwachheiten und Sünden trug, wie seinerseits das Fleisch den Werken der Gottheit (als Organ) diente, weil sie (die Gottheit) in ihm (dem Fleische) war, denn es war Gottes Leib" (ib. 3, 31). Darum aber, weil vom Herrn — d. h. in den Gedanken des Ath. vom Logos selbst, wiefern er im Fleische war — Menschliches und Fleischliches in der Schrift ausgesagt werde, anzunehmen, es gelte dies vom Logos selbst, das, meint Ath., wäre ganz verkehrt, denn er selbst sei nicht betroffen, nicht „geschädiget" worden von dem, was nur seinem Leibe zugekommen sei; z. B. nicht, „als er unsere Sünden an das Holz hinauftrug an seinem Leibe". (s. o.) Vielmehr sei er immer derselbe unleidensfähige Logos geblieben; und noch weniger dürfe man aus solchen Aeusserungen der Schrift schliessen, wie die Arianer thäten, dass der Herr blosser Mensch gewesen.

Um diesem Irrthum zu entgehen, müsse, wiederholt Ath. fort und fort, wenn vom Herrn etwas ausgesagt werde, was doch nur vom Fleische gelten könne, dies vom Fleische des Herrn verstanden werden. Gleichwohl werde es nicht mit Unrecht vom Herrn selbst ausgesagt, „weil er selbst (der Logos) nicht ausser dem Fleische war, sondern in ihm" (ib. 3, 32). Nicht mit Unrecht heisse es daher von ihm auch, er habe „empfangen"; denn zwar als der Logos sei er es, durch den der Vater alles gebe, und er es somit, der alles gebe, was der Vater gebe; „als Menschensohn aber wird von ihm gesagt, dass er das, was er als Logos gibt, auch empfängt, weil es nämlich nicht der Leib eines Andern, sondern sein eigener Leib ist, welcher seiner Natur gemäss die Gnade empfangen kann" (ib. 1, 45). Und so heisse es denn auch, er selbst habe gelitten. „Es war ja ganz angemessen, dass der Herr mit dem, dass er menschliches Fleisch anzog, es auch ganz mit allen dem Fleische eigenen Schwachheiten und Leiden anzog, damit, wie wir sagen, dass es sein eigener Leib sei, so auch gesagt werde, dass die Leiden seines Leibes seine eigenen

seien, wenn er auch nach seiner Gottheit von ihnen nicht betroffen wurde ... Insofern muss man die Leiden seines Fleisches von dem selbst aussagen, dessen auch das Fleisch ist (ib.); wie hinwiederum, als der Logos die Werke des Vaters göttlich verrichtete, das Fleisch nicht ausserhalb desselben war, sondern der Herr sie in dem Leibe selbst verrichtete" (ib. 3, 32).

Dies bezeichnet Ath. als die richtige Weise, wie die Stellen der h. Schrift zu verstehen seien, die vom Herrn selbst (d. h. dem Logos) menschliche Beschränktheit oder fleischliche Schwachheit auszusagen scheinen.

Mit dieser Erklärung verbindet er noch eine andere. Er meint nämlich, jene Aussagen bezögen sich eigentlich auf uns Menschen, werden aber in Bezug auf den Herrn gemacht, weil er es sei, durch den und in dem als Fleischgewordenen wir von den menschlichen Gebrechen befreit und der göttlichen Segnungen und Gaben theilhaft würden. „Wenn gesagt wird, dass er hungere, weine, müde werde und Eloi, Eloi rufe, welches lauter menschliche Gebrechen von uns sind, so nimmt er diese von uns (auf sich), bringt sie dem Vater dar, für uns bittend, dass sie in ihm getilgt werden möchten. In den Worten aber: Mir ist Macht gegeben, und: Ich habe empfangen, und: Gott hat ihn erhöhet, sind die von Gott auch uns durch ihn vermittelten und verliehenen Gnadengeschenke angedeutet ... Denn der Logos, weil er in einem Menschen war, erhöhte den Menschen, und der Mensch empfing ... Und so wird denn von allem, was der Mensch empfing, gesagt, dass es der Logos empfangen habe, damit nämlich gezeigt würde, dass der Mensch, obwohl nicht würdig, zu empfangen, so weit es seine eigene Natur betrifft, gleichwohl wegen des fleischgewordenen Logos empfangen habe. Wenn es also heisst, dem Herrn sei etwas gegeben worden oder dergleichen, so muss man denken, dass nicht ihm, als bedürfe er es, sondern dem Menschen durch den Logos gegeben werde. Denn ein jeder, welcher für einen andern vermittelt, empfängt selbst die Gnade; nicht als wenn er derselben bedürfte, sondern zum Besten desjenigen, für welchen er vermittelt

(ib. 4, 6) ... Und so heisst es denn auch, als das Fleisch aus Maria der Gottesgebärerin geboren ward, er selbst, der den Andern die Geburt in's Dasein verleiht, sei geboren, damit er unsere Geburt auf sich übertrage und wir nicht mehr als blosse Erde zur Erde wiederkehren, sondern als mit dem himmlischen Logos verbunden von ihm in die Himmel erhoben werden. Und so hat er auch, wie nicht mit Unrecht gesagt wird, die übrigen Gebrechen des Leibes auf sich übergetragen, damit wir nicht mehr wie Menschen, sondern wie Angehörige des Logos des ewigen Lebens theilhaft werden“ (ib. 3, 33).

Wir sind jetzt am Ende der Christologie unseres Vaters, und wir müssen wiederholen: welche Widersprüche und Unbegreiflichkeiten!

Einerseits substituirt er, wie oben schon bemerkt, dem Begriff des Menschen den des Fleisches, wenn er Christus als den Logos im Fleische bezeichnet. Und dass er dies thut, ist gar nicht zufällig oder ohne Bedeutung; denn indem so statt eines menschlichen Ich, Subjects, das impersonelle Fleisch gesetzt wird, bleibt als das Subject in Christo, als das, was seine Person bildet, nur der ewige Logos; und eben dies war es, worauf Ath. Alles ankam, im Gegensatz zu den Arianern, die in Christus ein Geschöpf sahen. So auch ging er an dem schweren Problèm vorüber, an dessen Lösung Origenes seine beste Kraft setzte, wie nämlich der göttliche Logos mit einer menschlichen Seele und diese mit jenem sich so habe einigen können, dass sie eins wurden, eine ungetheilte Person. Mag daher Ath. statt des Fleisches, Leibes mitunter auch Mensch setzen, Christus selbst den Gottmenschen nennen, es ist dies nur Name, die Sache ist es nicht. Er hat keinen Gottmenschen, sondern nur ein Gott-Fleisch, d. h. ein dualistisches Aggregat von Logos und Fleisch, dem der Mittelpunkt fehlt, in dem sich beide einen.

Anderseits ist aber dieses selbe Fleisch doch auch wieder als ein für sich seiendes Wesen, als eine Art Subject genommen, dem Begriffe des Menschen, sofern dieser auch ein fleischliches Wesen ist, gleichgesetzt, wenn Ath. von ihm

sagt, es hungere, weine, kämpfe, rufe Eloi, Eloi, sei betrübt bis in den Tod u. s. w. Und zwar vom Fleische des Menschen lässt sich wohl sagen, es sei schwach, ohne damit dieses Fleisch zu einem persönlichen Subject zu machen, weil eben der Mensch selbst darunter verstanden wird, sofern er schwach ist nach der Seite seines Fleisches; dagegen ist es nicht so mit dem Fleische des athanasianischen Christus, da dieser, d. h. der Logos, mit den Schwachheiten des Fleisches nichts gemein hat, noch haben kann, somit also nur übrig bleibt, dass das Fleisch selbst, das die Gebrechen auf sich nimmt, damit sie in ihm getilgt werden, eine Art Person oder Subject ist, sein muss. Und doch kann es wiederum nicht ein solches sein in der Christologie des Ath., weil der Logos es allein ist, der die Person oder das Subject Christi des Gottfleisches bildet. Und so bewegt sich denn Ath. in nichts als Widersprüchen.

Indessen selbst angenommen, das Fleisch an und für sich sei in der That fähig, alles das Menschliche zu thun und zu leiden, was in der Schrift vom Herrn ausgesagt wird, was aber Ath. ihm nicht zuschreiben kann, weil ihm der Herr der ewige Logos ist, der von allem Menschlichen und Leidentlichen unberührt bleibt, — wie kann dies Thun und Leiden des Fleisches des Herrn ein Thun und Leiden des Herrn selbst sein? Es sei es nicht, hörten wir Ath. antworten, aber es werde ihm „zugeschrieben", sofern er nicht ausserhalb des Fleisches und das Fleisch nicht ausserhalb seiner sei. So ist also er selbst, der Herr, in seiner eigensten Persönlichkeit nicht dabei und darin, nicht wahrhaft und real, sondern nur nominell. Das ist die Folge dessen, dass Ath. keinen Herrn hat, sondern statt dessen einen Logos im Fleisch.

Ein Logos im Fleisch! Hier erhebt sich wieder eine neue Frage. Wie soll der Logos Fleisch annehmen, wie der Unendliche in einem einzelnen besondern Endlichen auf eine besondere, d. h. auf eine andere Art sein können, als er in allem andern Endlichen ist? Origenes, der so wenig als Athanasius von einem historischen Christus ausging, vielmehr ebenfalls einen dogmatischen konstruirte, ist bei

dieser Konstruktion doch so verfahren, dass er von dem ausging, was im Menschen das Gottverwandte und Ewige ist, von der Seele in ihrer höchsten Reinheit, die sich mit dem Logos und mit der sich der Logos vereinigen könnte. Indem aber Ath. den Logos mit dem blossen Fleisch sich verbinden lässt, hat er einen dogmatischen Rückschritt gethan, der ihn weit hinter Origenes zurückstellt.

Gewiss, je genauer man dieses dogmatische Gebilde sich ansieht, um so räthselhafter und unbegreiflicher erscheint es. So wenig wird dadurch deutlich gemacht, wie in Jesus Christus nichts Anderes zu glauben sei als der ewige Logos im Fleische, dass vielmehr eben durch solche Annahme Jesus Christus zu einem unauflöslichen Räthsel wird.

Charakterisirung und Vergleichung der Lehre des Athanasius mit derjenigen des Arius.

Doch — wir sind am Schlusse dieser Darstellung. Wir haben den Athanasius wie den Arius ihre Lehren vor uns entwickeln lassen; wir kennen nun die These und die Antithese, wenn man sich so ausdrücken will, denn eigentlich ist jede die Antithese der andern; wir wissen jetzt, um was es sich in dem folgenden Kampfe handelte, der darüber entbrannte. Ehe wir aber zu diesem selbst übergehen, in dem man nichts mehr hört als Parteiworte, wollen wir noch in wenigen Zügen eine unbefangene Charakterisirung und Vergleichung der beiden Lehren geben.

Wir haben es schon oben angedeutet, wie für Arius das theologische, für Athanasius das christologische Interesse das massgebende war, wie jener die Ehre oder vielmehr die Idee Gottes als des absoluten und darum Einen, dieser die Dignität Jesu Christi, des Stifters der christlichen Religion, als des wahrhaften Sohnes Gottes zu wahren suchte. Der stehende Vorwurf, den Athanasius gegen die Arianer erhebt, ist daher, sie seien „Christusfeinde, Christusbekämpfer"; umgekehrt beschuldigen die Arianer ihre Gegner, sie tasten die Ehre des absoluten Gottes an, sie versündigen sich gegen das oberste Prinzip des Christenthums, das monotheistische. Aus dieser obersten Differenz ergeben sich dann fast als einfache Consequenzen die weitern Differenzpunkte. Um der Idee des absoluten Gottes nicht zu

nahe zu treten, kann Arius nicht anders als die Person des Erlösers in die Kategorie der Kreaturen rücken; der Schwerpunkt seiner christologischen Fassung ist das menschliche Moment. Umgekehrt ist es das göttliche, wovon Ath. in seiner Anschauung von der Person des Erlösers ausgeht; wenn dieser nicht der dem Vater gleichewige und gleichwesentliche Gottessohn ist, so ist es, meint Athanasius, mit dem absoluten Gehalt des Christenthums aus und um das volle und ganze und ewige Heil des Christen geschehen. An diese Differenz in der Anschauung von der Person Christi schloss sich dann wie von selbst die Verschiedenheit in der Betrachtung des Christenthums, des christlichen Heils und des Verhaltens der Christen. Während Arius in dem Christenthum eine Offenbarungs- und Erscheinungsform des religiös-sittlichen Menschengeistes sieht, freilich die höchste und reinste, ist es dem Athanasius eine göttliche Heilsgeschichte, Heilsthat, Heilsoffenbarung; und während jener den Heilsprozess in das menschliche Innere verlegt, zu einem Vorgang im Innern des Menschen macht, also das subjective Element in aller Weise betont, bewegt sich dagegen Athanasius auf objectivem Boden: mit dem Einen, dass der Gottessohn Fleisch geworden, ist das Fleisch überhaupt, d. h. die Menschheit wieder mit Gott verbunden; was dann Sache des Menschen ist, das ist ein gläubiges Annehmen dieses „unerklärlichen“ Mysteriums, ein Aufnehmen des Logos und seines Geistes in den eigenen Geist, somit ein religiöses Verhalten, während Arius vor allem eine sittliche Bethätigung verlangt, wie ihm denn auch Christus wesentlich sittliches Urbild ist.

So stehen sich in diesen beiden Männern zwei verschiedene christliche Auffassungen oder, wenn man lieber will, zwei verschiedene Weisen, wie man sich Christus denken und sich zum Christenthum verhalten kann, gegenüber: hier ist es das göttliche, objective, religiöse Moment, dort das menschliche, subjective, sittliche. Ohne Zweifel haben beide ihre Berechtigung; man könnte sogar sagen, das eine bilde eine Ergänzung und ein Korrektiv des andern. So und nicht anders müssen die Spätern urtheilen, wenn sie unbe-

fangen und gerecht sein wollen. Nichts dagegen lag, wenn auch nicht gerade den damaligen Zeitgenossen überhaupt, so doch den Häuptern und Sprechern dieser Richtungen ferner als eine solche unbefangene Einsicht und gegenseitige Anerkennung. Sie hatten vielmehr, die Einen für die Andern, oder besser, gegen die Andern nur Beschuldigungen und Anklagen, und von welcher Art diese zunächst waren, lasen wir schon oben. In der unseligen und unsittlichen Leidenschaft der Partei hat man sich dann immer weiter fortreissen lassen, bis zu einem Aeussersten, bis zur gegenseitigen Verdammung; und das alles, wie man sich einredete, zu desto grösserer Ehre der Kirche.

# Dritter Abschnitt.

## Der Ausbruch des arianischen Streits und sein äusserer Verlauf bis zum nizänischen Konzil, 325; das nizänische Konzil und seine Entscheidung; Bischof Alexanders Tod, 328.

### 1. Der Ausbruch des arianischen Streits und sein äusserer Verlauf bis zum nizänischen Konzil.

Um was es sich religiös-dogmatisch in dem Streit, zu dessen äusserer Geschichte wir uns nun wenden, handelte, haben die unmittelbar vorhergehenden Abschnitte uns gezeigt.

Auf der einen Seite sehen wir das christliche Bewusstsein und Interesse vorwiegend als religiöses und spezifisch christliches oder christologisches angeregt und betheiliget, als religiöses in der Form, in welcher der Apostel Paulus in Uebertragung alttestamentlicher Opfer-Anschauungen sich das Heilswerk Christi und das objective Heil des Christen denkend vermittelte, als christologisches in der Form, in welcher das 4. Evangelium den Herrn darzustellen liebt, als die Inkarnation des Logos-Gottes. Wir werden daher auf dieser Seite die religiös und spekulativ am tiefsten angelegten und angeregten Naturen jener Zeit antreffen, freilich auch die grosse Masse des Volkes, besonders aus der Frauenwelt; denn die Verherrlichung des Herrn war nun einmal der Zug der Zeit und galt als ein höchstes Zeichen von Christlichkeit und Frömmigkeit; und wie nahe war es nun der Phantasie und dem Gemüth des Gläubigen gelegt, und wie leicht und bequem gemacht, sich als besonders christlich und fromm zu bezeugen! Man brauchte nur für die

vermeintliche Ehre seines Herrn zu eifern; und je angelegentlicher man dies that, je christlicher und frömmer war man ja. Man kann sich darum aber auch der bangen Ahnung nicht erwehren, auf dieser Seite möchte denn doch wohl auch ein weites Feld sein für fanatische Erregungen und Erhebungen; und leider muss man mit jedem Schritt, den man tiefer in die Geschichte hinein thut, sich überzeugen, dass diese Befürchtungen nicht aus dem Leeren waren.

Auf der andern Seite finden wir das christliche Bewusstsein und Interesse vorwiegend als sittlich-menschliches angeregt und betheiliget; für diesen Standpunkt ist die Darstellung des Christenthums und der Person Christi, wie man sie in den drei ersten Evangelien liest, massgebend. Wir sehen daher Männer hier stehen, denen es mit den sittlichen Dingen und mit dem Christenthum als einer sittlichen Religion ein aufrichtiger Ernst ist, denen es aber auch um klare Erkenntniss zu thun ist, nüchterne, praktisch verständige Geister. Für die Massen und ihren Fanatismus ist hier weniger Boden; um so mehr aber macht sich hier eine kluge Berechnung und Benützung der Verhältnisse und eine Richtung auf kirchenpolitische Thätigkeit geltend.

Man thäte sehr unrecht, wollte man diese religiösen und sittlichen, diese Gemüths- und Verstandesmomente, kurz, diese geistigen Potenzen in dem Drama, das sich nun vor uns abspielt, übersehen, in ihnen nicht die eigentlichen und ursprünglichen Triebkräfte anerkennen; und eben so unrecht thäte man, wenn man sie nicht für berechtigt in ihrer Zeit hielte, im friedlichen Nebeneinander sich zu ergänzen und die Kirche zu bereichern und zu erbauen. Aber freilich der Geist der Liberalität und Duldung, der sich allerdings auch damals schon regte, hat so wenig vor den Eiferern durchzudringen vermocht, dass vielmehr jene beiden Richtungen sich gegenseitig und mit ihnen die Kirche zerfleischten. Was aber die geistigen Elemente betrifft, so werden sie nur allzufrüh in den Hintergrund gedrängt, während der Parteigeist sich im Vordergrunde breit macht. Da wird das ganze Christenthum auf die Spitze der Parteiformel

gestellt, und nur, wer sich dazu bekennt, ist ein guter Christ, wer nicht, wird ausgeschlossen aus der Gemeinschaft; da wird die Ehre des Herrn als das Prinzip von allem, was man thue, proklamirt, aber wie wenig verspürt man in diesem Thun von des Herrn Sinn und Geist! Und so sehen wir denn das Heilige mit unheiligen Händen behandelt, die Sache der Religion auf irreligiöse, unsittliche Weise geführt und vertheidigt, — das schmerzlichste aller Schauspiele, das jetzt zum ersten Mal in grossem Style innerhalb der Kirche aufgeführt an uns vorübergeht.

Das oppositionelle Auftreten des Arius: zunächst kirchlich gegenüber der wachsenden Episkopalgewalt im Interesse der alten Presbyterialrechte;

Doch — es ist Zeit, den Faden der Geschichte wieder aufzunehmen. Wir waren an dem Punkt angelangt, wo das freundschaftliche Einvernehmen zwischen dem Bischof Alexander und dem Presbyter Arius, das zuerst noch bestanden, anfing sich zu lockern. Indessen waren es noch nicht Lehrdifferenzen, die sie trennten. Was vielmehr den ersten Riss herbeiführte, war hierarchisch-politischer Art.

Schon im Leben des Origenes haben wir auf dem Bischofstuhl zu Alexandrien einen Mann (Demetrius) kennen lernen, der sich als ganz erfüllt von dem Selbstbewusstsein des modernen Episkopats, wie es fast um eben diese Zeit oder doch nur wenig später in der lateinisch-afrikanischen Kirche am energisch'sten in dem Bischof Cyprian von Karthago zum Ausdruck kam und als höchst eifersüchtig auf seine spezifisch-hierarchischen Privilegien als Bischof und insbesondere als Bischof von Alexandrien zeigte. Es hat auch Origenes die bischöfliche Hand schwer auf sich lasten gefühlt und sich ihrem Druck nicht anders zu entziehen gewusst, als dass er aus dem Bereiche dieser bischöflichen Machtvollkommenheit in ein Land sich zurückzog, wo ein Episkopat von milderem und freierem Geiste waltete (s. Orig. S. 46). Aber auch das sahen wir, dass dieses moderne Episkopatsgebahren nicht ohne Opposition blieb; und zwar fanden wir diese schon in den Reihen des Episkopats selbst, desjenigen nämlich, der sich noch mehr oder weniger in den altkirchlichen Anschauungen und Traditionen bewegte (Orig. S. 38). Noch interessanter ist indessen für unsere gegenwärtige Betrachtung die Erscheinung, von der wir in eben

diesem Leben des Origenes nicht undeutliche Spuren haben wahrnehmen können, dass auch schon innerhalb der alexandrinischen Kirche selbst eine Spannung und ein Gegensatz zwischen dem Bischof einerseits und dem Presbyterat anderseits sich bemerklich machte (Orig. S. 44): hier der Bischof mit seinen Scheidewänden nicht blos zwischen Volk und Klerus, sondern auch innerhalb des Klerus selbst zwischen den verschiedenen Graden desselben mit dem Episkopat an der Spitze als dem alleinigen Inhaber der Kirchengewalt, von dem alle die übrigen kirchlichen Aemter erst ihre Autorisation erhalten, dort der Presbyterat, in dem das Bewusstsein der alten evangelischen Gleichheit, wie nämlich der Bischof ursprünglich wesentlich nichts anderes denn ein Presbyter, wenn auch der erste unter den Presbytern, gewesen, wie daher beiden im Grunde auch die gleichen Rechte zukämen, noch mehr oder weniger fortlebte. Es sollte sich nun freilich immer deutlicher herausstellen, dass diese Bestrebungen des Presbyterats in den verschiedenen Kirchen nur ohnmächtige Versuche blieben; die Entwicklung des hierarchischen Geistes war nun einmal in ihrem welthistorischen Zuge und ging ihren unaufhaltsamen Gang bis zur Spitze, der wohl zeitweilig unterbrochen, aber nicht dauernd gehemmt werden konnte, bis er seine Zeit und Mission erfüllt hätte. Doch hat dies nicht gehindert, dass nicht immer und immer wieder in den verschiedenen Kirchen, und zwar meist aus dem Schoosse des Presbyterats Oppositionsversuche gemacht wurden. Und gerade auch in der alexandrinischen Kirche, deren Episkopat im modern hierarchischen Glanze sich zu sonnen liebte, sind im Presbyterat die alten Traditionen und Erinnerungen an die frühere evangelische Gleichheit von Episkopat und Presbyterat nie ganz ausgestorben.

Eine Bewegung dieser Art ist denn auch in der Zeit, in die uns der Anfang der gegenwärtigen Geschichte versetzt, ganz unverkennbar in einem Theile des Presbyterats der alexandrinischen Kirche. Es ist nicht blos der Presbyter Arius, den wir in dieser Weise auftreten sehen; unmittelbar vor ihm ist in derselben Richtung ein gewisser Kolluthus

aufgetreten, auch ein Presbyter an einer der Kirchen Alexandriens. Zwar ist, was wir von ihm wissen, nur wenig, aber doch hinreichend, um uns erkennen zu lassen, dass er mit in die Reihe jener Presbyteropposition gehört, welche dem Bischof das Recht zu ordiniren als ein Privilegium ab- und die Gleichberechtigung hiefür den Mitgliedern des Presbyterats zusprach. Er hat es aber bei diesen Anschauungen nicht bewenden lassen; er führte sie auch praktisch durch, indem er gleich dem Bischof ordinirte. Unter den von ihm zum Presbyter Geweihten befand sich auch der nachmals so verrufene Ischyras (s. u.), dem die athanasianische Partei eben darum die Presbyterwürde absprach, weil er von einem Manne geweiht worden sei, der als Presbyter hiezu kein Recht gehabt, sondern sich darin das bischöfliche Privilegium angemasst habe (Apol. c. Ar. c. 75).

Der Bischof Alexander hätte nicht der richtige alexandrinische Bischof sein müssen, der er doch war, wenn er dies „böse und gottlose" Unterfangen ruhig und geduldig hätte hingehen lassen. Er widersetzte sich ihm mit aller Macht und hatte endlich die Befriedigung, dass auf einer von Hosius veranstalteten bischöflichen Synode die episkopalen Handlungen des Kolluthus kassirt wurden, diesem selbst aber anbefohlen ward, „fürderhin sich keine Rechte des Bischofs anzumassen, sondern sich innerhalb seiner Sphäre als Presbyter zu halten." (ib.)

Indessen war diese kolluthianische Bewegung nicht die einzige dieser Art in der alexandrinischen Kirche jener Zeit. Von ungleich grösserer Bedeutung war das meletianische Schisma. Es ging zwar nicht von einem Mitglied oder von Mitgliedern des Presbyterats aus, sondern hatte in einem Bischof seinen Träger; auch geht es noch viel tiefer zurück in die ersten Jahre des vierten Jahrhunderts; endlich hatte es seinen nächsten und unmittelbaren Grund nicht in einem kirchlichen Antagonismus gegen die allgewaltige Stellung des Bischofs zu Alexandrien, sondern in den Interessen der Kirchenzucht. Die diokletianische Verfolgung, die in mehreren Kirchen traurige Spaltungen zur Folge gehabt, um nur an das donatistische Schisma in Afrika zu erinnern, hatte in

Egypten das meletianische veranlasst. Der Ursprung wird verschieden erzählt. Nach Ath. soll Meletius, Bischof von Lykopolis in der Thebais, geopfert haben und wurde darum „und als ein vieler Vergehen überwiesener“ auf einer Synode unter dem Vorsitz des Bischofs Petrus (der nachmals als Märtyrer starb) abgesetzt. Er liess sich das aber nicht gefallen, sondern fing an, eine eigene Partei zu bilden, Presbytern und Bischöfe zu ordiniren und dem Petrus auf alle Weise Abbruch zu thun. Und diese Trennung erhielt sich noch, als Petrus längst vom Schauplatz abgetreten war; die Meletianer, so wurden seine Anhänger genannt, bildeten fort und fort eine geschlossene Partei, welche gegen die alexandrinischen Bischöfe, die Nachfolger des Petrus, den Achillas und Alexander stete Opposition machten. „Meletius, sagt Ath. in seiner parteiischen Weise, hat sich nicht an eine andere Synode gewandt und ebenso wenig hat er es sich angelegen sein lassen, sich für die Folgezeit zu rechtfertigen; wohl aber fing er sofort an, auf die Bischöfe zu schmähen, zuerst auf den Petrus, dann verdächtigte er den Achillas und darauf den Alexander“ (Apol. c. Ar. c. 59). Die Meletianer, schreibt in ganz ähnlichem Styl eine Synode egyptischer Bischöfe, „sind nicht erst jetzt, sondern schon seit den Zeiten des Bischofs und Märtyrers Petrus Abtrünnige und Feinde der Kirche. Sie haben dem Petrus nachgestellt, seinen Nachfolger Achillas verleumdet und den Alexander bei dem Kaiser selbst angeklagt“ (ib. c. 11). Aus diesen Auslassungen ergibt es sich ganz deutlich, dass das eigentliche Moment der meletianischen Spaltung, wenn auch nicht in ihrem Ursprung so doch in ihrem Fortgang und weitern Bestand derselbe kirchliche Antagonismus gegen den alexandrinischen Episkopat war, den wir bei Kolluthus und den Kolluthianern wahrgenommen. Nur dass sie, um dies noch einmal zu sagen, viel bedeutender und andauernder war als die kolluthianische; wir werden sehen, wie sie in der ersten Periode des Episkopats des Athanasius und selbst noch lange darüber hinaus eine verhängnissvolle Rolle spielte, indem sich die Meletianer, ohne übrigens im Dogma zu sympathisiren, mit den Eusebianern verbanden, um den gemeinsamen

von beiden gleich sehr gefürchteten Gegner, den Bischof Athanasius zu stürzen.

Man sieht, wie bewegt und zerrissen die damaligen Zustände in der alexandrinischen Kirche waren. Dass Kolluthus ein Vorgänger des Arius gewesen, dem der Hauptkämpe unmittelbar auf dem Fusse nachgefolgt sei, sagt Alexander in seinem Schreiben an den gleichnamigen Bischof Alexander von Byzanz (Theod. K. G. 1, 4.). „Arius eiferte dem Kolluthus in dem Ehrgeiz und der Herrschsucht nach, nur dass er noch viel schlimmer ist als dieser; der eine erfand die Vorwände für sein schlechtes Unternehmen in den bekannten immer gleichen Beschuldigungen und Klagen, die diese Menschen im Munde führen, der andere schritt dann auf der geöffneten Bahn weiter; als er den Christus-Verkauf, den jener betrieb, sah, litt es ihn nicht mehr ruhig in der Kirche, vermochte er es nicht mehr, ihr gehorsam und unterthan zu bleiben." Diese Worte lassen keinen Zweifel mehr über die Richtung, in der Arius zuerst auftrat. Hier wird noch nicht über den Irrlehrer geklagt, sondern über den ehrgeizigen, herrschsüchtigen Menschen, der nicht mehr der Kirche, d. h. seinem Bischof gehorsam sein wollte. Er wird als Einer hingestellt, der in die Fussstapfen des Kolluthus getreten, von welchem gesagt wird, er habe „Christus-Verkauf" getrieben — eine jener gehässigen Insinuationen, deren sich die Hierarchie so gerne und mit so viel Erfolg bedient, wenn es gilt, die Handlungsweise eines Gegners zu bezeichnen, die ihren Interessen wehe thut und ein Eingriff in ihre Privilegien ist; und so muss nun auch Kolluthus, der aus eigener Macht als Presbyter Weihen ertheilte, sie aus Geld- und Gewinnsucht ertheilt und so zu sagen Christus verkauft haben. Wenn nun aber Arius als ein Nachfolger des Kolluthus bezeichnet, von diesem aber keine Irrlehre, sondern nur das eigenmächtige kirchliche Handeln von Alexander nachgesagt wird, so muss Arius zu allernächst in dieser Richtung aufgetreten und sein Auftreten in diesem Lichte dem Bischof erschienen sein. Wir wollen dies aber nicht so verstanden wissen, wie wenn nur sein anfängliches Auftreten ein so beschaffenes gewesen wäre, dann aber seiner dogmatischen Thätigkeit Platz ge-

macht hätte; bei dem praktischen Manne, dem es nicht blos um die Lehre und die Theorie, sondern auch um die Ausübung zu thun war, verband sich das eine mit dem andern; seine von der bischöflichen Kirche verdammte Lehre, die er doch für wahr hielt und von der er darum nicht lassen konnte, sollte auch gepredigt, es sollten für ihre Gläubigen und Anhänger auch gottesdienstliche Versammlungen und Andachten gehalten werden.

Auch die Art, wie die Kirchengeschichtschreiber jener Zeit über den Ausbruch des Konfliktes zwischen Arius und dem Bischof Alexander sich auslassen, ist geeignet, einiges Licht auf diesen Zusammenstoss in seinem ersten Stadium fallen zu lassen. Was sie nämlich dem Arius zu allererst vorwerfen, ist nicht seine Abirrung von der rechten Glaubenslehre, sondern in erster Linie ist es die „Herrschbegier“ (Theod. 1., 3), der Neid und die Eifersucht (des Presbyters auf den Bischof), was ihnen zufolge den Arius zur Opposition getrieben; und erst als man dem reinen Charakter des Bischofs in keiner Weise etwas hätte anhaben können, sei man darauf verfallen, ihm in der Lehre Opposition zu machen. So Theodoret. Diese Darstellung nun aber, wenn ihr anders eine objektive Berechtigung, eine geschichtliche Wirklichkeit zu Grunde liegt, was kann sie, aus ihrer Subjektivität in die Objektivität rückübersetzt, Anderes sagen, als dass Arius die Stellung des Presbytercollegiums, das Presbyteramt in seiner alten Berechtigung gegenüber dem Bischofsamt und dessen derzeitigem Inhaber in Alexandrien, Alexander, geltend gemacht, dieser dagegen das Episcopat als spezifisch über dem Presbyterat stehend, als oberste kirchliche Institution angesehen und demgemäss jeden Angriff darauf als einen Ausfluss unberechtigter, revolutionärer Ambition abgewiesen habe! Das ungefähr oder doch etwas dieser Art könnte man ganz gut zwischen den Zeilen lesen. Gleichwohl wollen wir ein besonderes Gewicht nicht darauf legen und zwar aus zwei Gründen nicht; zunächst darum nicht, weil es nun einmal Pragmatik der orthodoxen Kirchengeschichtschreibung ist, jedweder Opposition gegen eine orthodoxe Formel schlechte, unsittliche, gemeine Motive zu unterschieben, ohne

irgendwie nach der Berechtigung zu fragen; und dies könnte auch hier der Fall sein. Der andere Grund aber, der uns abhält, allzuviel aus solcher Darstellung herauszulesen, ist der, dass sie gar wohl nur das Echo der Auslassungen des Bischofs Alexander in seinen verschiedenen encyklischen Schreiben sein könnte und somit als nur nachgeschrieben jedes selbstständigen Werthes entbehrte.

Was nun Alexander selbst betrifft, so finden wir allerdings die Klagen über die „Herrsch- und Geldsucht gewisser Menschen“, zu denen eben auch Arius gehört, in erster Linie. So in dem Schreiben an seinen Kollegen in Byzanz (Theod. 1, 4). Und hiemit wäre doch so ziemlich erwiesen, dass Arius zunächst in der Bethätigung seiner Herrsch- und Geldsucht, um mit den Worten des Bischofs zu reden, aufgetreten sei. Man könnte nun freilich sagen, auch die Auslassungen des Bischofs seien nicht beim Wort zu nehmen, und wenn es nun doch einmal hierarchisch orthodoxe Tendenz sei, dem Häretiker unsittliche Motive unterzuschieben und in diesen die vorangehenden psychologischen Ursachen zu sehen, so sei man auch nicht berechtigt, aus der Darstellung des Bischofs, der die Motive der Ehr- und Herrschsucht voranstelle, auf eine entsprechende Thatsache zu schliessen.

Dass sich die Sache auch so ansehen und darstellen lasse, kann man nicht bestreiten. Gleichwohl können wir dieser Ansicht nicht beistimmen, und zwar aus einem ganz besonderen Grunde nicht. Wir kommen hier auf die dogmatische Denkweise des Bischofs. In verschiedenen Schreiben behaupten die Arianer von ihm, zu Anfang habe er selbst so gedacht und gelehrt wie Arius. Eusebius und Arius selbst erinnern ihn daran (s. u.), was sie doch gewiss nicht hätten wagen können, wenn es ganz grundlos gewesen wäre. Wenn dies nun der Fall, woher denn, muss man fragen, später die dogmatische Gereiztheit des Bischofs gegen die Lehre des Arius? Offenbar muss Etwas vorausgegangen sein, wo er von einer Seite gefasst und gepackt wurde, die seine schwache war, d. h. wo er am empfindlichsten war. Dies aber geschah dadurch, dass man ihn in seinem spezi-

fischen Episkopatsbewusstsein angriff und antastete. Einmal von dieser Seite her gegen Arius missstimmt und aufgebracht, ward er es dann auch dogmatisch; es war ihm nun einmal der ganze Mann ein verhasster geworden.

das oppositionelle Auftreten des Arius in der Lehre gegenüber der überhandnehmenden metaphysischen Vergöttlichung Christi, im Interesse einer menschlich-ethischen Fassung der Person des Herrn wie in dem des christlich monotheistischen Gottesbegriffs.

Näheres über die Art und Weise, in der Arius in diesem ersten Stadium als kirchlich antihierarchischer Oppositionsmann auftrat, wissen wir nicht; wohl möglich, dass er diese seine Ansichten nur erst rückhaltlos aussprach, ohne sie noch praktisch auszuführen, wie er dies später gethan.

Diesem Auftreten folgte dann aber die Opposition in der Lehre auf dem Fusse nach. Indessen sind über die Anfänge dieses dogmatischen Streites die Aussagen der Kirchenschriftsteller verschieden. Wahrscheinlich mochte in dem Maasse, wie sich die anfängliche Uebereinstimmung in der Lehre zwischen Arius und seinem Bischofe löste in Folge des kirchlichen Gegensatzes, Alexander immer entschiedener auf die Gegenseite getreten und in diesem Sinne sich wohl auch ausgesprochen haben, und ebenso mochte auch Arius es für seine Pflicht und an der Zeit finden, der in seinen Augen so verkehrten und doch immer mehr sich verbreitenden und nunmehr selbst vom Bischof vertheidigten Ansicht öffentlich entgegenzutreten, nachdem er wohl schon längst in Privatkreisen seine Meinung ausgesprochen. Nach dem Briefe Kaiser Konstantin's an die beiden Männer hätte der Streit damit begonnen, dass der Bischof in einer Versammlung seines Klerus die Frage aufgeworfen, wie sie eine gewisse Schriftstelle verstünden, und dass Arius diese Frage sofort begierig aufgegriffen habe.

Die Stellung, die Bischof Alexander gegen Arius einnimmt,

Jetzt trat nun aber auch der Bischof mit einer öffentlichen Gegenerklärung auf und machte entschieden Front gegen Arius. Leider, klagt er in dem Schreiben an den Bischof Alexander in Byzanz, sei er „zu spät" damit gekommen; aber gegnerischerseits habe man die Sache so zu verhüllen gewusst, dass man ihr nicht habe auf den Leib rücken können. Wir können indessen dieser Aeusserung kein rechtes Zutrauen schenken; sie hat uns nur den Werth einer Phrase, die entschuldigen soll, dass man bis jetzt so wenig oder nichts gegen die Irrlehrer ausgerichtet.

Ein zweifaches Interesse ist es vornehmlich, was den Arius bei seinem jetzigen Auftreten leitet. Einmal hält er sich für berufen gegenüber der in der Kirche immer mehr sich geltend machenden Tendenz zur metaphysischen Auffassung Christi und zur Vergöttlichung, um nicht zu sagen, Vergötterung der Person des Herrn das menschlich-sittliche Moment wie im Christenthum überhaupt, so im Besondern in der Auffassung Jesu Christi seiner Zeit mit Macht vorzuhalten und zu predigen; und dann möchte er den reinen monotheistischen Gottesbegriff, der ihm das höchste Gut des christlichen Glaubens bildet und den er durch die modernen christologischen Tendenzen getrübt sieht, wieder zu seinen Ehren bringen; und wenn er auch noch die alte Subordinationsidee festhält, so hat dies seinen Grund wesentlich nur in diesem Interesse.

Auf dem andern, dem von Arius bekämpften metaphysischen Standpunkt stand jetzt Bischof Alexander. Ihm war der Herr wesentlich der Gott-Logos, absoluter Gott wie Gott der Vater, mit dem einzigen Unterschied, dass er nicht Vater, sondern Sohn ist, d. h. dass er den Grund seines Seins im Vater und nicht wie dieser in ihm selbst hat, in welcher Beziehung der Vater allerdings „grösser“ sei als der Sohn. Das menschliche Moment am Herrn betraf nach ihm nicht das Wesen, den Kern desselben, sondern war ihm etwas erst „Hinzugekommenes“. Und wer diese Ansicht nicht theilte, war ihm nicht nur ein Gegner dieser seiner Auffassung Christi, sondern geradezu ein Bekämpfer des Herrn selbst, ein „Christusfeind“.

Indessen hat er, wie wir sahen, diese Ansicht von Anfang an nicht gehabt. Dass er nun seine Meinung änderte, konnte seinen Grund in der innern Entwicklung haben, kann aber eben so gut auch oder doch zugleich auch in Einflüssen von aussen begründet sein, durch die er nach und nach umgestimmt wurde. Wir nehmen dies letztere an und irren wohl kaum, wenn wir hierin die Einwirkung des Athanasius wittern, der, wie sich uns aus seinen Erstlingsschriften ergeben, so jung er auch noch war, doch schon als fertig und abgeschlossen in seiner dogmatischen Auf-

fassung des Christenthums und der Person Christi insbesondere erscheint, ganz so fertig und abgeschlossen wie in seiner entgegengesetzten Anschauung Arius, und der als Geheimschreiber des Bischofs, wie kaum ein Anderer, in der Lage war, denselben in seinem Sinn und Geist zu beeinflussen. Dass aber der Same auf einen so empfänglichen Boden fiel, dass Alexander den dogmatischen Insinuationen seines Geheimschreibers ein so williges Ohr lieh und so ganz in sie einging, das war nur die Folge davon, dass er bereits durch Arius in seiner empfindlichsten Seite angegriffen und verletzt worden war. Nicht unmöglich ist es sogar, dass Athanasius nicht blos in den dogmatischen, sondern auch schon in den kirchlichen Differenzen sich bemerklich und gerade durch seine episkopale Parteinahme beim Bischof beliebt gemacht hatte. Es wäre nicht das erste Mal gewesen, dass sich das Diakonat gegenüber dem zwischen beiden stehenden Presbyterat an das Episkopat in dem Maasse anschloss, in dem das Presbyterat ihm entgegen trat.

Der Zusammenstoss.

Die allgemeine Stimme hat ganz offen schon damals auf den Diakon Athanasius als den leitenden Geist des Bischofs hingewiesen, wesshalb er auch von Anfang an der Gegenstand des Hasses und der Rache der Arianer gewesen. Wenigstens sagt dies eine Synode von egyptischen Bischöfen, die, zwar erst 20 Jahre später, in Alexandrien zusammengekommen war, in einem zu Gunsten ihres Herrn und Meisters, des (damals freilich exilirten) Erzbischofs Athanasius, abgefassten und an alle Kirchen gerichteten Rundschreiben (s. u.).

Wie es zu gehen pflegt, dass, wenn zwei alte Freunde auseinander kommen und ein Riss zwischen ihnen entsteht, sie die entschiedensten Gegner werden, so kam es auch hier zwischen Arius und Alexander.

Dass Alexander in seiner Stellung als Bischof dem Auftreten des Arius gegenüber nicht schweigen zu dürfen glaubte, es vielmehr für seine Pflicht hielt, in einer amtlichen Erklärung sich hierüber offen auszusprechen, auch wohl an Arius und die Seinen, wenn er sie für irrende

Brüder hielt, mit allem Ernst, aber auch mit aller Liebe ein belehrendes und zugleich abmahnendes Wort zu richten, wird man nur in der Ordnung finden können, zumal wenn er es zuvor nicht an nichtamtlichen, mehr privaten und persönlichen Gesprächen und Einwirkungen hatte fehlen lassen. Er versichert auch in der That in seinem Rundschreiben (s. u.), dass er zu wiederholten Malen durch Schriftbeweise die Gegner von der Falschheit ihrer Lehre zu überführen gesucht habe; sie hätten aber seinen Vorstellungen alle möglichen Ausreden entgegengestellt, so dass er sie nicht habe fassen können. So erliess er denn nun eine amtliche Kundgebung, und zwar in der Form eines Schreibens, das er an Arius und die Seinen direkt richtete. Hiemit war der erste offizielle Schritt in einem Konflikt gethan, der dann immer grössere Dimensionen annehmen sollte. Dies Schreiben ist nun zwar nicht auf uns gekommen; doch kennen wir seinen Inhalt insoweit, dass wir wissen, es war in den entschiedensten Ausdrücken abgefasst: es enthielt eine Verurtheilung, eine Verdammung der „neuen" Lehre und schloss mit der Aufforderung an Arius und seine Freunde, „ihrer unfrommen, gottlosen Lehre zu entsagen und dem gesunden katholischen Glauben wieder zu gehorchen."

Dieses Schreiben hatte der Bischof von sich aus erlassen, in eigener Machtvollkommenheit und ohne vorhergegangene Rücksprache mit seinem Klerus. Gleichwohl wurden die sämmtlichen Presbytern und Diakone der verschiedenen Kirchen Alexandriens, sowie der Provinz Mareotis, welche den unmittelbaren alexandrinischen Kirchensprengel bildeten, aufgefordert, dem bischöflichen Schreiben ihre Unterschriften beizusetzen. Es geschah dies mit feiner politischer Berechnung. Die Zuschrift sollte so nicht blos als der Ausdruck der eigenen persönlichen Meinung des Bischofs, sondern zugleich als derjenige des gesammten alexandrinischen Klerus erscheinen, und darum um so mehr imponiren und Eindruck machen. Mit diesem einen Zweck verband aber offenbar der Bischof noch einen zweiten. Durch ihre Unterschrift hatten sich die Kleriker gewisser-

massen gebunden für die Zukunft und waren nun mehr oder weniger in der Hand des Bischofs, der sich dadurch vorgesehen hatte, dass nicht der Eine oder Andere von ihnen zu der Partei des Arius abfiele.

Ob und, wenn dies, in wie weit dieser öffentlichen und amtlichen Kundgebung private Verhandlungen zwischen Arius und Alexander vorausgingen, und vorerst in Minne versucht wurde, den ausbrechenden Streit beizulegen, darüber fehlen uns beglaubigte Nachrichten. Und doch, wenn man sich vergegenwärtigt, was alles daran hing, die ganze endlose Reihe von Zwistigkeiten, gegenseitigen Absetzungen, Verfolgungen und Verfluchungen, kann man sich des Wunsches nicht enthalten, dass man zu Anfang wenigstens versucht hätte, sich zu verständigen, und nicht gleich von oben her dreingefahren wäre mit dem Ansinnen, der gottlosen Lehre zu entsagen; — eine Art und Weise, die geeignet ist, von vornherein jedes Verständniss abzuschneiden und den Gegner zu verhärten! Nicht dass wir meinten, es hätte sich Arius vielleicht, wenn ein anderer Weg mit ihm eingeschlagen worden wäre, gewinnen und von seinen Ueberzeugungen abziehen lassen; sie waren offenbar mit ihm gross geworden und mit seiner ganzen Persönlichkeit so zusammengewachsen, dass er von ihnen nicht mehr lassen konnte, ohne von sich selbst zu lassen. Aber wie der Ton von Anfang an angeschlagen wird, das ist von einer nicht zu unterschätzenden Wichtigkeit für den ganzen Tenor des Streits.

Einem Ansinnen, wie der Bischof es an ihn gerichtet, mit einem Mal allem dem zu entsagen, was er bis jetzt als wahr erkannt auf Grund gewissenhafter Forschung, wie hätte Arius einem solchen willfahren können! Nur schon die Befugniss dazu mochte er dem Bischof absprechen, der ihm kein besseres Recht hatte als er selbst. Ebensowenig war er der Mann, sich durch die Unterschriften des Klerus imponiren oder einschüchtern zu lassen, da er wohl sah, dass hierin mehr Schein als Wahrheit, und in dem Schreiben noch lange nicht der Ausdruck der freien Meinung des gesammten alexandrinischen Klerus zu erkennen sei, sofern es nicht das wahrhafte und treue Resultat einer vorausgegan-

genen freien Berathung war, sondern vom Bischof mit eigener Machtvollkommenheit aufgesetzt, und den Klerikern nur noch übrig blieb, das bischöfliche Machwerk hintennach einfach zu unterschreiben, wenn sie anders sich nicht selbst auch dem Verdacht aussetzen wollten, zu arianisiren. Viel eher mochte er in dieser Form ein Produkt hierarchischer Schlauheit finden und sich dadurch noch mehr gereizt fühlen. Wenn wir dann die Klagen Alexanders über den Wissenshochmuth und den dogmatischen Dünkel des Arius und der Seinen berücksichtigen, so ist nicht unmöglich, dass arianischerseits dem Bischof nicht blos das Recht, sondern auch die nöthige Einsicht und theologische Bildung, um in diesen Dingen ein Wort mitzusprechen oder gar ein entscheidendes abzugeben, abgesprochen ward, und dass Alexander nur als Strohmann galt, hinter dem sein Diakon Athanasius stand.

Wie dem sei, Arius liess sich durch die Zuschrift in seinem bisherigen Auftreten in keiner Weise beirren; er fuhr in seiner altgewohnten Thätigkeit fort, ja es scheint, der Widerstand, auf den er jetzt gestossen, habe ihn nur noch energischer in der Verfolgung seiner Sache gemacht.

Die (praktische) Thätigkeit des Arius und ihr Erfolg.

Das Nächste, was er sich, nachdem er als Reformator der Lehre aufgetreten — denn in diesem Lichte betrachtete er sich offenbar — nun angelegen sein liess, war, Alle, die sich zu seiner Lehre bekannten, seine ganze Partei in der alexandrinischen Kirche zu einer eigenen Gemeinde zu organisiren mit eigenen Lokalitäten, wo die Gemeindeglieder ihre Versammlungen und gottesdienstlichen Andachten hielten und zu gemeinsamen Besprechungen und Berathungen zusammen kamen.

Das war es aber eben, was der Bischof Alexander am wenigsten ertrug. „Sie haben sich Diebs- und Räuberhöhlen erbaut, wo sie unablässig ihre Versammlungen halten und Tag und Nacht in Schmähreden gegen Christus und uns sich ergehen“ (Theod. K. G. 1, 4). So klagt er in einem Schreiben an seinen Kollegen in Byzanz. Was blieb aber den Arianern, die nach ihrer Ueberzeugung und mit gutem Gewissen nicht mehr an den Gottesdiensten der bischöflichen Kirche Theil nehmen konnten, und die dann von dieser

Kirche selbst ausgestossen wurden, anders übrig, wofern es ihnen Ernst mit ihrer Sache war, als ihre eigenen Versammlungen zu halten? Oder hätten sie lieber gar nicht zusammenkommen und alle gemeinsame religiöse Pflege unterlassen sollen? Fast möchte man glauben, es wäre dies dem Bischof noch erwünschter gewesen, so unevangelisch, so leidenschaftlich, so fanatisch beschränkt lauten seine Worte.

Die Sache des Arius, weit entfernt, durch den Bischof und sein Schreiben niedergeschlagen worden zu sein, war vielmehr im besten Zuge in Alexandrien: sie fand immer mehr Anhang unter Laien und Klerikern; es werden zwei Presbytern, der eine ein Pistus, wahrscheinlich derselbe Pistus, der später von einer eusebianischen Synode in Antiochien zum Bischof von Alexandrien an die Stelle des damals exilirten Athanasius ordinirt wurde, sowie vier Diakone aufgezählt, die um diese Zeit von der bischöflichen Kirche ab und zur arianischen Gemeinschaft übertraten. Selbst einige Bischöfe werden genannt, die arianisch wurden: Sekundus von Ptolemais und Theonas von Marmarica; doch ist es noch ungewiss, ob ihr Uebertritt in diese Zeit fällt. Nicht unwahrscheinlich ist, dass auch andere Mitglieder des alexandrinischen Klerus, von denen wir bei spätern Gelegenheiten hören, eben in diesen Jahren zum Arianismus übertraten; so ein gewisser Ammon, der, wie Ath. in seinem Rundschreiben vom Jahr 341 klagt, bei dem arianischen Bischof Gregor eine grosse Rolle spielte und dessen Zuschriften unterschrieb; so der Presbyter Eustathius, der viele Jahre später Bischof von Sebaste ward, einer der Hauptgegner des Basilius, Bischofs von Cäsarea in Kappadocien, wie man aus dessen Briefen entnimmt. Von Presbytern werden auch noch ein Sisinnius und Seras aus Libyen genannt. In dem Verzeichnisse der Presbytern und Diakone, welche die Exkommunikation und Anathematisirung des Arius und seiner Freunde, sowie seiner Lehre durch die alexandrinische Synode von 321 unterschrieben, finden sich von den oben Genannten die Namen Ammon und Seras, die somit die ihnen abgenöthigte Unterschrift nicht hinderte, später offen zu den Arianern überzutreten.

Die Synodalentscheidung.

Was blieb jetzt dem Bischof Alexander übrig, als dem ersten Schritt consequent den zweiten folgen zu lassen und eine Provinzialsynode einzuberufen, um der wachsenden Bewegung das Gewicht dieser Autorität entgegen zu stellen und zu versuchen, ob sie nicht durch das entscheidende Wort der letztern erstickt oder doch aufgehalten werden möchte!

Eine Synode zu Alexandrien 321 verdammt die Lehre des Arius und stösst ihn und die Seinen von der Kirchengemeinschaft aus.

Die Synode, die sich versammelte, bestand aus etwa 100 Bischöfen aus Egypten im engern Sinn, der Mareotis, Pentapolis und Libyen, welche zusammen die alexandrinische Kirchenprovinz bildeten und unter der Oberaufsicht des alexandrinischen Bischofs standen; es waren lauter Männer, die, wie Alexander selbst irgendwo in einem Schreiben bemerkt, den rechten Glauben von Christus als dem Sohne Gottes hatten, von denen daher zum Voraus eine Verdammung des Arius und seiner Lehre erwartet werden durfte. Der niedere Klerus hatte keinen Zutritt. Dies war das kirchliche Tribunal, das im ausgebrochenen Glaubenszwist die Entscheidung geben sollte. Es scheint, dass Arius und seine Freunde persönlich vor demselben erschienen und ihre Sache vertheidigten. Es ergibt sich dies aus einer Stelle in dem encyklischen Schreiben Alexanders, wornach einer der Bischöfe die Frage an Arius richtete, als dieser Christus auch die menschliche Willens- und Wahlfreiheit zuschrieb, ob demnach der Logos Gottes sich ebenso hätte verändern können wie der Teufel; was dann ungescheut und consequent mit einem Ja beantwortet wurde. Hieraus ergibt sich aber auch im Weitern, dass Arius und die Seinen mit allem Freimuth das Ganze ihrer Lehre, nach ihrer negativen wie positiven Seite, der Synode vortrugen, obschon sie sich den schliesslichen Ausgang nicht verbergen konnten. Dieser war denn auch kein anderer als die Verdammung der arianischen Lehre und die Ausstossung ihrer Verkündiger aus der katholischen Kirchengemeinschaft. Es war im Jahre 321.

Es ist dies die erste Synode, die in dem arianischen Streit gehalten ward. Und wie viele sollten ihr noch folgen theils innerhalb, theils ausserhalb Egyptens! In der Regel aber, was die eine band, löste dann eine folgende, und um-

gekehrt, je nachdem die eine Partei oder die andere die Oberhand hatte. Das ist ein trübes Schauspiel; aber es offenbart sich darin auch jenes höhere Gericht über dieses Parteispiel, das sie selbst, die Parteien, an einander vollziehen müssen, und darin sich jenes gegenseitige Anathematisiren und Exkommuniziren verdammt und aufhebt und einem gegenseitigen sich Tragen als der alleinigen Versöhnung ruft.

Doch wir stehen jetzt gerade erst am Anfang und nicht am Ende der Gesammtreihe von antiarianischen und arianischen Synoden; und wenn selbst am Ende jene Erkenntniss noch nicht als das naturgemässe Resultat des bisherigen Verlaufes kirchliches Gemeingut wurde und noch lange Jahrhunderte darnach nicht, ja in unsern Tagen noch nicht einmal, um wie viel weniger dürfen wir sie von jener ersten Synode erwarten! Freilich sollte sie, wenn sie sich in dem Wahne wiegte, mit ihrem Anathematisiren und Exkommuniziren die Axt an die Wurzel gelegt und der Sache ein Ende gemacht zu haben, bald genug erfahren, dass sie eben damit nur den Anfang zu neuen Verwicklungen, den Anlass zu weiterer Ausdehnung gegeben, indem sie die Ausgestossenen durch ihre Ausstossung hinauswies und nach aussen drängte und so auch die auswärtigen Kirchen in Mitleidenschaft zog, bis zuletzt die ganze Kirche dabei betheiligt ward.

Encyklisches Schreiben Alexanders an die „Mitbischöfe“ in Sachen des Arius und seiner Partei.

Indessen versäumte wenigstens Bischof Alexander nichts, um den Synodalbeschluss so wirkungsvoll als möglich zu machen. Wie er es früher bei seiner Zuschrift an Arius gethan, die er von seinem Klerus hatte unterschreiben lassen, so that er auch jetzt wieder. Er beschied die Kleriker von Alexandrien und der Mareotis vor sich, legte ihnen den Beschluss der bischöflichen Synode vor und bedeutete ihnen, sie sollten unterschreiben und so durch ihre Unterschriften sich mit ihm als völlig einverstanden erklären. Er hatte dabei noch eine weitere Absicht. Der Synodalbeschluss sollte in einem encyklischen Schreiben den auswärtigen Bischöfen notifizirt werden; diesem Schreiben nun, das er seinem Klerus zur Kenntniss mittheilte, sollten dann aber auch die Namen des gesammten Klerus von Alexandrien

und der Mareotis angehängt werden als Zeichen, wie die ganze Geistlichkeit mit der Absetzung des Arius und seiner Freunde durch die bischöfliche Synode einverstanden sei. Es war dies fein berechnet. In welchem Lichte mussten Arius und die Seinen, falls sie sich nach aussen wandten, erscheinen, wenn ihnen ein bischöfliches Schreiben vorausging, das durch Namensunterschriften dokumentiren konnte, wie der egyptische Episkopat nicht blos, sondern auch der alexandrinische Klerus oder doch der weitaus grösste Theil desselben auf der Gegenseite stünden und beide ganz einig gingen in der Verurtheilung des Arius und seiner Lehre. Alexander durfte hoffen, auf diese Weise den Arianern auch jede auswärtige Thüre verschlossen zu haben.

Der Presbytern, die unterschrieben, waren es von Alexandrien 17, der Diakone 24, Athanasius unter ihnen; aus der Mareotis unterschrieben 19 Presbytern und 20 Diakone. Sie werden alle in dem encyklischen Schreiben mit Namen aufgeführt.

Sein Rundschreiben selbst an die Mitbischöfe motivirt Alexander in zwiefacher Weise. „Da die katholische Kirche Ein Leib ist und in den göttlichen Schriften befohlen wird, das Band der Eintracht und des Friedens festzuhalten, so folgt daraus die Pflicht, dass wir einander das, was bei einem jeden vorgeht, schriftlich mittheilen, damit, wenn ein Glied leidet oder sich freut, wir alle mit einander entweder mit leiden oder uns mit freuen“ (Sokrat. K. G. 1, 6). Dies ist das eine, das allgemeine Motiv, womit Alexander seine Mittheilung an seine Kollegen über die jüngsten Vorgänge in der alexandrinischen Kirche begründet, die er nun in folgender Art charakterisirt. „Es sind dermalen in unserm Sprengel schlechte Menschen aufgetreten, eigentliche Christusfeinde, die eine Apostasie lehren, welche man wohl mit Recht als die Vorläuferin des Antichrist bezeichnen könnte.“ Gerne wäre er nun zwar mit Stillschweigen darüber hinweggegangen, „in der Hoffnung, es möchte vielleicht das Uebel auf die Häupter allein beschränkt bleiben und sich in ihnen verzehren, auf dass es nicht auch noch an andere Orte sich verbreite und dort Einige bethöre.“ Leider sei

ihm dies aber nicht möglich gewesen; und hiemit kommt er auf das andere Motiv seines Schreibens, das offenbar für ihn das Entscheidende war. „Da nämlich Eusebius, derzeit Bischof in Nikomedien, im Wahn, es ruhten auf ihm die Angelegenheiten der Kirche, weil man ihn nicht dafür zur Verantwortung gezogen, dass er Berytus verliess und in seinem Ehrgeiz nach der Kirche und dem Bischofsstuhl von Nikomedien strebte, sich nun auch zum Patron dieser Apostaten aufwirft und überall hin für sie Empfehlungsschreiben zu schicken sich unterfängt, ob es ihm wohl gelingen möchte, einige Unwissende in diese schlechte und christusfeindliche Ketzerei hineinzuziehen, so durfte ich nicht mehr schweigen, sondern hielt mich für verpflichtet, euch allen die Personen der abtrünnig Gewordenen, sowie ihre unsinnige Lehre zur Kenntniss zu bringen.“ Sollte ihnen nun Eusebius schreiben, so möchten sie nur gar keine Rücksicht darauf nehmen: es sei ihm nicht einmal ernstlich um diese Menschen zu thun, sondern nur um seine eigene Person, für die sie ihm einen bequemen Vorwand bieten müssen; „seine alte schlechte Gesinnung, die er eine Zeit lang verschwieg, möchte er aus Anlass und mit Hülfe dieser Menschen wieder erneuern und gibt sich dabei den Schein, als schreibe er in ihrem Interesse, beweist aber durch die That selbst, das ser dies alles nur seinetwegen thut“ (Sokrat. 1, 6).

Von diesen Motiven seines Schreibens auf die Sache selbst übergehend lässt Alexander nun zunächst die Namen der von der Synode Exkommunizirten folgen. Der Presbytern sind es fünfe: Nächst Arius Achillas, dessen Namen wir auch später noch begegnen werden als dem bedeutendsten nach Arius, dann ein zweiter Arius, endlich noch Karpones und Sarmates; der Diakone werden sechs genannt; von Bischöfen zweie: Sekundus und Theonas. In diesem Verzeichniss fehlen die Namen der zwei Presbytern und vier Diakone, welche der Bischof in seiner Ansprache an den versammelten Klerus (s. o.) als solche bezeichnet hatte, „die zu den Arianern übertraten und nun auch mit ihnen abgesetzt werden wollten.“ Diese Kleriker müssen also erst nach der Synode dem Arianismus sich zugewandt

haben, wesshalb sie auf dem Verzeichniss der von ihr Exkommunizirten noch nicht stehen konnten; und ihr Abfall muss in der Zwischenzeit von dem Datum der Synode an bis zum Tage, da Alexander seinen Klerus um sich versammelte, um ihm den Beschluss der Synode vorzulegen, erfolgt sein.

Ein anderes Verzeichniss von exkommunizirten Arianern findet sich in dem Schreiben Alexanders an den Bischof von Byzanz an dem Schlusse desselben; hier ist von Presbytern der einzige Arius genannt; der Diakone aber werden neune angeführt, von denen vier in dem obigen Verzeichniss unter den Presbytern genannt sind, die fünf andern aber auch dort als Diakone compariren; auch findet sich dort noch ein Diakon und ein Presbyter mehr, die hier fehlen, wie auch der beiden exkommunizirten Bischöfe Sekundus und Theonas nicht gedacht wird. Der eine oder der andere Katolog, doch wahrscheinlich der letztere, ergibt sich sonach als unvollständig und inkorrekt. Indessen auch im letztern sind die Namen der beiden Presbytern und der vier Diakone, von denen der Bischof gesprochen, nicht enthalten.

Die Namen der exkommunizirten Häretiker hatte Alexander seinen Kollegen zu wissen gethan; nun mussten sie auch noch mit der Lehre derselben bekannt gemacht werden, um selbst beurtheilen zu können, wie gefährlich die neue Ketzerei sei, und wie ihre Anhänger mit Recht ausgestossen worden seien. In den bekannten Antithesen und Thesen, wie sie von Arius selbst formulirt und höchst wahrscheinlich von ihm der Synode sowohl mündlich als schriftlich vorgelegt worden waren, gibt der Bischof diese Uebersicht ziemlich vollständig und objectiv, doch nicht ohne zugleich den Nachweis damit zu verbinden, wenigstens bei den Hauptpunkten, wie diese Lehre mit klaren Schriftzeugnissen streite. Um bereits Gesagtes nicht mehr zu wiederholen, verweisen wir rücksichtlich der Lehre auf die Darstellung, die wir oben zum Theil auf Grund des vorliegenden Schreibens gegeben haben; was aber den Versuch einer Widerlegung betrifft, so hat ihn der Bischof in einem spä-

tern Schreiben an seinen Kollegen in Byzanz nicht blos wiederholt, sondern auch um Vieles erweitert, so dass wir ihn am füglichsten auf jenen Ort versparen. Wie manchmal, schliesst der Bischof diesen Theil seines Schreibens, habe er diese Menschen durch Zeugnisse der Schrift in die Enge getrieben! „Sie haben aber ie Chamälweone immer die Farbe gewechselt.“ Von den vielen Häresien, die bis jetzt aufgetreten, sei doch diese die allerschlimmste, „die mit allem ihrem Geschwätz nur darauf ausgeht, die Gottheit des Logos aufzuheben;“ es erschienen jene „gewissermassen noch wie gerechtfertigt im Vergleich zu dieser und durch diese, die dem Antichrist um so viel näher gekommen“. Mit Recht seien sie desshalb von der Kirche ausgestossen und anathematisirt worden. „Zwar thut es uns leid, dass sie nun zu Grunde gehen, zumal da sie selbst einst die Lehre der Kirche kannten, von der sie jetzt abgefallen sind; doch befremdet es uns nicht, denn auch mit Himenäus und Philetus war dies der Fall, und vor ihnen mit Judas, der erst dem Heiland folgte und dann ein Verräther und Apostat wurde.“ Uebrigens habe auch der Herr das vorausgesagt (Luk. 21, 8), und eben so Paulus (1 Tim. 4, 1). „Von all' diesem haben wir euch Mittheilung gemacht, geliebte Mitdiener, auf dass ihr keinen von ihnen, der etwa unverschämter Weise sich erfrechen möchte, zu euch zu kommen, aufnehmet, auch weder dem Eusebius noch sonst einem von den Andern, der diesfalls an euch schreibt, Gehör schenket, denn uns als Christen ziemt es, Alle, die wider Christus sprechen und denken, als die wider Gott kämpfen und als Seelenverderber zu achten und zu verabscheuen.“

Am Fusse des Schreibens stehen dann die Namen der Presbytern und Diakone von Alexandrien und der Mareotis, die mit ihren Unterschriften ausdrücklich erklärten, dass sie mit dem Inhalt des gegenwärtigen bischöflichen Schreibens, sowie mit der Absetzung des Arius und seiner Genossen völlig einverstanden seien. Was Alexander mit der Beifügung dieser Unterschriften in seinem Schreiben an die auswärtigen Kirchen beabsichtigte, ist klar. Er hoffte mit

Der Riss durch die Kirche jetzt eine vollendete Thatsache. Betrachtungen hierüber.

Wenn der alexandrinische Bischof an seinem nun einmal angenommenen religiösen Standpunkt festhielt, wenn er jede andere Auffassung als die seinige für eine der Wahrheit nicht konforme, für eine irrthümliche hielt, die er nie und nimmer zur seinigen machen könnte, so hat er damit nur dasselbe gethan, was auch Arius, den wir von den Glaubensansichten einiger syrischer Bischöfe rücksichtlich der Art und Weise, wie der Sohn vom Vater gezeugt werde, erklären hörten, derlei Vorstellungen könnte er nicht annehmen, selbst wenn man ihm tausendmal mit dem Tode drohte.

Indem nun aber Alexander viel weiter ging, ohne auch nur eine Ahnung zu haben von dem friedlichen Wettkampf der verschiedenen Glaubensansichten, von denen eine jede in ihrer Art ihre Berechtigung in dem harmonischen Organismus der Kirche hatte und je die eine für die andere ein Ferment der Reinigung und Läuterung gewesen wäre, ohne eine Ahnung von der Bewährung im Leben nach den Worten: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen, indem er den Andersdenkenden, wenn er ihm auch mit allem Ernst einer sittlichen Ueberzeugung entgegentrat, für einen so schwer Irrenden hielt, dass er ihm keinen Raum mehr in der Kirche zuerkannte, sondern ihn hinausstossen zu müssen glaubte, indem er mit einer zähen Beharrlichkeit, die einer bessern Sache würdig gewesen wäre, an dieser unheilvollen Kirchenpolitik festhielt, hat er jene schiefe Bahn betreten, die recht eigentlich die Kirche in das Gegentheil ihrer wesentlichen Bestimmung verkehrte; eine Bahn, auf der er allerdings nicht der erste war und auf der er leider nicht der letzte sein sollte.

Wenn man sich es recht vergegenwärtigt, wie jetzt eben kaum erst die Kirche aus einer unterdrückten und verfolgten eine staatlich anerkannte geworden war und nun auch rechtlich und bürgerlich hatte, wo sie ihr Haupt hinlegen konnte, und wie sie diesen weltgeschichtlichen Wendepunkt, der ihr zu höchstem Dank und Segen und Frieden hätte dienen sollen, wenn sie verstanden hätte, was zu ihrem Frieden dient, damit beantwortet, dass sie sich selbst in Jahrzehnte langem unseligem Hader zerfleischt und an ihr selbst die

Henkerdienste thut, die sonst heidnische Hände an ihr verrichteten, so kann man nicht anders, wenn man nicht leer an der Geschichte vorübergehen will, man muss, ehe man weiter geht, noch einmal stille halten, und sich fragen, worin denn die letzten Gründe dieser Verkehrung des wahren Wesens der Kirche zu suchen sind. Da treten uns denn, wenn wir näher zusehen, sofort auch die beiden Grundirrthümer entgegen, die man als die Hauptfaktoren dieses verkehrten Standpunktes bezeichnen muss. Der erste liegt in der Verwechslung der Religion oder vielmehr Religiosität, ihres Wesens und ihrer Substanz mit ihrer Form, mit den Vorstellungen und Begriffen, in denen man sich jene denkend vermittelt und auszudrücken sucht. Nun ist es aber doch ein ganz Anderes, um es nur an diesem einen Beispiel, das in der vorliegenden Frage das Hauptstreitobjekt ist, anschaulich zu machen, es ist ein ganz Anderes, was Einem Christus für Herz und Leben ist, und ein Anderes wieder die Art und Form, wie man dies begrifflich denkend sich vermittelt und es begrifflich ausdrückt. Jenes ist das, worin eben das religiöse Leben besteht, dieses das Accidentelle; jenes das Einfache, Beharrende und sich immer Gleichbleibende, weil auf den Bedürfnissen des menschlichen Herzens beruhend, die zu allen Zeiten mehr oder weniger dieselben sind, dieses gar mannigfaltig und in stetem Wechsel und Wandel begriffen, weil bedingt durch die individuelle und jeweilige Zeitbildung und ihre Kategorien; jenes endlich ist, wie das Jedem, der es erlebt, bewusst ist, eigentlich unaussprechlich, nicht in Begriffe und Worte zu fassen, keiner Reflexion erreichbar, wenigstens nicht auf adäquate Weise, dieses dagegen gleich bereit und fertig mit seinen Formen. Indem es nun den Anspruch macht, eigentliche Religion zu sein und nach seinen Maassen über Religiosität und Irreligiosität, über Glauben und Nichtglauben zu richten, übt es, weil im Namen des Innersten und Heiligsten, eine Tyrannei aus gegen Andersdenkende, wie sie sich schrecklicher nicht denken lässt, und verfährt zugleich mit einer Leichtfertigkeit ohne Gleichen gegen die Gleichdenkenden, sofern es im Bekenntniss der Formel auch schon den lebendigen Glauben sieht.

Mit diesem einen Grundirrthum verband sich dann auch noch ein zweiter; und ging der erste von einer Verkennung der Religion, von einer Verwechslung ihres Wesens mit ihrer begrifflichen Auffassung und Darstellung aus, so der zweite von einer Verkennung des Wesens der neutestamentlichen Schriften, dieser Fundamentalurkunden des Christenthums. Statt nämlich in ihnen eine Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit von Glaubensformen und Lehrtypen zu sehen und anzuerkennen, wie doch jedem offenen unbefangenen Sinn und historischen Blick sich sofort und unwidersprechlich ergeben muss, stellte man, auf dogmatischem Standpunkt stehend und von dogmatischem Vorurtheil befangen, vielmehr als oberstes Schriftaxiom, als die conditio sine qua non aller wahren Schriftauslegung, als die höchste exegetische Errungenschaft den Satz auf, dass in allen neutestamentlichen Schriften nur eine und dieselbe Lehre enthalten sei. Hieraus ergab sich dann aber von selbst als die natürliche Folge, einmal, dass man, da in Wahrheit doch verschiedene Lehrtypen waren, immer nur von einem ausgehen konnte, diesen dann aber zum Maassstab der andern Schriftstellen machte, die hiernach gedeutet oder vielmehr gedeutelt wurden; und dann, dass dieser Ausgangspunkt bei den Verschiedenen ein verschiedener war je nach ihrer Individualität und Bildung und Weltanschauung, dass der Eine von dem synoptischen, ein Anderer von dem paulinischen und wieder ein Anderer von dem johanneischen Lehrtypus ausging und demgemäss sich den übrigen Schriftinhalt zurecht legte, dass aber ein Jeder der festen Meinung war, sein Standpunkt und seine Schriftauslegung sei allein berechtigt und schriftgemäss, die des Andern aber unberechtigt und unbiblisch, und dass so Jeder über den Andern den Stab brach.

Man würde sehr irren, wenn man meinte, dass diese bedauerlichen Phänomene erst in die gegenwärtige Periode der Kirche fallen, oder doch erst mit ihr anheben. Ihre Wurzeln gehen viel tiefer, sie reichen bis in das apostolische Zeitalter. Schon hier gewahren wir mannigfaltige Glaubensweisen und Lehrtypen und verschiedene Auffassungen der Person Jesu Christi und des Wesens des Evangeliums oder

Christenthums; anders denkt hierüber ein Petrus und anders ein Paulus. Und gerade dieser letztere mit seinem Feuereifer, oder vielmehr mit dem, was das menschliche Theil an ihm ist, ist es, den wir im Brief an die Galater sein Anathem aussprechen hören über Jeden, der ein anderes Evangelium lehrt als das seinige, das ihm Gott unmittelbar geoffenbart; — ein Vorgang, auf dessen Autorität man sich späterhin immer und immer wieder, und so gerade auch im arianischen Streit für das gute Recht der Exkommunizirung und Anathematisirung berufen hat. Aber man hat doch auch gegenseitig Jedem seinen Raum zugestanden in der Kirche Christi, und in der schliesslichen Ausgleichung hat man einen Petrus und Paulus friedlich und gleichberechtigt neben einander gestellt in der gewonnenen Erkenntniss, dass die Kirche Christi eine katholische, d. h. eine allgemeine sei und sein müsse, die in ihrem Schoosse mütterlich alle umfasse. Und so sehen wir denn auch neben einem spiritualistischen Origenes einen realistisch materialistischen Tertullian. Aber leider hat sich doch auch der leidenschaftlich menschlich subjektive Geist, der exkommunizirende und anathematisirende immer wieder geltend zu machen gesucht, wie wir dies an der Geschichte der arianischen Vorläufer haben bemerken können; und diese trüben Wasser sind dann zu dem Strome angewachsen, an dessen Ufern wir jetzt stehen.

In dem gegenwärtigen Streit sehen wir an den bezeichneten bedauerlichen Verirrungen beide Theile gleichermassen partizipiren, den Arius und Eusebius so gut wie den Alexander und Athanasius. Und wenn die letztern für das gute Recht ihrer Ansicht sich auf die Autorität der Schrift berufen, die, recht verstanden, gar nichts anderes lehre, und wenn sie den Gegnern vorwerfen, dass sie willkürlich nur an die einen Schriftaussprüche sich halten, die anders lautenden aber ignoriren oder gewaltsam nach ihrem Sinn drehen, so haben wir einen Eusebius ganz denselben Vorwurf den Gegnern machen hören; und wenn Alexander und Athanasius den Arius, weil er anders als sie das Verhältniss des Sohnes zum Vater sich denkt, darum für einen Nichtchristen erklären hörten, so lasen wir von Arius über die dogmatischen

Vorstellungen einiger Bischöfe der Gegenpartei (s. S. 321) ein fast nicht minder scharfes Urtheil. Man kann daher, wenn man unbefangen ist, es nicht verkennen, wie beide Theile sich hierin in gleicher Weise als Söhne ihrer Zeit erweisen und ihr ihren Tribut zahlen. Doch aber ist wieder ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden, den eine unparteiische Geschichtschreibung nicht übersehen darf. Die Einen, Arius und die Seinen, wollen nur nicht aus der Kirche ausgestossen werden, und sprechen es als ihr gutes Recht an, in ihr auch für sich und ihren Glauben noch Raum und eine Stätte zu haben; dass sie aber jemals eine Ausschliessung der Gegner um des Glaubens derselben willen angestrebt hätten, davon lesen wir nichts; und wenn sie später auf Entfernung des Athanasius von seinem Bischofssitze arbeiteten, so geschah das nur aus Nothwehr, weil er sich als das unübersteigliche Hinderniss ihrer Wiederaufnahme erwies, nicht aber, dass sie ihn um seines Glaubens willen nicht mehr in der Kirche hätten dulden wollen. Dies jedoch hat Alexander von Anfang an so gehalten; und diese unselige Kirchenpolitik ist um so räthselhafter an ihm, als er, wie wir hörten, doch selbst auch einmal den Ansichten zugethan war, die er nun so schonungslos verdammte. Kein Wunder, wenn man schon damals arianischerseits hinter dem Bischof als das eigentliche Agens dieser Politik jene Persönlichkeit sah, deren spätere Handlungsweise diesen Verdacht wenigstens nicht Lügen strafte. „Da Alexander gemäss seiner Frömmigkeit trotz aller Bemühungen des Eusebius und seiner Freunde den gottlosen Arius nicht aufnahm, so wurden sie gegen den Athanasius, der damals Diakon war, besonders aufgebracht, weil sie wussten, wie derselbe beim Bischof fleissig aus- und eingehe und gar viel gelte“ (Apol. c. 6). So sprechen sich in einer viel spätern Zeit die egyptischen Bischöfe in einem Synodalrundschreiben aus; ein Zeugniss, in dessen Lichte, je nach dem dogmatischen Standpunkte, Athanasius bald als die starke Mauer der Kirche, an der die Wogen des arianischen Unglaubens gleich von Anfang an abprallen, bald als der fanatische Dämon der Kirche, der um den Preis seiner abstrakten Glaubensansicht

und ihres Triumphes selbst nicht vor dem unheilvollsten Risse zurückschreckt, rein geschichtlich angesehen aber als eine jener gewaltigen Naturen erscheint, die aus Einem Guss und wie von Erz sich auch sofort als das ankünden, als was sie durch ihr ganzes Leben hindurch sich bewähren.

So war denn der Riss in Folge der definitiven Abweisungen Alexanders zu einer vollendeten Thatsache geworden, und die Kirche des Orients in zwei Lager geschieden; — ein Beweis, dass, was in Arius verdammt wurde, nicht eine nur ihm allein eigene, singuläre Meinung war, sondern eine weit verbreitete und bis jetzt unangefochten gebliebene. Und dieser Riss ging nicht blos durch die geistlichen Kreise, durch den Klerus und den Episkopat, die allerdings zunächst und am tiefsten davon betroffen wurden, sondern durch die Christengemeinden Asiens überhaupt. „In jeder Stadt fast und jedem Dorf entstanden Streitigkeiten und Kämpfe über die göttlichen Dogmen. Der Eine stimmte dieser, der Andere jener Ansicht zu. Das war ein beweinenswerthes Schauspiel und eine wahrhafte Tragödie, denn es waren jetzt nicht mehr wie vordem Fremde und Feinde, welche die Kirchen verwüsteten, sondern Glaubens- und Haus- und Tischgenossen, die einander mit ihren Zungen wie mit Pfeilen bekämpften." (Theod. K. G. 1, 6.) In diesen Worten drückt sich der Kirchengeschichtschreiber Theodoret über diese arianische Tragödie aus.

Und um was es sich in diesem allgemeinen und heftigen Streit, in welchem alle menschlichen Leidenschaften sich entfesselten, wie das allen grossen Parteikämpfen eigen zu sein pflegt, handelte, das war die Frage, ob der Sohn aus dem Wesen oder durch den Willen des Vaters, von ihm gezeugt oder geschaffen, ihm gleichwesentlich oder ein Geschöpf sei, eine Frage, welche der Gegenwart so abstrakt und so ganz allen Interessen des Lebens abgewandt erscheint, dass sie Mühe hat, nur zu begreifen, wie man sich dafür interessiren und nun gar, wie man um sie wie um die höchste Lebensfrage streiten konnte, die aber die Christenheit jener Zeit auf's allertiefste bewegte, durch alle Kreise und Schichten ging, ja als die Spitze aller religiösen Fragen erschien,

bei deren Beantwortung es sich um nichts Geringeres handle als um die Entscheidung, ob die Erlösung durch Christus eine wahrhafte oder, allgemeiner ausgedrückt, ob die christliche Religion eine göttliche oder nur eine menschliche sei; — als ob sich dies durch eine dogmatische Frage entscheiden liesse, und nicht vielmehr der einzige Erweis in der Beschaffenheit und innern Güte der Religion selbst läge! O des Räthsels des menschlichen Geistes und der menschlichen Geistesentwicklung!

Wem die Kirche mit diesem ihrem unseligen Zwiste einzig ein Vergnügen bereitete, wer sich mit wahrer Schadenfreude an diesem Anblicke weidete und ihn mit seinem fortlaufenden Hohn begleitete, das war, wie kaum anders zu erwarten, die Heidenwelt, welche die Genugthuung hatte, zu sehen, wie ihre Gegner nun an sich selbst das Amt übten, das sie bisher an ihnen verrichtet hatten. Sie brachten, klagt Eusebius (vit. Const. 2, 60), die Religion der Christen auf ihre Theater und machten sie zum Gegenstand ihres Gespöttes.

---

## 2. Kaiser Konstantins Ausgleichsversuche und deren Scheitern. Die Synode von Nizäa und deren Entscheidung zu Gunsten des „gleichwesentlich“. Alexanders Tod.

**Konstantins Vermittlungsversuche und ihre Erfolglosigkeit.**

Niemand bedauerte diese Streitigkeiten und Spaltungen in der orientalischen Kirche aufrichtiger als Kaiser Konstantin.

Er hatte kurz zuvor, im Jahr 323, den Kaiser Licinius besiegt und dessen orientalische Länder seinem Reiche einverleibt. Er hatte sich als offenen Protektor der Christen bewiesen, dafür gerade aber auch in diesem Theile seiner Unterthanen und in ihren Sympathien für ihn eine Stütze seiner Macht gesucht und gehofft. Und nun sah er diesen Reichstheil, welcher den Heiden gegenüber doch nur als ein compakter Körper für ihn etwas bedeutete, und gerade in den neu gewonnenen Reichslanden in einem heillosen

Zwiespalt begriffen. Das durchkreuzte ganz und gar seine politischen Gedanken und Plane, die er mit den Christen hatte, und die Hoffnungen, die er auf sie setzte.

Auf der Höhe dieser Politik erschienen ihm die theologischen Kontroversen, die von Alexandrien ausgingen, lediglich als theologische Zänkereien, welche das Aufsehen, das sie machten, die allgemeine Bewegung, die sie hervorriefen, den Riss, den sie verursachten, nicht werth waren.

Um den Brand, der von der alexandrinischen Kirche ausgegangen und die ganze orientalische Kirche zu ergreifen drohte, zu löschen, beschloss der Kaiser, zwischen die hadernden Parteien zu treten und zu versuchen, ob nicht durch ein ernstes Wort, das er beiden Theilen zuriefe, der Friede und die so nothwendige Einheit der Kirche wieder hergestellt werden könnte. Das war ja, wie wir gesehen, seine Kirchenpolitik.

In dieser Absicht erliess er ein Schreiben, das gleicherweise an Bischof Alexander wie an Arius gerichtet war (Euseb. v. C. 2, 64 ff.). Im Eingang desselben spricht er sich über das aus, was er als seine Mission erkannt, und was, Gott sei sein Zeuge, allen seinen Unternehmungen als leitender Gedanke zu Grunde gelegen habe. Einmal nämlich habe er alle Völker zu Einer Gottesverehrung zu bringen, dann den erkrankten Leib der bürgerlichen Gesellschaft zu heilen gesucht, und zwar das Eine auf geistigem Weg, das Andere durch die Macht der Waffen; dabei sei er von der Ueberzeugung ausgegangen, dass, wenn er es vermöchte, alle Diener Gottes durch das Band einer allgemeinen Eintracht zu vereinigen, auch das Staatswesen eine dem frommen Sinn Aller entsprechende Veränderung als Frucht davontragen werde. Wie sehr ihm überall an dem Frieden, an der Einigkeit der christlichen Gemeinden läge, und wie er sich auf alle Weise bemühe, dieselben, wo sie gefährdet seien, wieder herzustellen, das habe er bewiesen, als in Afrika die Raserei der Donatisten das ganze Land ergriffen und die Religion der Gemeinden in verschiedene Schismen gespalten habe. Für das Werk der Vermittlung in der gespaltenen abendländischen Kirche habe er, fährt der Kaiser

fort, besonders auch die Kirche des Morgenlandes verwenden wollen; „denn da die Kraft des Lichtes und das Gesetz des Gottesdienstes aus dem Orient seinen Anfang nahm und die ganze Welt mit seinen Strahlen beleuchtete, so sah ich in euch vornehmlich gleichsam die Führer der Völker zum Heil!" Aber welche schmerzliche Wunde habe seinem Herzen die Nachricht geschlagen, nachdem er so eben den grossen Sieg über Licinius errungen, dass unter ihnen selbst nun eine Spaltung entstanden sei, die viel schwerer sei als alles Frühere, das bei ihnen vorgekommen. Er müsse dies um so viel mehr bedauern, da er, wenn er auf den Grund des Streites gehe, nichts Anderes finden könne, als dass derselbe einen sehr geringfügigen und eines so grossen Haders durchaus nicht würdigen Gegenstand betreffe. Andererseits könne dies Letztere ihn nur in der Zuversicht bestärken, dass sein Vermittlungs- und Friedensversuch bei ihnen nicht ohne Erfolg sein werde. Und nun wendet sich der Vermittler direkt an die beiden Männer, welche den Streit hervorgerufen. So viel er höre, sei der Streit daher entstanden, dass er, der Bischof Alexander, über eine Schriftstelle oder vielmehr über ein ganz unbedeutendes Schriftwort seine Presbytern befragt und von ihnen habe wissen wollen, wie sie das verstünden. Nachdem Konstantin so den Bischof getadelt, dass er solche fürwitzige, unbedeutende Fragen aufgeworfen, wendet er sich an Arius und macht ihm gleichfalls Vorwürfe, dass er unbedachtsam die Frage aufgenommen und nicht vielmehr geschwiegen habe; dies sei der Grund des Streites unter ihnen und dem Klerus, und der Spaltung, die bis in das christliche Volk gedrungen sei. Sie mögen daher einander die Hände zum Frieden reichen und den Ermahnungen ihres Mitdieners Gehör schenken. Solche Fragen, die kein Gesetz vorschreibe, sondern nur das Ergebniss müssiger Spekulation seien, sollte man jedenfalls für sich behalten und nicht vor das grosse Publikum bringen. Denn wer vermöchte solche dunkle Fragen vollständig zu erkennen und zu erklären! Uebrigens wenn man in der Hauptsache einig sei, dürfe man ja wohl verschiedene Auffassungen in den Nebendingen walten

lassen und solle nicht die Verantwortung auf sich laden, um dergleichen willen so viele Gemeinden zu entzweien und zu verwirren. Wenn die Philosophen, die doch auch verschiedene Meinungen bekennen, gleichwohl um des gemeinsamen Namens willen zusammenhalten, um wie viel mehr sollten die Diener des allmächtigen Gottes um der ihnen gemeinsamen Religion willen Frieden mit einander halten! Nicht christlicher Priester würdig, sondern eher gemein, ja kindisch wäre ein entgegengesetztes Verhalten ihrerseits.

Was dermalen dem Kaiser als Kern des Christenthums gilt und worin die beiden streitenden Theile einig zu gehen hätten, das ist der Glaube an die göttliche Vorsehung und an den Einen Gott. Zum Schluss apostrophirt Konstantin Beide mit harten Worten, sie zum Frieden mahnend.

Dies der Inhalt des denkwürdigen kaiserlichen Schreibens, worin Konstantin sich so ganz anders ausspricht als später, wo ihm die Sache in einem andern Lichte dargestellt wurde. Ueberbringer desselben war Hosius, Bischof von Corduba in Spanien, der uns schon vor mehr denn 10 Jahren in der Umgebung des Kaisers und von diesem mit Vertrauensmissionen in den Angelegenheiten der christlichen Gemeinden betraut begegnete, und der durch seine persönliche Einwirkung das Schreiben unterstützen und das Vermittlungsgeschäft betreiben sollte. Konstantin scheint Anfangs an einem Erfolge nicht gezweifelt zu haben. Er hatte ja den beiden Männern es deutlich genug zu verstehen gegeben, dass die Streitfrage das Wesentliche des Christenthums nicht berühre, in dem sie vielmehr einverstanden seien, sondern nur untergeordnete Punkte, worüber unbeschadet der Einheit im Wesentlichen und des brüderlichen Bandes ganz gut eine Verschiedenheit der persönlichen Ansichten bestehen könne, dass die beiden Gegner sich um so eher die Hände zum Frieden reichen könnten, als Beide schon genug gefehlt, der Eine dadurch, weil er eine so abstrakte Frage auf's Tapet gebracht, der Andere dadurch, weil er den Streitpunkt sofort aufgegriffen, und dass sie nicht noch die Verantwortung auf sich laden sollten, die Einheit der Gemeinden zu zerreissen. Hiemit glaubte

Konstantin Alles gesagt zu haben, was besonnene Männer bewegen sollte, den Hader fahren zu lassen und sich zu versöhnen.

Er sollte aber erfahren, was es heisse, in theologischen Kontroversen vermitteln zu wollen. Gerade was ihm untergeordnet erschien, galt den streitenden Parteien als das Wesentliche. Ob der Sohn gezeugt oder geschaffen, von Ewigkeit her oder vor der Zeit oder in der Zeit sei, dies und was damit zusammenhängt, war, wie wir sahen, den streitenden Männern so über alle Maassen wichtig, dass von der Art, wie diese Fragen beantwortet wurden, ihnen das ganze Christenthum abhing.

Es hatte daher weder das kaiserliche Schreiben die gewünschte Wirkung, noch erreichte Hosius etwas durch seine persönliche Vermittlung. Das Nähere hierüber wissen wir freilich nicht; wir lesen nur von einer Synode egyptischer Bischöfe zu Alexandrien, die Hosius zusammenberufen und präsidirt hatte.

Als Hosius unverrichteter Sache zum Kaiser zurückkehrte und ihm vom Stand der Dinge, wie er ihn persönlich hatte kennen lernen, berichtete, beschloss Konstantin, auf einer allgemeinen Synode, der er selbst beiwohnen wollte, die Sache austragen zu lassen.

Die Welt sollte jetzt ein Schauspiel sehen, wie sie es bis jetzt noch nie gesehen, nie hatte sehen können. Sie sollte in einer feierlichen Versammlung den römischen Staat und die christliche Kirche in ihren beiderseitigen Repräsentanten friedlich mit einander über die höchsten religiösen Fragen tagen und sich berathen sehen; ein Schauspiel, merkwürdig zugleich als das einer erstmaligen Versammlung von Bischöfen aus dem ganzen Reiche. Dass freilich in diesem Nebeneinander von Staat und Kirche jener es über diese davontragen und das letzte Wort haben würde, war vorauszusehen. Aber eben so natürlich war, dass sich ein Gegensatz hiegegen bildete unter dem Namen und dem Feldgeschrei „kirchlicher Freiheit und Autonomie", als deren ersten Vertreter wir den Athanasius werden kennen lernen, eine Opposition, die sich nicht zur Ruhe gab, bis denn auch

die Reihe der Herrschaft an sie selbst kam, — für das eigentliche Interesse der Religion indessen nicht viel förderlicher und segensreicher als jene erste Gewalt. Nach dieser Abschweifung kehren wir zu unserer Streitfrage zurück, die bereits angefangen, so hohe Wellen in der Kirche zu schlagen, dass sie zu einem Ende gebracht werden musste, so oder so, damit wieder Einheit in den christlichen Gemeinden werde; und dass dies des Kaisers entschiedener Wille und eine Forderung seiner Politik sei, sahen wir. Dazu waren auch noch andere Differenzen gekommen, theils mehr lokaler Art, wie das meletianische Schisma in Egypten, theils allgemeineren Charakters, wie die Passahfeier, die in einigen Provinzen der orientalischen Kirche noch in jüdischer Weise, d. h. in der Weise der Quartodecimaner gehalten wurde; Punkte, welche eine Ausgleichung verlangten, somit einer Synode riefen.

Die Synode von Nizäa.

Auf diese Synode, die erste ökumenische, weil sie die Bischöfe aus dem ganzen römischen Reich umfassen und so die ganze Kirche darstellen sollte, hatte der Kaiser Einladungsschreiben erlassen; doch wohl nicht an alle ohne Unterschied; denn es hätten dann nur von den Orientalen über 1000 eintreffen müssen, sondern mit Auswahl nur an solche, deren Gesinnung man sicher war, und welche man zu bestimmen oder zu überstimmen hoffen durfte. Uebrigens kamen nicht blos Bischöfe aus dem Reiche, sondern auch fremde; so nach den Unterschriften ein Bischof Johannes aus Persien und der gothische Metropolit Theophilus.

Mit kaiserlicher Munifizenz, wie er das schon früher in der Vermittlung der donatistischen Streitigkeiten gethan, hatte Konstantin den zur Synode reisenden Bischöfen Alles angewiesen, was sie zu ihrer Reise bedurften. Eben so sorgte er auf der Synode selbst auf's Splendideste für ihren Unterhalt.

Zum Ort der Synode war Nizäa in Bithynien bestimmt worden; es lag nicht weit von der damaligen kaiserlichen Residenz Nikomedien; auch befand sich daselbst ein kaiserlicher Palast, in welchem die Synode gehalten wurde. Ausgeschrieben war sie auf den Monat Juni des Jahres 325; am 19. sollte sie eröffnet werden.

Von allen Seiten waren die Bischöfe herbeigekommen. Ihre Zahl wird verschieden angegeben; nach Euseb waren es 250, nach Athanasius und den meisten andern Schriftstellern zählte man 318. Weitaus die Mehrzahl waren Orientalen, kaum ein halbes Dutzend Occidentalen, doch unter ihnen einer der einflussreichsten, der Spanier Hosius; insbesondere glänzte durch seine Abwesenheit der damalige Bischof von Rom, Sylvester, der sich durch zwei Presbytern, Vito und Vincentius, vertreten liess. Genau betrachtet war daher die nizänische Synode mehr eine orientalische als eine ökumenische. Dass die Bischöfe in ihrem Geleite noch zahlreiche Presbytern und Diakone mit sich brachten, die zwar auf der Synode selbst keine entscheidende, aber doch eine deliberative Stimme hatten, und jedenfalls, wie man das an Ath. sieht, wenn auch nicht einen formell anerkannten, doch auf ihre resp. Bischöfe, sowie auf die Verhandlungen selbst bestimmenden Einfluss ausübten je nach der speziellen Bedeutung ihrer Persönlichkeiten, versteht sich von selbst.

In der Hauptfrage, der arianischen, scheint übrigens der Kaiser wie die Mehrzahl der Bischöfe noch keine bestimmte Meinung gehabt zu haben. Ath. freilich liebt es, die Sache ganz anders darzustellen, indem er nur von Arianern und Eusebianern einerseits und Bischöfen, d. h. Rechtgläubigen andererseits spricht, als ob keine Mittelpartei bestanden hätte, die noch unentschieden gewesen. Um so entschiedener waren dagegen die beiderseitigen Repräsentanten der die Kirche bewegenden Kontroverse. Hier der Bischof Alexander mit seinen Meinungsgenossen, dort Eusebius von Nikomedien mit seinen Kollegen aus Syrien, Palästina und Phönizien, mit Menophantus aus Ephesus, Narcissus aus Neronopolis in Cilicien, Theognis von Nizäa und Maris von Chalcedon. Beide bildeten Anfangs nur Minoritäten auf dem Konzil, und es kam darauf an, welche den Kaiser und die Majorität für ihre Ansicht definitiv gewinnen würde. Die Macht des Wortes, die Kraft des Geistes hatten hier einen grossen Spielraum; in letzter Instanz hing aber Alles davon ab, auf welche Seite sich schliesslich der Kaiser

dass noch mehr ausserhalb als innerhalb der offiziellen Sitzungen verhandelt wurde, und dass es besonders in diesen Privatversammlungen war, in denen Ath. wohl manchen Unentschiedenen für sich zu gewinnen wusste; in den amtlichen Sitzungen hatte er ja ohnehin keine entscheidende Stimme. Ueber die Verwerfung der arianischen Ansichten scheinen die Väter bald entschieden gewesen zu sein: wenigstens stellt es Ath. so dar. In seiner Schrift „über die nizänischen Dekrete“ sagt er nämlich (c. 3): „Die versammelten Bischöfe forderten die Arianer freundschaftlich auf, sie möchten von ihren Lehren Rechenschaft geben und religiöse Beweise vorbringen; allein kaum fingen sie zu reden an, als auch schon das Urtheil über sie gemacht war; sie geriethen auch unter sich selbst in Streit, und als sie sahen, wie schlecht es mit ihrer Ketzerei stünde, blieben sie stumm und zeigten durch ihr Schweigen die Verkehrtheit ihrer Ansichten.“ Auch in seinem „Rundschreiben an die Bischöfe Egyptens und Libyens“ sagt Ath. in gleicher Weise, alle Bischöfe hätten bei den ketzerischen Erklärungen des Arius ihre Ohren verschlossen und einstimmig die Ketzereien verdammt (c. 13). Wir lassen dies dahingestellt; denn es klingt ganz athanasianisch. Doch wie dem sein mag, — weniger einigte man sich über die als orthodox aufzustellende Formel, bis man schliesslich: (der Sohn) „aus dem Wesen des Vaters“ und „gleichwesentlich“ adoptirte. Indessen war diese Bezeichnung anfänglich gar manchem unter den Vätern ein grosser Anstoss; sie sei nicht biblisch, sagte man. So Eusebius von Cäsarea. Sie ging daher nur nach heftigem Widerspruch und erst nachdem andere Vorschläge sich als unzureichend erwiesen hatten, vor allem erst auf Zureden des Kaisers durch.

Letzteres ist von höchster Wichtigkeit. Wie der Kaiser zu Gunsten des „Homousios“ oder „gleichwesentlich“ umgestimmt wurde, darüber fehlen uns alle Nachrichten; sehr wahrscheinlich geschah es durch seinen Hofbischof Hosius; dieser selbst aber, der zuerst in der schwebenden Streitfrage noch keine bestimmte Ansicht gehabt zu haben scheint, muss erst auf seiner Friedensmission in Egypten und dann

gesetzt werde. Zu diesem Zwecke liess er nichts unversucht; und es sollte von allen Seiten her auf Alexander eingewirkt werden.

Intercession der orientalischen Bischöfe bei Alexander für Arius und seine Wiederaufnahme.

Von wem man glaubte, dass sein Wort von Einfluss bei dem alex. Bischof sein werde, der ward dafür angegangen, um nicht zu sagen bestürmt, und nicht blos von Arius, sondern auch von dem Bischof von Nikomedien, dessen Wort auf Beachtung rechnen durfte. Wir besitzen noch ein Schreiben, das dieser Gönner des Arius an den Bischof Paulinus von Tyrus richtete, um ihn zu einer Intercession bei Alexander zu bewegen, da er sich bisher hierin etwas lässig erzeigt hatte. „So wenig der Eifer des Eusebius (von Cäsarea), meines Herrn, für die Sache der Wahrheit verschwiegen blieb, sondern selbst bis zu unseren Ohren drang, so wenig dein Stillschweigen, mein Herr, in diesen Dingen; und, so viel Freude uns jener machte, so viel Kummer machtest uns du; denn in dem Stillschweigen eines Mannes, wie du bist, mussten wir mit Schmerzen eine Anklage gegen uns und unser Vorgehen sehen. Desshalb ermahne ich dich, der du wohl weisst, wie wenig es einem ernsten Manne ziemt, die Wahrheit zu verschweigen und zu thun, als denke er nicht so, wie er denkt. Ermanne dich im Geist und fang einmal an, dich hierüber auf eine Weise schriftlich auszusprechen, wie es dir und denen, die dich hören, förderlich sein wird, zumal wenn du der Schrift gemäss und nach ihren Andeutungen und Fingerzeigen schreiben willst." Mit solchen scharfen Worten, wie sie sich nur der ältere Mann oder der im Besitz einer anerkannten Autorität ist, einem jüngern und jedenfalls nicht so hochstehenden gegenüber erlauben darf, setzt der Bischof von Nikomedien seinem Kollegen in Tyrus zu. Nachdem er dann die theologische Auseinandersetzung hat folgen lassen, die wir bereits oben mitgetheilt, schliesst er mit den Worten: „So bald du dies empfangen und nach der dir von Gott verliehenen Gnade erwogen, beeile dich, meinem Herrn Alexander zu schreiben; denn ich bin überzeugt, es wird dein Schreiben nicht verfehlen, Eindruck auf ihn zu machen."

Ob Paulinus diesem Ansinnen entsprochen, wird uns

nicht berichtet; indessen ist kaum daran zu zweifeln. Eine Reihe von Bischöfen des Orients wandte sich in der That an Alexander. Es waren Eusebius von Nikomedien, Eusebius von Cäsarea, Narzissus, Patrophilus, Maris, Theodotus und Athanasius von Anazarbus. Diese Männer intercedirten theils in ihrem eigenen Namen, theils in demjenigen ihrer Provinzialsynoden, und zwar nicht blos für Arius, sondern sprachen sich auch offen für dessen Lehre und gegen das von Alexander und der egyptischen Synode aufgestellte Dogma aus; — ein Beweis, wie wenig die modern alexandrinische Theologie in ihrer Christus ganz und gar vergöttlichenden Tendenz in der morgenländischen Kirche noch durchgedrungen war, wie im Gegentheil die arianisirende Theologie, welche höchstens zu der Vorstellung eines Mittelgottes in Christus stieg, das durchschnittliche kirchliche Bewusstsein repräsentirte. Die Schreiben jener Bischöfe an Alexander sind zwar nicht mehr auf uns gekommen, bis auf einige Bruchstücke, z. B. von dem des Eusebius von Cäsarea; doch hat uns Athanasius in seiner Schrift „über die Synoden von Seleucia und Rimini“ einige Fragmente mit dem Bemerken allerdings, dass er sie jetzt nicht in Händen habe, mitgetheilt. So schrieb Athanasius von Anazarbus an den Alexander: „Warum verargest du es auch dem Arius und den Seinen so sehr, wenn sie sagen, dass der Sohn Gottes aus dem Nichtseienden als ein Geschöpf gemacht worden und eines aus der Gesammtheit sei? Unter die hundert Schafe, deren Gleichniss alles Geschaffene bedeutet, gehört doch wohl auch der Sohn, und er ist eines von ihnen. Sind nun freilich diese hundert nicht geschaffen, nicht gemacht, oder gibt es noch etwas anderes ausser diesen hundert, ja dann ist selbstverständlich auch der Sohn kein Geschöpf und nicht eines aus der Gesammtheit; wenn aber unter den hundert alles Gewordene begriffen ist und ausser ihnen nichts ist als nur Gott allein, was sagen da die Arianer Ungereimtes, wenn sie unter diesen hundert auch Christum begreifen und sagen, er sei einer aus der Gesammtheit?“ Aehnlich schrieb Georgius, später Bischof von Laodicea, um jene Zeit aber noch Presbyter in Alexandrien, von Antiochien aus, wo er sich damals aufhielt, an Alexander: „Was schiltst

du die Arianer, wenn sie sagen: es war einmal (eine Zeit), da der Sohn nicht war! ist doch auch Jesaias ein Sohn des Amos gewesen, und doch war Amos, ehe Jesaias war, Jesaias aber war nicht zuvor, sondern ist erst nachmals geworden". Als ob ein solches Argument dem Alexandriner, der Christus eben nicht in die Kategorie der Geschöpfe setzte, diese Meinung vielmehr geradezu verdammte, nicht wie eine Art Hohn hätte erscheinen müssen! Kein Wunder, wenn Alexander damit antwortete, dass er ihn absetzte.

Die Zuschrift des Arius und seiner Genossen an Bischof Alexander.

So weit wir die Thätigkeit des Arius für seine Rehabilitirung bis jetzt in's Auge gefasst haben, war es der indirekte Weg, auf dem er vorschritt: durch Vermittlung der ihm befreundeten Kleriker und Bischöfe suchte er an seinen Bischof zu gelangen. Er hat aber auch den direkten Weg beschritten. In seiner Schrift „über die Synoden von Rimini und Seleucia" hat Athanasius ein Schreiben mitgetheilt, das einige arianische Presbytern und Diakone an Alexander richteten, ohne jedoch deren Namen zu nennen. Diese finden sich nun bei Epiphanius angegeben (Haer. 69, 7). Sie sind: Arius, Aithales, Achillas, Karpones, Sarmates, Arius II., Presbytern; dann die Diakone Euzoius, Lucius, Julius, Menas, Helladius und Gajus; auch die beiden Bischöfe Sekundus und Theonas stehen mit ihren Namensunterschriften da, sowie Pistus. Es sind dies dieselben Namen, die Bischof Alexander in seinem Rundschreiben als exkommunizirt aufgeführt hat; sie stehen auch ganz in derselben Reihenfolge. In Gemeinschaft mit diesen seinen exkommunizirten Kollegen hat sich nun Arius direkt an seinen Bischof gewandt. In welchem Zeitpunkt er dies aber gethan, darüber sind wir völlig im Ungewissen, da das Schreiben, welches bei Ambrosius einfach als Schreiben des Arius bezeichnet wird, jeder nähern Zeitangabe entbehrt. Möglich, dass es von den Betreffenden schon vor ihrer Verdammung, möglich, dass es unmittelbar oder doch bald nach derselben eingereicht wurde; doch ist auch nicht unmöglich, dass die Eingabe erst in den gegenwärtigen Zeitpunkt fällt, denn so gut es sich denken lässt, dass Arius die Intercession der Bischöfe gesucht, weil er erfahren musste, dass seine eigene

Eingabe ohne Wirkung geblieben, eben so gut lässt sich annehmen, ja es ist nicht unwahrscheinlich, dass er erst durch einflussreiche Vermittlungen sich den Weg ebnen wollte, um dann selbst in die Linie zu rücken. Doch wie dem sei, das Schreiben mag hier als Schlusspunkt der Bemühungen des Arius um seine Wiederaufnahme seine Stelle finden. Dasselbe lautet: „Unserm seligen Vater (Papa) und Bischof Alexander die (unterzeichneten) Presbytern und Diakone, Gruss im Herrn! Unser Glaube, von den Vorfahren her überkommen, den wir auch von dir, seliger Vater, gelernt haben, ist dieser: Wir erkennen nur Einen Gott an, allein ungeworden, allein ewig, allein anfangslos, allein wahrhafter (Gott), allein im Besitz der Unsterblichkeit, allein weise, allein gut, allein mächtig, Richter Aller, Ordner und Verwalter, unwandelbar, unveränderlich, gerecht und gut, des Gesetzes und der Propheten wie des neuen Bundes Gott, der seinen eingebornen Sohn vor äonischen Zeiten erzeugte, durch den er auch die Aeonen und das All gemacht hat, ihn aber nicht etwa zum Schein nur erzeugte, sondern in Wahrheit, durch seinen (eigenen) Willen in's Dasein rief, unwandelbar und unveränderlich, als ein vollkommenes Geschöpf Gottes, nicht aber wie eines der Geschöpfe; als Erzeugniss, nicht aber wie eines aus dem (Reiche des) Erzeugten; auch nicht wie Valentin das Erzeugniss des Vaters als Probole (Vor-Wurf, Auswurf, Ausfluss) fasste und bestimmte, auch nicht wie Manichäus (folgt nun die Stelle, die wir schon oben angeführt); auch nicht als solchen, der schon vorher gewesen, hernach aber erst erzeugt oder zum Sohne hintennach gemacht worden wäre, wie ja auch du, seliger Vater, mitten in der Kirchengemeinde und in der Versammlung (der Vorsteher) gar oft die, so derartiges behaupteten, widerlegt hast. Nein, von allen derartigen Auffassungen wollen wir nichts wissen, vielmehr kennen wir, wie gesagt (in dem Sohne nur) einen Solchen, der durch den Willen Gottes vor Zeiten und Aeonen geschaffen ward und das Leben und das Sein vom Vater empfing, aber auch die Ehre und die Herrlichkeit des Vaters, der sie ihm zugleich mit anerschuf, doch nicht so, dass sich der Vater, indem er ihm das Erbe und

die Herrschaft über das Universum gab, dessen beraubt hätte, was er auf ungezeugte Weise in sich hat; denn er ist die Quelle von Allem. Und so sind denn drei Hypostasen, und zwar ist Gott als das Prinzip von Allem ganz allein ohne Anfang, der Sohn aber zeitlos vom Vater erzeugt und vor den Aeonen gemacht und geschaffen, doch nicht, dass er gewesen wäre, ehe er erzeugt worden, wohl aber ist er es allein, der zeitlos vom Vater erzeugt ward vor Allem. Er ist somit weder ewig noch mitewig und mitungeworden mit dem Vater, noch hat er zugleich mit dem Vater das Sein, wie Einige ungehöriger Weise behaupten, die zwei ungewordene Prinzipien einführen; vielmehr ist als Monas und Prinzip von Allem dieser Gott vor Allem. Darum ist er auch vor dem Sohne, wie wir auch von dir es so mitten in der Kirchengemeinde vortragen gehört haben. Wiefern er nun von Gott das Sein und das Leben und die Herrlichkeit hat und Alles ihm übergeben ward, insofern ist Gott sein Prinzip, der über und vor ihm ist und über ihn herrscht als sein Gott. Wollten aber Schriftstellen wie: Aus ihm, und: Aus seinem Schoosse, und: Ich bin von ihm ausgegangen, so verstanden werden, wie es von Einigen geschieht, als wäre er ein Theil von Gottes untheilbarer Wesenheit oder ein Ausfluss von ihm, so wäre ja der Vater zusammengesetzt und theilbar und wandelbar und ein Körper, und würde der unkörperliche Gott nach ihnen alles, was eine Consequenz des Körpers ist, zu erleiden haben" (Rim. u. Sel. c. 16).

Wie man sieht, enthielt diese Zuschrift, welche Arius und seine Freunde dem Bischof einreichten, ihr Glaubensbekenntniss. Es ist dieses offen und freimüthig, in der Form aber schonend gehalten, indem es so viel als möglich vermeidet, die gegnerische Ansicht direkt zu bekämpfen, sich vielmehr darauf beschränkt, dem eigenen Glauben den schärfsten gegensätzlichen Ausdruck zu geben. Es zeigt sich dies in den beiden Hauptpunkten, den Artikeln von Gott und dem Sohne. Der monotheistische Gottesbegriff, der dem Arius die Grundlehre, die spezifische Lehre des Christenthums war, kann nicht genug hervorgehoben werden;

Gott ist nur Einer, dieser Eine allein wahrhafter Gott, er, nur er allein und sonst keiner; durch dieses „er allein" soll die neue Glaubensrichtung abgewiesen werden, welche den Sohn als Gott dem Vater gleichewig und gleichwesentlich an die Seite rückt und damit den reinen monotheistischen Gottesbegriff verdunkelt und beeinträchtigt; und wie im ersten Artikel die Alleinheit oder vielmehr die Alleinzigkeit Gottes als des absoluten auf's Bestimmteste ausgesprochen wird, mit der gleichen Bestimmtheit wird dann im zweiten der Sohn als durch Gott geworden, geschaffen, als Geschöpf bezeichnet; denn mit dem Einen ist auch das Andere consequent gegeben: ist nur Einer wahrhafter Gott, so kann, was nicht er ist, nur Nicht-Gott, nur durch Gott gesetzt sein, — eine Kategorie, in die auch der Sohn consequent fallen muss. Arius ist sich wohl bewusst, dass er mit dieser Auffassung und mit diesem Bekenntniss der modernen metaphysischen Christologie den schärfsten Anstoss gibt; gleichwohl vertuscht er den Gegensatz in keiner Weise, wohl aber kann man die Tendenz nicht verkennen, seine Auffassung in einem so milden Licht als möglich erscheinen zu lassen. Es wird nämlich vermieden, den Sohn, obwohl durch den Willen Gottes geschaffen und erzeugt, welcher letztere Begriff, wenn man anders mit ihm Ernst machen will, wesentlich von dem erstern nicht verschieden ist, mitten in die Reihe der Geschöpfe zu stellen, und ihn als Menschen mit menschlichen Eigenschaften zu prädiziren, was doch sonst von Arius geschieht; vielmehr wird er so hoch als möglich hinaufgerückt, soweit nur immer es angeht, um dem einen absoluten Gott nicht zu nahe zu treten; er wird nicht blos zu oberst auf der Stufenleiter der Geschöpfe an ihren Anfang gesetzt, sondern als ihr Anfang und Prinzip, durch den der eine Gott das All gemacht, er allein unmittelbar von Gott geschaffen, d. h. gezeugt, und wenn auch nicht ewig, so doch vor allen Zeiten, zeitlos, und aller göttlichen Herrlichkeit theilhaft, nur nicht von Natur, sondern aus Gnaden durch Mittheilung des Vaters, der alleinigen Quelle von Allem. Diese Seite der arianischen Christologie, die sonst nur als eine Seite, als ein Moment, wenn auch

als ihr Schlusspunkt erscheint, wird hier allein und ausschliesslich hingestellt, als wäre sie das Ganze der arianischen Christologie; offenbar in der Absicht, den Eindruck, den die Auffassung des Sohnes als Geschöpf beim Bischof und den Gegnern machte, zu mildern. In dieser Auffassung berührt sich Arius noch mit der herkömmlichen Christologie, von der seine kirchliche Pietät sich nicht losmachen kann; dass aber diese Auffassung, die Unvereinbares noch vereinigen möchte, dieser Mittelgott, die schwächste Parthie des arianischen Systems, recht eigentlich seine Achillesferse ist, haben wir schon oben gesehen. Bemerkenswerth an der Zuschrift ist dann noch, wie die Briefsteller den Bischof an seine eigenen frühern Auslassungen erinnern, wornach er im Gegensatz zu seinem dermaligen Standpunkt ganz noch derselben Glaubensrichtung zugethan war, die er jetzt verdammte. Ein Gesuch um Wiederaufnahme enthält die Zuschrift, vorausgesetzt immer, dass sie vollständig auf uns gekommen, auch nicht mit einem Worte; und noch viel weniger tritt hier Arius wie ein reumüthiger Sünder auf, der sich zu den Füssen seines Bischofs wirft und um Gnade bittet. Man fühlt es dem Schreiben wohl an, wie sein Verfasser sich bewusst ist, einen guten Glauben, den ächten christlichen zu haben, und darum als Recht es ansprechen darf, in der Kirche Gottes und Christi seine Stelle einzunehmen. Er lässt nur die Sache reden; ein jedes Wort darüber hinaus dünkt ihn überflüssig.

Die Bemühungen des Arius, seine Lehre auch beim Volk populär zu machen

Indirekt und direkt sahen wir Arius vorgehen und kein Mittel unversucht lassen, um seine Wiederaufnahme in die alexandrinische Kirchengemeinschaft bei seinem Bischof zu erwirken, doch nie auf Kosten seiner religiös-dogmatischen Ueberzeugungen. Diese waren und blieben ihm vielmehr eine heilige Gewissenssache, und er glaubte in ihnen so ganz die wahre christliche Lehre zu erkennen, dass er sich für berufen hielt, fort und fort als ihr Herold aufzutreten. Er hat daher eine ebenso rege Thätigkeit für seine Sache wie für seine Person entfaltet, und zwar hatte er es dabei zunächst auf die geistlichen Kreise abgesehen, auf die Bischöfe und den Klerus des Orients. Indessen hat er sich

noch lange nicht genügen lassen an der Arbeit und deren Folgen auf diesem Gebiete.

Er war auch noch in anderer Weise unermüdlich thätig, für seine Sache Propaganda zu machen; auch auf die Laien, auf das christliche Publikum überhaupt hatte er es abgesehen; auch hier wollte er seiner Lehre Eingang verschaffen. Man sieht, dass ihm seine Sache nicht etwa nur eine Angelegenheit des Theologen war, sondern des ganzen Menschen, und dass er nicht etwa nur den Gelehrtenstand, die spezifischen Männer der Kirche dabei im Auge hatte, sondern auch an das Volk dachte, dass er seine Sache auch zu einer Volkssache machen wollte.

durch seine Schrift: „die Thalia", u. seine Schiffer-, Fischer- und Wanderlieder.

Zu diesem Behuf „brachte er seine Lehre zu Papier, wie Athanasius von ihm sagt, und fasste sie in Verse in der leichten Weise eines gewissen Sotades, eines Egypters, den er hiebei nachahmte" (Rim. u. Seleuc. c. 15). Die Schrift bekam den Titel „Thalia". Ihr Inhalt war durchgehend ein religiös-theologischer: Gott und Christus, wie sich Arius den einen und den andern im Verhältniss zu einander dachte. Er wollte, um es mit einem Wort zu sagen, dass man Gott gebe, was Gottes, aber auch Christus, was Christi ist; er wollte in seinen Zeitgenossen wieder das rechte Gottes- und Christusbewusstsein wecken. „Gott, wie er ist, er selbst ist allein ursprünglich; er allein ist es, dem Keiner an Herrlichkeit gleich kommt, nicht einmal ähnlich ist. Wenn wir ihn nun gleichwohl ungezeugt nennen, so nennen wir ihn nur so um dessen willen, der seiner Natur nach ein Erzeugter ist, wenn anfangslos, so um dessen willen, der einen Anfang hat, wenn ewig, so um dessen willen, der in der Zeit geworden." So viel über Gott. Von Christus aber heisst es: „Zum Anfang und Prinzip der Kreatur hat der Anfangslose den Sohn gemacht; (nicht dass der Sohn von Natur Sohn Gottes wäre, sondern) Gott hat ihn sich zum Sohne gemacht, denn an sich nach seinem eigenen Wesen hat er (der Sohn) nichts Gott Eigenes; er ist ihm nicht gleich, nicht einmal ähnlich ... Was er ward, ist er durch den Willen Gottes geworden: die Weisheit durch den Willen des weisen Gottes, und so wird er auf

tausenderlei Weise gefasst und gedacht — als Geist, Kraft, Herrlichkeit, Abbild, Abglanz und Wort Gottes."

Wie Arius es nun einmal für seine reformatorische Aufgabe hielt, gegen die Trübung des Gottesbegriffes durch die Vergöttlichung Christi zu protestiren und das Gottesbewusstsein zu reinigen und in Consequenz davon auch die Auffassung der Person Christi, so kommt er immer und immer wieder darauf zurück. Schon im Begriffe Gottes als des Absoluten liege es, dass er unendlich über allem Geschöpflichen stehe, von Keinem erreicht und gefasst werden könne, auch nicht von Christus. Dass der Sohn aber dem Vater wesensgleich sei, der Erzeugte dem Erzeuger, das sei auch schon ausgeschlossen durch den Begriff des Zeugens, des Produzirens; der Zeugende, Produzirende stehe schon als solcher über dem Gezeugten, dem Produkt, dieses als solches unter jenem; ein sich selbst Gleiches könne man nicht zeugen, sonst müsste man sich selbst zeugen können; „einen dem Sohne gleichen (einen Sohnartigen, d. h. einen Sohn) ist der Bessere (der Vater, der Erzeuger, als der vorzüglicher ist) wohl im Stande zu erzeugen, einen grössern oder bessern aber nicht." Der Sohn (Christus) ist somit für Arius, was er ist, nur von Gottes Gnaden, und er ist eben der Sohn, der er geworden ist, weil er nichts hat, kein Wollen für sich, sondern Alles nur von Gottes Gnaden. „Wie gross und wie herrlich auch der Sohn durch den Willen Gottes ist, von dem Moment an, da er von Gott sein Bestehen erhielt, preist er, wie ein starker Gott er auch ist, doch den theilweise Herrlicheren."

Dies ist das Wenige, was wir über den Inhalt der Thalia wissen; zum Theil recht abstrakte theologische Begriffe; und doch müssen sie den Stoff für eine Art von Poesie abgeben; denn dass die Thalia diese Form gehabt habe, sagt uns Athanasius; worin sie aber näher bestanden, wissen wir nicht; denn wenn er hinzusetzt, sie habe in der leichten weibischen Manier des Egypters Sotades bestanden, so gibt uns dies keinen nähern Einblick, da uns weder von Sotades noch von seiner weibischen Manier etwas Näheres bekannt ist. Fast möchte man aus den Worten schliessen,

er sei eine damals populäre Figur gewesen, und seine dichterische Manier nicht ungefällig, was den Arius bewogen, sie nachzuahmen, um seiner Tendenzpoesie durch diese Form desto mehr Eingang zu verschaffen. Eine Dichtung im eigentlichen Sinn wird man freilich in der Thalia nicht suchen noch erwarten dürfen; weder war Arius der Mann, noch waren seine theologischen Begriffe das rechte Material dafür. Gleichwohl lesen wir, dass die Arianer bei ihren Mahlzeiten daraus gesungen hätten.

Auch Schiffer-, Fischer- und Wanderlieder schrieb er. Er hatte dabei die grosse Masse des niedern Volkes an den Küsten Kleinasiens im Auge; auch ihr sollte der Glaube, wie er ihn nun einmal als den wahren erkannt, zugänglich, und, damit er dies würde, in mundgerechter Form dargeboten werden, nämlich in einer Weise, dass sie die einzelnen Strophen und Verse, in denen ein Glaubenssatz ausgedrückt war, bei ihren täglichen Hantierungen singen konnten.

Nach der Gereiztheit, mit der Ath. von diesem Versuch des Arius spricht, seine Lehre von Gott und Christus in eine gebundene poetische und singbare Form zu kleiden und so sie populär zu machen, muss dieser Versuch nicht ohne Wirkung geblieben sein. Ath. selbst kann freilich schon an und für sich nur eine Herabwürdigung des grossen Gegenstandes darin erkennen, dass man ihm eine solche Form gibt; und nun erst diese sotadische, die er für eine ganz unmännliche, für eine weibische erklärt. „Es ist schon manche Abhandlung und manche Erklärung zum alten und neuen Testament von Vielen geschrieben worden, aber eine Thalia habe ich noch bei Keinem gefunden, nicht einmal bei den Ernstern unter den Hellenen, höchstens nur bei Solchen, welche bei ihren Mahlzeiten und Trinkgelagen solche Stücke unter Gelärm, Händeklatschen und Witzeleien hersingen, um Andere zum Lachen zu reizen. Es ist sich daher nicht zu wundern, wenn Arius für seine ketzerischen Sätze, in denen das Meiste der andern Ketzereien zusammengestohlen erscheint, keine würdige Darstellungsform fand, sondern hiefür nur die scurile Manier des Sotades nach-

ahmte. Denn was konnte er, der gegen den Erlöser losziehen wollte, Angemesseneres thun, als seine unzähligen Worte voll Gottlosigkeit in kraftlosen und weichlichen Versen und Tonweisen kund machen?" (or. c. Ar. 1, 4.)

Nach Allem kommt man der Sache wohl am nächsten, wenn man sich unter der Thalia eine Art arianisches Gesangbuch vorstellt, dessen gesuchter Titel sich mit dem so mancher ähnlicher moderner Produkte absonderlicher Frömmigkeit vergleichen lässt. Vielleicht liesse er sich nicht ganz unpassend mit „geistliches Lob, Dank und Festopfer" oder auch mit „geistliches Gastmahl" verdeutschen. Uebrigens war der Name damals nicht so ganz ungebräuchlich, vielleicht sogar populär, und dies wohl eben der Grund, warum Arius auf ihn gefallen ist. Wie wir nämlich von Ath. hörten, sang man bei fröhlichen Gastmahlen zur Erhöhung der allgemeinen Heiterkeit in gewissen Kreisen der Heiden solche Lieder, die man nach Inhalt und Tonweise Thalien nannte. Aus der Sphäre der weltlichen Lustbarkeit hat dann Arius diesen Namen entlehnt für seine religiös-dogmatischen Zwecke und ihn so gleichsam „vergeistlicht", wie das auch sonst die Weise und Liebhaberei grösserer oder kleinerer religiöser Gemeinschaften und ihrer Gründer ist, solche Titel aus dem Weltlichen in's Geistliche übergetragen für ihre erbaulichen Traktate zu wählen.

Die Worte, mit denen Arius seine Thalia einleitet, hat uns Athanasius aufbewahrt. Es verräth sich in ihnen allerdings ein starkes Selbstgefühl des Verfassers und zugleich jene glückliche Glaubenssicherheit, die sich im ausschliesslichen Besitz der Wahrheit weiss und auf Andere nicht ohne Mitleid herabsieht, und die man so oft als ein Erbstück jener kleineren religiösen Gemeinschaften antrifft, welche einem grossen Verbande gegenüber stehen. Diese etwas bombastischen Eingangsworte lauten nun also: „Was ich hier abgefasst, ist gemäss dem Glauben der Auserwählten Gottes, der Verständigen Gottes, der heiligen Gotteskinder, der Rechtgläubigen, derer, die den heiligen Geist Gottes empfingen, und ich habe das von Männern gelernt, die der Weisheit theilhaftig waren, von Gott gelehrt und in Allem

weise; in deren Fusstapfen tretend, bin nun ich gekommen, der mit ihnen gleichen Glaubens ist, weithin bekannt, und der um der Ehre Gottes willen schon viel erduldet, und von Gott unterwiesen Erkenntniss und Weisheit empfing" (or. c. Ar. 1, 5).

Alles dies verfasste Arius „nach seiner Vertreibung aus Alexandrien, als er sich bei Eusebius aufhielt" (Rim. u. Sel. c. 15). Dass er indessen nicht unmittelbar, nachdem er Alexandrien verlassen, sich zu Eusebius nach Nikomedien gewandt, können wir dem Brief entnehmen, den er an den letztern von irgend einem Punkt von Syrien aus schrieb. Wahrscheinlich nahm er seinen ersten Aufenthalt in Cäsarea, dessen Bischof Eusebius, wie wir wissen, sich so angelegentlich für ihn verwandte; vielleicht dass er dann seinen Aufenthalt wechselte, bald bei dem einen, bald bei dem andern der Bischöfe, die ihm und seiner Sache günstig waren, verweilte, bis er schliesslich seinen bleibenden Wohnsitz bei seinem Freund und Gönner Eusebius in Nikomedien aufschlug.

Die Gegenbemühungen des Bischofs Alexander.

Um nichts weniger thätig als Arius war seinerseits Bischof Alexander in seinen Gegenbemühungen, dem daheim Exkommunizirten auch auswärts wo möglich alle Thüren zu verschliessen oder doch ihnen und ihrer Lehre den Zugang zu erschweren. Als weitere Aufgabe erkannte er es dann, dem für den Arianismus mehr oder weniger günstig gestimmten und Partei nehmenden Klerus und Episkopat eine geschlossene Phalanx modern katholisch gesinnter Bischöfe gegenüber zu stellen, um so nach und nach die alexandrinische Glaubensansicht zur herrschend kirchlichen zu machen.

Zu diesem Behuf und in diesem Sinn haben wir ihn jenes Rundschreiben an seine Kollegen erlassen sehen, in welchem ihnen Mittheilung von der neuen Ketzerei und den dagegen ergriffenen Maassregeln gemacht und die Warnung angeschlossen wird, doch ja keinem der Ausgestossenen Zutritt zu gestatten und ihren Einflüsterungen das Ohr zu öffnen. Indess war dieses Schreiben nur das erste einer Reihe, die ihm folgte. Leider sind uns die meisten der-

selben nur dem Namen und der Adresse nach bekannt; ihren Inhalt und selbst ihr Datum kennen wir nicht.

Seine Zuschrift an seinen Namensvetter, den Bischof Alexander von Byzanz.

Von diesen Schreiben hat uns jedoch Theodoret in seiner Kirchengeschichte (1, 4) dasjenige an den Bischof Alexander von Byzanz, dem nachmaligen Konstantinopel, aufbewahrt.

Dieser Brief, den der alexandrinische Bischof durch einen der Diakone der alexandrinischen Kirche, Namens Apion, übersandte, ein überaus weitläufiges Aktenstück, nimmt in mehr als einer Beziehung unser ganzes Interesse in Anspruch. Einmal schon durch die mannigfachen Züge, die es über die arianischen „Umtriebe" mittheilt, und die uns erkennen lassen, mit welchem Eifer und Ernst Arius und seine Partei ihre Sache betrieben, ganz in der energischen, begeisterten, in der Ausbreitung ihrer Grundsätze und Lehren unermüdlichen Weise, die neu sich bildenden jungen, noch um ihre Existenz in der Welt kämpfenden Richtungen eigen zu sein pflegt, die aber den bereits anerkannten und herrschenden und nun in ihrem sichern Besitzstand sich gefährdet erachtenden politischen oder kirchlichen Kreisen ein rechter Dorn im Auge ist. Es enthält dieses Schreiben aber auch eine Darlegung der arianischen Lehre und eine höchst umfängliche, wenn auch nicht gerade in der besten logischen Form fortschreitende Widerlegung derselben; und dies ist das Weitere, was ihm sein Interesse verleiht. Wir haben hier den ersten Versuch einer Widerlegung des Arianismus von Seiten der kirchlichen Orthodoxie vor uns; wir sind dadurch in den Stand gesetzt, die Gründe kennen zu lernen und zu beurtheilen, welche die Gegenpartei hatte, der arianischen Lehre einen so unerbittlichen Widerstand entgegenzusetzen; wir hören, um was es sich ihr hiebei handelte und was alles ihr für ihre christlichen Ueberzeugungen auf dem Spiele zu stehen schien, wenn diese Partei mit ihren Ansichten in der Kirche durchdränge. Dabei hat es noch sein besonderes Interesse, diese erste Widerlegung des Bischofs Alexander mit den spätern des Bischofs Athanasius zu vergleichen. Doch dürfen wir darüber den nächsten und unmittelbaren Zweck, den der

Bischof mit der Abfassung und Absendung dieses Schreibens verfolgte, nicht aus den Augen lassen; es soll der Kollege in Byzanz für seine Ansicht gewonnen werden, auf seine Seite treten, seine Partei verstärken. Und hier lässt uns das Aktenstück einen rechten Blick in die Bemühungen und Anstrengungen thun, die von beiden Parteien gemacht wurden, um sich in den auswärtigen Kirchen Approbation und Anhang zu verschaffen. Es steht hier keine Partei der andern nach, es entfaltet jede die gleiche Rührigkeit, und doch macht jede der andern dies zum Vorwurf. Wenn man diese alten Geschichten liest, so glaubt man Stimmen aus der Gegenwart zu vernehmen, so sehr gleicht sich das Parteiwesen aller Zeiten. Wie sich endlich Bischof Alexander in diesem Schreiben vernehmen lässt und zu erkennen gibt, auch das ist nicht ohne Interesse. Doch wer kennt nicht den Ton, den man von solcher Stelle her gewöhnlich zu hören bekommt, und der schon damals von Alexander intonirt wurde? Von einer Anschauung und einem Ausdruck, die bezeugten, dass man auch dem Gegner gerecht zu werden sich bestrebe, von einer auch nur einigermassen nach Unparteilichkeit ringenden Auffassung ist nicht die geringste Spur; es ist die leidige Subjectivität, die sich breit macht, und die um so widerlicher wird, je mehr sie sich in das heilige Gewand der Religion und ihrer Interessen, der Ehre Gottes und Christi kleidet. Da ist selbstverständlich der persönliche Gegner des Bischofs auch der Gegner Gottes, und alle seine Opposition hat die unsittlichsten Motive zum Grunde; umgekehrt ist die eigene Sache, die Sache des Bischofs die des Herrn; und vermöge dieser naiven Identifikation denkt man so wenig an die eigenen Fehler und Schulden, dass vielmehr alle Schuld einfach auf das Haupt des Gegners fällt.

Doch wir wollen nun auf das Schreiben selbst und seinen Inhalt näher eingehen. Es beginnt mit der Klage über die „Umtriebe gewisser gottlosen Menschen, die, von Herrsch- und Geldsucht getrieben, sich in den Kirchen, und ganz besonders in den grössern und ansehnlichern, erheben und alle kirchliche Lehre und Ordnung bedrohen," worin man nur

„Teufelswerk“ erkennen könne. Nach diesen einleitenden Worten kommt der Bischof auf den eigentlichen Zweck, den er mit seinem Schreiben beabsichtigt. „Ich selber bin leider in diesem Falle und habe von solchen Menschen nicht wenig zu leiden. Ich finde mich daher veranlasst, dir hievon Mittheilung zu machen, auf dass du dich vor solchen Menschen hütest, damit Keiner von ihnen es wage, auch in deinen Kirchen sich einzunisten und festzusetzen, sei es in eigener Person oder durch Andere, oder durch schlau und fein abgefasste Briefe, die wohl im Stande wären, einen Menschen schlichten und einfältigen Glaubens zu berücken.“ Er nennt sie „wahre Goeten und Zauberer, die jede Kunst und Heuchelei für ihren Betrug anzuwenden wüssten.“

Hiemit hat Alexander den eigentlichen Zweck seines Schreibens berührt. Er möchte verhindern, dass der Byzantiner sich auf die Seite der Arianer neige, wie dies bereits einige syrische Bischöfe gethan; der Kollege sollte, worauf er immer und immer wieder zurückkommt, sich förmlich für ihn erklären und so die orthodoxe Partei verstärken helfen. Wie am Eingang, so kommt daher Alexander auch noch am Schluss seines Schreibens hierauf zurück. Er hat, um seiner Bitte desto mehr Nachdruck zu geben und den Kollegen desto eher zu gewinnen, auch die Zustimmungsadressen, die ihm bis jetzt von den andern Bischöfen zugekommen waren und mit denen sie seine Zuschriften in bejahendem Sinne beantwortet hatten, seinem Diakon Apion mitgegeben, um sie dem Bischof vorzulegen und ihn zu einer ähnlichen Antwort zu bestimmen. „Nach alledem wird hoffentlich, so schliesst Bischof Alexander sein Schreiben, Niemand von euch diese Menschen, die von den Kirchen anathematisirt sind, noch ihren Worten, mündlichen oder schriftlichen, ein geneigtes Gehör leihen, denn alles, was sie vorbringen mögen, ist nur Lug und Trug ... Nein, Menschen dieses Schlages, die sich gegen Christum so Schweres erfrecht, die das Christenthum (das orthodoxe), wo sie können, zum Gespötte machen, die, so viel an ihnen, eine Verfolgung gegen uns in Friedenszeit erregt, die das unaussprechliche Mysterium der Erzeugung Christi angetastet, werdet ihr von euch weisen, mir

aber euere Zustimmung durch euere Unterschrift bekräftigt zuschicken gleich den Kollegen aus Libyen und der Pentapolis, sowie aus Syrien, Lycien, Pamphilien, Kappadozien und den benachbarten Provinzen, deren Beispiel ihr, wie ich zuversichtlich hoffe, folgen werdet. Mancherlei sind die Hülfsmittel, um den Schaden zu heilen; doch halte ich wohl keines für geeigneter, das bethörte Volk wieder zur Besinnung zu bringen, als wenn ich ihm die zustimmenden Adressen recht vieler meiner Kollegen vorlegen und es dadurch umstimmen kann, da ihm dies so imponirt, dass es nicht mehr anders kann, als sich dieser Autorität unterziehen."

Seinen Kollegen in Byzanz von der schlechten Sache der Arianer zu überzeugen und sein Ansuchen an ihn um Zustimmung in dieser wichtigen Frage und um eine entschiedene Abweisung der Gegner zu motiviren und zu begründen, gibt nun Alexander eine Schilderung der Arianer, ihrer Parteiumtriebe und ihrer Lehre. Dies ist der eigentliche Inhalt des Schreibens.

Zunächst ist es ihr „Separations- und Konventikel-Unwesen, ihr schmäh- und verfolgungssüchtiges Gebahren", worüber Alexander klagt: wie Arius und Achillas, die sich miteinander (gegen den Bischof) verschworen, in die Fussstapfen des Kolluthus getreten wären und sich von der Kirche getrennt hätten, aber in weit schlimmerer Weise als jener; wie sie so den einen, aus Einem Stück bestehenden, nicht zu zertheilenden Rock Christi, den ehedem nicht einmal die Henker zertrennen wollten, zu zerreissen sich erfrechten; wie Alle, die zu dieser Partei sich hielten, auf's Eifrigste sich zusammenthäten, ihre besondern Versammlungen und Konventikel hätten in eigenen Lokalitäten, die sie sich erbaut, — „Diebs- und Räuberhöhlen, Werkstätten zur Bekämpfung Christi"; wie all ihr Thun und Lehren keine andere Tendenz hätte, als Christum und ihn, den Bischof, zu bekämpfen; wie sie jenes thäten, „indem sie von ihm sagen, er sei ein Mensch wie ein anderer auch," was sie aber freilich auch in Eine Reihe mit Juden und Heiden stelle, deren gottlose Lehre von Christo im Läugnen seiner Gottheit sie theilen und verfechten; wie sie dadurch sich deren

Lob zu erwerben suchten und in der That erwärben, „ganz besonders aber auch noch dadurch, dass sie alles das, was von jenen an unserm christlichen Glauben verlacht wird (die Lehre von der Gottheit Christi) geflissentlich zum Gegenstand öffentlicher Diskussionen machen. Was Wunder, wenn „diese heiden- und judenfreundliche aber christusfeindliche Rotte" in ihrer Schmäh- und Verfolgungssucht sich nun auch über ihn hergemacht habe, „nachdem sie sich nicht gescheut, Christus anzugreifen! Sie erregen Tag für Tag gegen uns aufrührerische Bewegungen und Verfolgungen; sie möchten uns wohl auch Prozesse an den Hals hängen durch Aussagen und Schmählibelle unzüchtiger Weiber, die sie zu ihrem Betrug aufgestiftet haben und dem Publikum auf allen Strassen vorführen." Mit diesem ketzerischen und schismatischen Treiben verbänden sie, klagt der Bischof weiter, einen ganz unerträglichen dogmatischen Dünkel und Wissenshochmuth, der sie jeder bessern Belehrung unzugänglich mache; „so wenig sie einen von den alten Lehrern sich für ebenbürtig halten, eben so wenig wollen sie Einen von denen, deren Unterricht wir von Jugend an genossen, sich an die Seite setzen lassen, ja von allen den jetzt lebenden Kollegen sprechen sie mit Geringschätzung: kaum Einer erhebe sich über die Mittelmässigkeit und könne wahrhaft für weise und aufgeklärt gelten; sie allein seien die Weisen, sie allein verstünden sich auf die Lehren und Dogmen und wüssten die rechten aufzustellen, nur ihnen habe sich enthüllt, was sonst keinem Andern unter der Sonne in den Sinn gekommen wäre. O dieser Verblendung, ruft hier der Bischof aus, dieses satanischen Hochmuths, der sich ihrer unheiligen Seelen bemächtigt hat, dass sie sich durch kein auch noch so klares Zeugniss der alten Schriften überweisen, durch kein auch noch so einstimmiges Christusbekenntniss unserer Mitbischöfe in ihren frechen Reden gegen Christus zurückhalten lassen!"

Das ist das Bild, das Bischof Alexander von seinen Gegnern, den Arianern, und ihrer kirchlichen Opposition gibt. „Christusbekämpfer" sind sie, und als Feinde Christi zu gelten müssen sie sich gefallen lassen blos darum, weil sie

mit der überhandnehmenden Vergöttlichung der Person Christi und deren absoluten Gleichstellung mit Gott selbst sich nicht befreunden, darin vielmehr nur eine Verkennung der Schranke zwischen dem absoluten Wesen Gottes und der Kreatur sehen können; sie, die, was sie Christus an metaphysischer Dignität nehmen, ihm an ethisch menschlicher zulegen und in ihm das Höchste, was innerhalb der kreatürlichen Sphäre möglich ist, verwirklicht sehen, ihr sittliches Urbild, sie werden in die eine und selbe Reihe mit den Heiden und Juden gestellt. Das ist doch weder eine gerechte noch eine billige und darum gewiss auch keine christliche Polemik, und doch erscheinen sie in diesem Lichte schon jetzt bei Alexander, der hierin tonangebend war; diese Bezeichnung ist dann eine stereotype für sie geblieben, wie sie denn auch in den polemischen Schriften des Athanasius immer wiederkehrt, der diese böse Erbschaft somit von Alexander übernommen hat, wenn er nicht am Ende selbst es war, der von Anfang an hinter Alexander stand und ihn in diese Richtung hineinführte. Alexander selbst erscheint in seiner Darstellung als der unschuldig Verfolgte und Misshandelte, wie wenn es die Arianer wären, die ihn von seinem Bischofsstuhl verdrängen und aus der Kirche ausstossen wollten, während doch er es war, der ihnen keine andere Wahl liess, als entweder zur bischöflichen Kirche zurückzukehren oder ausgestossen zu werden, ein drittes aber nicht zuliess, d. h. ihnen nicht Raum gab, auf ihre Weise Gott zu dienen und Christus zu verehren. Er thut ganz so, als wüsste er nichts davon, dass er es war, der sie in den Stand der Nothwehr drängte, in dem sie dann allerdings sich wehrten, so gut sie konnten.

In die andern Anklagen, die wir vernommen, wollen wir hier, um bereits an andern Orten hierüber Bemerktes nicht mehr zu wiederholen, nicht weiter eingehen und lassen Bischof Alexander in seiner Erzählung fortfahren. Einem Unfug und Unwesen, wie das soeben geschilderte, habe er nicht länger mehr zusehen können, ohne Gegenmassregeln zu treffen und ihm zu steuern; habe er doch nur allzu lange damit zugewartet! „Nachdem wir aber, wenn auch leider zu spät, weil sie ihr verderbliches Wesen im Verborgenen

getrieben und es uns so entgangen war, Kunde davon erhielten, haben wir sie, den Arius, Achillas und seine Anhänger, durch einmüthigen Beschluss der rechtgläubigen die Gottheit Christi verehrenden Kirche aus der Gemeinschaft ausgestossen," — eine Massregel, die er mit Gal. 1, 8 rechtfertigt. Dem Schlage, der sie hiermit getroffen, die Spitze zu brechen und ihrer wankenden Sache wieder aufzuhelfen, seien diese Arianer nun auf ein neues Mittel verfallen, womit sie ihr Gift auch über die Grenzen der alexandrinischen Kirche hinaus verbreiteten. Und nun erzählt der Bischof in höchstem Unmuth, wie die Gegner in der heimischen Kirche geschlagen, sich nach aussen an die benachbarten Kirchen und ihre Bischöfe gewandt, um sie für ihre Sache zu gewinnen, und gegen ihn, Bischof Alexander und die rechtgläubige Kirche, aufzustiften. „Da fahren sie nun von einem Ort zum andern, bald hierhin, bald dorthin, gelangen an unsere Kollegen unter dem Scheine und heuchlerischen Vorgeben, als suchten und erbäten sie nichts als Frieden und Einigkeit, in Wahrheit aber darauf ausgehend, auch jene, so viel es ihnen möglich, mit in ihre eigene Krankheit zu ziehen. Auch erbitten sie sich von ihnen förmliche Zustimmungsschreiben, um sie dann den von ihnen Betrogenen vorzulesen und sie so in ihrem Irrthum zu bestärken und in ihrer Gottlosigkeit zu verhärten;" fehle es ja doch, wie der Beweis nun vorliege, auch nicht an Solchen, die ganz ihre Ansicht theilen und mit ihnen auf derselben Seite stehen. „Was sie aber bei uns Schlechtes gelehrt und gethan, um dessenwillen sie auch ausgestossen wurden, das verschweigen sie entweder wohlweislich oder lassen es vermittelst erdichteter Reden und Schreiben in einem ganz andern Lichte erscheinen. Dabei unterlassen sie nicht, meine Person auf alle Weise zu verdächtigen." Bereits sei es ihnen sogar bei einigen Bischöfen geglückt, die ihnen ihre Zustimmung schriftlich ausgedrückt hätten mit der Erklärung, dass sie sie in ihre kirchliche Gemeinschaft aufnehmen; „was, wie ich glaube, den Mitbischöfen, so dieses wagten, den grössten Schandfleck aufgedrückt, da sie hierin nicht blos wider die apostolische Regel handeln, sondern dadurch auch den teuflischen Eifer

dieser Menschen gegen Christus nur um so mehr anfachen.“ Es sind drei syrische Bischöfe, die er diesfalls anklagt, ohne sie jedoch mit Namen zu nennen. Man vermuthet in ihnen Eusebius von Cäsarea, Paulinus von Tyrus und Theodotus von Laodicea. (s. o.)

Das seien die Umtriebe dieser Menschen auch in den auswärtigen Kirchen und Gemeinden. Wie sie aber doch bei weitaus den meisten völlig erfolglos geblieben und zu Schanden geworden seien, so hoffe er, werde dies auch bei seinem Kollegen in Byzanz der Fall sein, der sich entschieden für ihn und die gute Sache erklären und ebenso entschieden jeden arianischen Versuch einer Annäherung abweisen werde. Statt aller weitern Motivirung wolle er hier nur den Unglauben dieser Menschen konstatiren und zu diesem Behufe ihre Lehre mittheilen.

Nachdem Alexander das kirchlich schismatische Parteitreiben seiner Gegner geschildert — man könnte dies den ersten Theil seines Schreibens nennen —, geht er nun zu ihrer Lehre über, die er nach ihren Hauptzügen in den uns bereits bekannten Sätzen, wie sie von den Arianern selbst präzisirt wurden, mit Beifügung der hauptsächlichsten Schriftstellen, auf die sie sich für ihre Lehre beriefen, seinem Kollegen mittheilt, um ihn in den Stand zu setzen, sich dadurch selbst von der Gottlosigkeit dieser Ketzer zu überzeugen. Indessen die Sätze nur so hinzustellen, ohne sie mit seinen Bemerkungen zu begleiten, ist ihm doch nicht möglich; er muss ihnen vielmehr eine Widerlegung seinerseits angedeihen lassen, die sich vorzugsweise auf biblisch exegetischem Boden bewegt, von dialektisch rationaler oder religiös dogmatischer Beweisführung aber kaum einige Spuren zeigt.

Diese theoretische oder doktrinäre Auseinandersetzung bildet den weitaus grössten Theil des Schreibens; sie schreitet nicht immer in der besten logischen Ordnung fort, leidet an Wiederholungen, und ist an manchen Punkten etwas schwerfällig. Man merkt es ihr an, dass man hier einen ersten Versuch in der Widerlegung der arianischen Lehre vor sich hat; der polemische Geist beginnt erst seine Flügel zu schwingen; es ist noch nicht der sichere, seiner selbst ge-

wisse stolze Flug des Athanasius in seinen allerdings um viel später geschriebenen antiarianischen Schriften. Auch ist die Polemik des letztern eine weit umfassendere, nicht blos eine biblisch exegetische, sondern auch eine religiös dogmatische. Neben diesen Unterschieden, die sich aber ganz einfach aus der Zeit erklären lassen, finden sich indessen auch ganz frappante Aehnlichkeiten; nicht blos wird zum Theil mit denselben Bibelstellen argumentirt, sondern auch auf dieselbe Weise.

Bischof Alexander, oder wer der Schreiber dieses Schriftstückes gewesen sein mag, hat es, wie bemerkt, versucht, die arianische Lehre auf biblisch exegetischem Wege zu bekämpfen. Sehen wir nun näher zu, so ist diese Widerlegung eine zwiefache. Einmal werden den arianischen Beweisstellen andere zur Seite oder vielmehr gegenüber gestellt, die mit der arianischen Ansicht vom Sohn als einem in der Zeit entstandenen Geschöpf durchaus unverträglich seien. Dann aber werden die Beweisstellen der Arianer selbst einer nähern Prüfung unterzogen, deren Resultat ist, dass die gegnerische Auffassung und Erklärung dieser Stellen eine einseitige und falsche sei und somit das gar nicht beweise, was sie beweisen wolle, — ganz so wie es Athanasius später in seinen polemischen Schriften gehalten hat.

Den ersten Punkt begründet Alexander durch die Hinweisung auf die unredliche Art, wie die Arianer mit der Schrift umgingen und sie für ihre besonderen Zwecke ausbeuteten. „Alle die Schriftstellen, welche von dem Werk der Erlösung und der Erniedrigung des Herrn um unseres Heiles willen handeln, suchen sie mit Fleiss zusammen, um damit ihre gottlose Lehre zu stützen; von den Stellen aber über seine uranfängliche Gottheit und seine unaussprechliche Herrlichkeit beim Vater wollen sie nichts wissen.“ Diese Klage, die im Schreiben noch öfters wiederkehrt, findet sich dann auch fast mit denselben Worten in den Schriften des Athanasius.

Dass unter den Schriftautoritäten, welche gegen die arianische Lehre vom Sohn als einem Geschöpf in der Zeit aufgeführt werden, die ersten Verse im Prolog des 4. Evan-

geliums eine Hauptstelle einnehmen, ist selbstverständlich. Alexander macht sich mit ihnen mehr als mit irgend einem andern Schriftausspruch zu schaffen. Er presst gleichsam ein jedes Wörtlein im Interesse seiner Beweisführung. Wenn es da heisse, alle Dinge seien durch den Logos gemacht worden, so schliesse das doch ganz einfach aus, dass der Logos selbst auch Geschöpf sei, denn „das, was macht, kann doch nicht von derselben Natur sein wie das, was durch es gemacht ward.“ Ebenso sei dadurch ausgeschlossen, „dass einmal (eine Zeit) war, da der Sohn nicht war“, und dass der als in der Zeit entstanden gedacht werden könne, durch den Alles, somit auch die Aeonen gemacht worden seien. „Es wäre doch ganz sinnlos, den, der eine Sache hervorgebracht hat, für jünger als das von ihm Hervorgebrachte zu erklären.“ Dem aber widerspreche das Wörtlein „war“ (im Anfang war das Wort V. 1) nicht, und es hätten die Arianer Unrecht, es sich zu gute zu schreiben, denn das sei eine allerdings aus der endlichen Welt und ihrer Anschauungsweise hergenommene Ausdrucksweise, zu der man aber nur gegriffen habe und habe greifen müssen, weil menschlicher Sinn und Sprache unvermögend seien, das Unendliche und Absolute auf adäquate Weise auszudrücken. Die falsche Auffassung des Wörtleins „war“ werde auch schon korrigirt durch das vorangehende „im Anfang“, das deutlich zeige, dass kein Intervall zwischen Vater und Sohn sei, „nicht einmal ein Gedanke eines solchen, den die Seele sich vorstellen könnte. So denn nun wohl erkennend, dass jenes war des Gottes-Logos ganz verschieden sei von dem der Kreaturen und über deren Verständniss weit hinaus liegend, hat Johannes darum auch nicht ein Gemacht und Geschaffensein desselben mit jenem Wort ausdrücken, und, wenn er auch gleichlautende Worte gebrauchte, sie im gleichen Sinne vom Schöpfer und Geschöpf verstanden wissen wollen.“

Dass der Sohn Gottes nicht aus Nichts gemacht, und dass keine Zeit gewesen sei, da er nicht war, das belegt Alexander auch noch mit Joh. 1, 18: „Der eingeborne Sohn, der in des Vaters Schoosse war,“ mit welchen Worten der

Herr habe andeuten wollen, „dass Vater und Sohn von einander zwei unzertrennliche Dinge seien"; ferner mit Joh. 14, 9. 30: „Wer mich gesehen hat, der hat den Vater gesehen; ich bin in dem Vater und der Vater ist in mir"; und Joh. 10, 30: „Ich und der Vater sind eins," — Worte, „mit denen der Herr sich nicht als den Vater, noch die der Hypostase nach zwei Naturen (d. h.: die zwei Naturen, welche zweie nicht an sich, als Naturen, sondern sofern sie zwei Hypostasen sind) als eine bezeichnen wollte, sondern dass er des Vaters Aehnlichkeit und vollkommenes Abbild durchweg und von Natur sei und darstelle."

Nächst dem 4. Evangelium sind es Aussprüche in den Briefen des „gewaltig redenden Paulus," auf welche sich Alexander für sich und gegen die Arianer beruft; so Col. 1, 16; Hebr. 1, 2. Aus dem a. Test. beruft er sich auf die auch später noch von Athanasius (s. u.) benutzten Psalmstellen: Psl. 45, 1; 110, 3 (nach den LXX.); besonders aber Prov. 8, 22—30, — eine Stelle, die in der Kontroverse zwischen den Orthodoxen und Arianern eine so grosse Rolle spielt, wie man aus den Schriften des Athanasius ersieht. Ohne auf die Einrede der Arianer Rücksicht zu nehmen, dass zwischen Christus und Logos, ja zwischen Logos und Logos, und ebenso auch zwischen Christus und der Weisheit zu unterscheiden sei, und nicht schlechthin das, was von dem einen in der Schrift ausgesagt sei, auf den andern, auf Christus übertragen werden dürfe, geht vielmehr Alexander einfach von der Identität beider aus, und hat es so ganz leicht, die Ewigkeit des Sohnes aus der angezogenen Stelle zu argumentiren; „wie wäre es nicht gottlos zu sagen, die Weisheit Gottes sei einmal nicht gewesen, sie, die von sich sagt: ich war bei ihm Alles ordnend, und er hatte sein Ergötzen an mir!" Endlich zieht er auch noch die Stelle herbei, dass Gott aus Nichts, d. h. aus dem zuvor Nichtseienden Alles geschaffen habe; „nun aber ist das, was aus sich selbst ist, und das, was aus dem Nichtseienden ist, doch wohl einander entgegengesetzt, und es ist klar, dass die Entstehung des letztern eine jüngere und spätere ist." Um diese Stelle für den Sohn beweiskräftig zu machen,

hat Alexander sie so genommen, als besagte sie, Gott habe durch seinen Logos Alles aus dem Nichts geschaffen.

Was Alexander bis jetzt in seinem Schreiben biblisch exegetisch bekämpft hatte, war die arianische Lehre, dass der Sohn Gottes ein Geschöpf sei und einmal eine Zeit gewesen, da er nicht war; doch that er dies, ohne dass wir bei ihm schon die förmlichen Ausdrücke einer Gleichwesentlichkeit und Gleichewigkeit des Sohnes mit dem Vater fänden, die später Stichworte der orthodoxen Kirche wurden. Arius hatte sich nun aber nicht begnügt mit der blossen Bestreitung der metaphysischen Dignität Christi, er hatte ihr auch eine menschlich ethische substituirt. Dies ist jetzt das Weitere, wogegen sich Alexander kehrt, denn eine solche moralische Sohnschaft Christi, wie sie auch ein Petrus und Paulus haben konnten, wenn sie die sittliche Kraft dazu hatten, konnte er nicht gelten lassen: sie war unvereinbar mit seinem metaphysischen Sohn Gottes. „Die Sohnschaft unseres Erlösers ist spezifisch verschieden von derjenigen aller andern Menschen und hat nichts mit ihr gemein; denn wie seine unaussprechliche Wesenheit ganz unvergleichlich erhaben ist über diejenige aller derer, denen er selbst es verlieh, dass sie sind, so ist auch seine Sohnschaft, die ganz nach der Natur der väterlichen Gottheit ist, verschieden und unaussprechlich erhaben über diejenige derer, die erst durch ihn zu Söhnen gemacht werden. Er nämlich ist unveränderlicher Natur als der vollkommen ist und nichts bedürfend, die Andern aber, die einen veränderlichen Willen haben, der sich bald nach der einen, bald nach der andern Seite neigen kann, bedürfen der Hülfe von ihm.“ Die Schriftstellen, die für Christi Gottessohnschaft von Natur angeführt werden, sind Römer 8, 23: „welcher seines eigenen Sohnes nicht schonte“; denn „zur Unterscheidung von denen, die nicht die eigenen sind, wird er hier eben der eigene genannt“; ferner Matth. 3, 17: „dies ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe“; endlich Ps. 2, 7: „du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeuget,“ — Worte, „in denen er sich als den eigentlichen Sohn bezeichnet und dass alle andern dies nicht wahrhaft seien.“ Dass aber von Christus,

dem Sohne Gottes, nicht angenommen werden könne, er habe sich nach Art der andern Menschen entwickelt, dies beweist Alexander wieder ganz naiv durch die Identifikation Christi mit der Weisheit. „Welchen Fortschritt liesse die Weisheit Gottes zu, oder welche Zunahme die Wahrheit selbst oder der Gott-Logos? Wie könnte das Leben und das wahre Licht ein besseres werden? Und wenn dem so ist, um wie viel unvernünftiger wäre es, zu sagen, die Weisheit Gottes könnte auch einmal thöricht, seine Kraft ohnmächtig, die Vernunft unvernünftig, das wahre Licht verfinstert werden?"

Wenn endlich die Arianer dem Sohne ein absolutes Wissen absprechen und von ihm sagen, er kenne den Vater nicht vollständig, so sei dies ein Widerstreit mit Joh. 10, 15: „Wie mich mein Vater kennt, kenne ich den Vater," — ein Ausspruch, den sie nur durch „Verfälschung" für ihre Ansicht sich zurecht legen könnten; „denn nur wenn der Vater theilweise den Sohn kennete, wäre klar, dass dann auch der Sohn den Vater nicht vollkommen kennete; wenn aber jenes nicht der Fall ist, sondern der Vater den Sohn vollständig kennt, so ist klar, dass, wie der Vater seinen Logos kennt, in demselben Masse auch der Logos seinen Vater kennt, dessen Logos er auch ist." Und eben so unvereinbar sei die Annahme eines veränderlichen, wandelbaren Willens in Christo mit Schriftstellen wie Maleach. 3, 6; Hebr. 13, 8: „Christus gestern und heute und in Ewigkeit derselbe;" und mit Joh. 14, 10.

Hiemit haben wir das Wesentliche von der Polemik Alexanders auf dem biblisch-exegetischen Wege gegeben. Was darüber hinaus noch von ihm vorgebracht wird in dialektisch-rationaler Beweisführung, kann man nur einen dürftigen Versuch nennen und bildet den Anfang von dem, was Athanasius auch auf diesem Wege reicher und voller ausgeführt hat. So sagt er einmal, um zu beweisen, dass man die Ewigkeit Gottes (des Vaters) aufhebe, wenn man vom Sohne behaupte, er sei einmal nicht gewesen: „Wer da sagt, dass der Abglanz der Herrlichkeit einmal nicht war, der hebt eben damit selbst auch das prototypische (urbildliche) Licht selbst auf, von dem der Abglanz ist; und wenn das

Ebenbild Gottes nicht immer war, so ist klar, dass auch der nicht immer war, von dem das Ebenbild ist.“ Dass Gott immer als Vater zu denken sei, schliesst er einmal aus der Gottlosigkeit des Satzes, der Sohn sei einmal nicht gewesen und aus Nichtseiendem entstanden; „nun ist er aber nur Vater, wenn ihm der Sohn ist, um dessenwillen er Vater heisst; und da ihm nun immer der Sohn ist, so ist er dadurch auch immer vollkommener Vater, nichts ermangelnd im Guten (d. h. was zum vollen Gottesbegriff gehört).“ Aehnlich klingt es, wenn er ein ander Mal fragt, ob es nicht unfromm wäre, die Behauptung aufzustellen, „die Kraft, die Weisheit, der Logos Gottes sei einmal nicht (in Gott) gewesen, oder etwas sonst dieser Art, woraus der Sohn erkannt oder wodurch das Wesen des Vaters bestimmt wird.“ Der Bischof hat keine Ahnung, wie er sich hier in einem Zirkel bewegt; es ist erschreckend, zu sehen, welche Gewalt Präsumtionen, in die man sich einmal verrannt hat, über den Geist ausüben, den sie in demselben Kreise herumführen, worein sie ihn wie mit einem Zauber gebannt haben. Von ungleich mehr Interesse ist es, zu vernehmen, woher der Bischof den Arianismus historisch (nicht psychologisch) ableitet, und welches ihm der geschichtliche Zusammenhang ist, in den er ihn hineinstellt als ein Glied und vielleicht als Schlussglied einer Reihe verwandter Erscheinungen. „Es ist, wie ihr selbst das gewiss gleich werdet erkannt haben, die ihr von Gott gelehrt seid, diese Lehre, die jüngst ihr Haupt erhob gegen die kirchliche Rechtgläubigkeit, keine andere als die (der verdammten Ketzer) des Ebion und des Artemas und eine Nachahmung derjenigen des antiochenischen Bischofs Paulus von Samosata, der auf einer Synode von Bischöfen, die von allen Seiten zusammenkamen, seiner Stelle entsetzt wurde. Dessen Anhänger und Nachtreter war der (antiochenische) Presbyter Lucianus, der manche Jahre durch, während des Episkopats dreier Bischöfe, von der Kirche fern blieb und eigene Versammlungen hielt. Das sind die schmutzigen und gottlosen Ursprünge der Lehre dieser Menschen, die jüngst aufgetreten und als der geheime Nachwuchs derselben zu be-

trachten sind: des Arius nämlich und des Achillas und ihres Anhangs."

Noch Eins hatte Alexander beizubringen, wenn er seine Aufgabe vollständig lösen wollte. Es reichte nicht hin, die gegnerische Lehre dargelegt und widerlegt zu haben; es mussten auch die Einwürfe der Arianer gegen die eigene, die orthodoxe Auffassung, vorgebracht und abgethan werden. Dass er dies in umfassender Weise gethan, wie später Athanasius, lässt sich nun zwar nicht sagen, wäre aber auch in einem Schreiben nicht am Platze gewesen; ganz unterlassen hat er es aber doch nicht; wenigstens hat er gerade den Punkt herausgehoben, mit dem Arius der orthodoxen Auffassung am meisten zu schaffen zu machen gedachte und sie gleichsam in's Herz treffen wollte. Es führe nämlich, erklärte die arianische Oppostion in ihrer scharfen und spitzen dialektischen Art, die Lehre der Gegner consequent zu einem Dualismus, zur Annahme von zwei Absoluten. „Sie sagen, diese Erfinder unsinniger Fabeleien, wir, die wir die schriftwidrige Lehre von Christus verabscheuen, lehren zwei Ungewordene; denn es bleibe nur die Alternative, entweder den Sohn für ein Geschöpf zu erklären, oder aber zwei Absolute anzunehmen." Die Abwehr dieses Einwurfs war in der That nicht leicht für die Vertheidiger der orthodoxen Lehre, von deren beiden Hälften immer die eine die andere aufzuheben drohte. Stellte man nämlich den Sohn dem Vater völlig gleich mit allen den absoluten Eigenschaften Gottes, dann hatte man allerdings zwei Absolute, und es war kein Grund, warum Gott der Sohn nicht eben so sehr aus sich selbst Gott sein sollte wie der Vater; man konnte wohl *sagen*, beide seien in Allem sich gleich, nur darin nicht, dass der Eine der Vater, der Andere der Sohn sei, der Eine ungezeugt, der Andere gezeugt, dass somit dieser den Grund seines Seins in jenem habe; aber *bewiesen* hatte man es damit noch nicht. Wenn somit die Annahme des gleichen absoluten Wesens des Sohnes mit dem Vater es ausschloss, dass der Vater der Erzeuger des Sohnes sei, und in diesem Punkte „grösser" als der Sohn, wenn so die beiden Seiten der ortho-

doxen Lehre als unvereinbar mit einander sich herausstellten, was blieb dann allerdings consequent gedacht noch übrig als der Dualismus, den die Arianer ihren Gegnern vorrückten? Wollte man aber diese Charybdis vermeiden. den monotheistischen Gottesbegriff retten, so schien man unrettbar in die arianische Scylla zu gerathen; es schien nichts übrig zu bleiben als die gegnerische Lehre, der Sohn sei ein Geschöpf. Wie aber beides vereinigen, wenn man doch keines von beiden wollte, weder den Sohn als Geschöpf, noch zwei Absolute; wie liesse sich darthun, dass der Sohn absolut sei, aber den Grund seines Seins im Vater habe? Dass dies ein schweres Stück Arbeit sei, hat Bischof Alexander selbst gefühlt. Er war noch nicht im Besitz der Formel, welche das Räthsel gelöst zu haben glaubte, wenn sie das eine Moment, das der Einheit, auf die göttliche Natur, das andere, das des Unterschieds der Zweiheit, auf die sog. göttlichen Hypostasen oder Personen fallen liess. Wir haben oben, wo wir seine Erklärung der Worte des Herrn: „ich und der Vater sind eins," vernommen, bemerken können, wie er noch, wenn vielleicht auch nicht mit dem Gedanken, doch mit dem Ausdruck zu ringen hatte. Die zwei Hypostasen oder Personen der spätern kirchlichen Terminologie nennt er hier noch die der Hypostase nach zwei Naturen, welche nicht als eine zu denken seien. Offenbar sucht er nach einem vermittelnden Begriff, der es ihm möglich machen soll, einerseits den Sohn als das vollkommene Ebenbild Gottes aufzufassen und ihm in *Allem* gleichzustellen, und andererseits ihn doch nicht als ungezeugt, als den Grund seines Seins in sich selber habend, als unabhängig vom Vater hinzustellen. „Die Thoren erkennen nicht, was noch für ein weiter Zwischenraum ist zwischen dem ungewordenen und ungezeugten Gott einerseits und den durch ihn geschaffenen Wesen, vernünftigen wie unvernünftigen andererseits, und dass die Vermittlerin zwischen diesen die eingeborne Natur (der Eingeborne) ist, durch welche der Vater des Gottes-Logos das All aus dem Nichtseienden gemacht hat, während sie selbst aus dem seienden Vater selbst gezeugt und geboren ist, wie 1 Joh. 5, 1 zu lesen."

In dem Begriffe „Eingeborner“ scheint hiernach Alexander die gesuchte Vermittlung gefunden zu haben, wie später Athanasius in dem Begriffe „gezeugt“ im Unterschiede von „gemacht“. Darin liegt ihm, dass der Sohn nicht aus dem Nichtseienden gemacht ist, das vielmehr durch ihn selbst erst in's Dasein gerufen wurde; sondern im Unterschied von dem Kreatürlichen, dessen Charakter es eben ist, aus dem, was zuvor nicht war, gemacht zu sein, ist der Sohn aus Gott dem Vater gezeugt, geboren. Es kamen nun freilich die Arianer mit der Einrede, wer zeuge, der schaffe, produzire den Gezeugten, und was gezeugt sei, sei ein Produkt des Zeugenden, wie sich dies aus allen kreatürlichen Verhältnissen ergebe. Alexander kann dies nicht bestreiten, erklärte dagegen, die göttliche Zeugung sei nicht nach Analogie der menschlichen zu denken; sie sei ein Geheimniss, wie der Herr selbst angedeutet in den Worten (Matth. 11, 27): „Niemand kennet den Vater ausser dem Sohn“ und wie schon Jesajas 53, 8 sage: „Wer wird seine Geburt erzählen?“

Dass übrigens Beides als vereinbar vom Sohn zu denken sei: immer mit dem Vater und ihm gleich, und doch den Grund des Seins nicht in sich selbst, sondern im Vater habend, dies sucht Alex. auch noch anschaulich zu machen durch das Bild vom Licht und seinem Glanz. Er bedenkt dabei nicht, dass, was er beigebracht, in die Kategorie von Substanz und Accidenz fällt, somit wohl beweiskräftig wäre, wenn es sich um das Verhältniss von Gott und der Schöpfung oder Welt handelte, dass aber für den vorliegenden Punkt die Analogie gerade das nicht beweise, was sie beweisen soll, da es sich nicht um Substanz und Accidenz, sondern um Person zu Person handelt, von denen dies die eine in so ganzem und vollem Sinne ist wie die andere.

Wie unzureichend aber dies Bild nicht blos, sondern überhaupt jede menschliche Ausdrucksweise sei für eine adäquate Fassung und Darstellung jenes göttlichen Verhältnisses, hat Alexander selbst nicht blos gefühlt, sondern auch deutlich ausgesprochen. Unzureichend in mehr als einer Beziehung! So schon in Rücksicht auf den Begriff „unge-

zeugt", der die spezifische Herrlichkeit des Vaters im Unterschied vom Sohn als Sohn ausdrücke. „Die Worte immer, vor den Aeonen, reichen noch lange nicht an das Ungezeugt des Vaters. Es ist noch ein grosser Unterschied zwischen beiden; überhaupt wird kein menschlicher Verstand einen adäquaten Namen finden können, der den ganzen unendlichen Inhalt des Wortes ungezeugt erschöpfte und darthäte. Jene Ausdrücke: immer, vor Zeiten, Aeonen besagen nichts anderes als eine Ausdehnung der Zeit; doch die Göttlichkeit und gleichsam das Uralter des Ungezeugt auszudrücken sind sie unvermögend; von den heiligen Männern aber wurden sie gebraucht, das Mysterium, so gut es eben Jeder vermochte, dadurch zu bezeichnen, doch nicht ohne dass sie den Hörer gleichsam um Verzeihung dafür gebeten hätten mit der guten Entschuldigung: so weit und weiter nicht sind wir nun einmal gedrungen." Doch nicht blos mit Beziehung auf das Ungezeugt, sondern überhaupt auf das ganze Verhältniss von Vater und Sohn kann sich Alexander immer wieder nur dahin aussprechen, dass es durch keine menschliche Sprache auszudrücken, von keinem menschlichen Verstand ganz zu erfassen sei; es sei und bleibe ein Mysterium. Und er kann es den Arianern nicht bitter genug vorwerfen, dass sie sich mit so profanen Händen an dasselbe gemacht hätten.

„Zu den Frommen kann ich wahrlich den nicht zählen, der es wagt, seine Fragen und Forschung über die Grenzen des Mysteriums auszudehnen, ohne das warnende Wort der Schrift zu bedenken: Wolle nicht Dinge, die dir zu hoch sind, erforschen (Eccl. 3, 21); denn wenn schon die Erkenntniss von so manch' Anderem, das doch noch lange nicht so erhaben ist, menschlicher Fassungskraft unzugänglich ist, wie z. B. die Sterne, von denen Gott dem Abraham sagte: sie können nicht gezählt werden, und eben so der Sand am Meer und die Tropfen des Regens, von denen es heisst: wer wird sie zählen? und das, wovon Paulus sagte, kein Auge habe es gesehen, kein Ohr gehört und es sei in keines Menschen Sinn gedrungen (1 Kor. 2, 9); wie vermöchte man nun um die Hypostase des göttlichen Wortes und ihre

Kenntniss sich abmühen, es wäre denn, man wäre von schwarzgallichter Natur!"

Ob freilich dies Mysterium seinen Grund in einem objectiven göttlichen Verhältniss oder aber nur in einer beschränkten und falschen menschlichen Auffassung habe, so dass, was ein Selbstwiderspruch im subjectiven menschlichen Denken ist, in naiver Weise zu einem objectiven göttlichen Mysterium erhoben wird, von einem solchen Einblick war Alexander so ferne als später Athanasius oder sonst einer der Orthodoxen. Auch für Athanasius blieb, wie wir sehen werden, in dem dialektischen Gedräng, in dem er sich zuletzt befand, keine Rückzugslinie mehr übrig, als eben wieder dies göttliche Mysterium und die Berufung auf seine unerklärbare Autorität.

Am Schlusse seiner dogmatisch-apologetischen Entwicklung gibt Alexander sein Glaubensbekenntniss, wie die apostolische Kirche es habe, und wie es, dessen sei er zuversichtlich überzeugt, von seinem Kollegen in Byzanz und dessen Klerus getheilt werde. Die Worte „ungezeugt" vom Vater, und „eingeboren" vom Sohn spielen hier eine Hauptrolle.

Das Schreiben schliesst mit der ausgesprochenen Erwartung rückhaltloser Zustimmung. Nichts wenigstens versäumt zu haben, was den Kollegen für seine Ueberzeugung zu gewinnen geeignet war, dies Zeugniss durfte sich Alexander geben. Am Fusse des Schreibens werden dann noch die Namen der von der Synode exkommunizirten alexandrinischen Kleriker aufgeführt. Von Presbytern erscheint hier der einzige Arius; der ausgeschlossenen Diakone sind es neune, an ihrer Spitze Achillas, der schon früher im Schreiben selbst mehrfach mit Arius zusammen genannt und als dessen engster Verbündeter und Mitverschworner bezeichnet worden war, und somit wohl nächst Arius einer der Führer der Partei war. Wie wenig indessen dieses Verzeichniss mit dem in dem Schreiben Alexanders an sämmtliche Mit-Bischöfe enthaltenen (s. o.) stimme, haben wir bereits gesehen. Merkwürdig ist auch, dass des Bischofs Eusebius, vor dessen Einflüsterungen in jenem Schreiben so sehr ge-

warnt wird, hier auch nicht die geringste Erwähnung geschieht.

Ob und welche Antwort der Byzantiner seinem Kollegen in Alexandrien gab, wissen wir nicht; doch haben wir keinen Grund, zu zweifeln, dass er werde entsprochen haben. Er wäre gewiss sonst als arianisch Gesinnter in den Berichten der Zeit nicht mit Stillschweigen übergangen worden, wenn auch ein Bischof des damaligen Byzanz noch nicht die grosse Bedeutung hatte, die der Bischof des nachmaligen Konstantinopels, der neuen kaiserlichen Residenz, zu der das alte Byzanz verjüngt ward.

Aehnliche Schreiben des Alexander noch an eine Reihe andererBischöfe.

Aehnliche Schreiben sandte Alexander auch an Philogonus, Bischof von Antiochien, an Eustathius, damals Bischof in Berhoea, an Sylvester, Bischof von Rom, und noch an andere gleichgesinnte Bischöfe.

Die soeben besprochenen Schreiben Alexanders waren freie Zuschriften an seine Mitbischöfe, worin diese um ihre ausdrückliche Zustimmung zu dem Spruche der alexandrinischen Synode gegen Arius und zu der Sache, die sie vertrat, somit zur förmlichen Beitrittserklärung zur Partei Alexanders ersucht wurden, daher in der Regel nur an solche Bischöfe gerichtet, von deren Zusage er sich von vornherein mehr oder minder versichert halten durfte. Wie ganz anders konnte man auftreten, mit welchem Machtgefühl, mit welcher Sicherheit und Entschiedenheit, wenn man sich als den Repräsentanten einer starken Partei wusste!

Die abschlägigen Antworten Alexanders auf die an ihn gerichteten Intercessionsgesuche zu Gunsten des Arius.

Man begegnet nun aber auch noch einer ganz andern Reihe von Schreiben Alexanders, in denen er in seinem und seiner Provinzialbischöfe Namen (die also auf mehreren Synoden zusammengekommen sein müssen) auf die an ihn gerichteten Intercessionsgesuche zu Gunsten des Arius antwortet. Auch diese sind uns, einige Fragmente abgerechnet, nicht erhalten; doch so viel wissen wir, dass sie alle abschlägig lauteten; denn wie Alexander auch jeden direkten Versuch des Arius entschieden abwies. Nach Epiphanius (haer. 69) schrieb er solche Antworten an Eusebius von Cäsarea, Asclepius von Gaza, Longinus von Ascalon, Macrinus von Iamna.

Der Riss durch die Kirche jetzt eine vollendete Thatsache. Betrachtungen hierüber.

Wenn der alexandrinische Bischof an seinem nun einmal angenommenen religiösen Standpunkt festhielt, wenn er jede andere Auffassung als die seinige für eine der Wahrheit nicht konforme, für eine irrthümliche hielt, die er nie und nimmer zur seinigen machen könnte, so hat er damit nur dasselbe gethan, was auch Arius, den wir von den Glaubensansichten einiger syrischer Bischöfe rücksichtlich der Art und Weise, wie der Sohn vom Vater gezeugt werde, erklären hörten, derlei Vorstellungen könnte er nicht annehmen, selbst wenn man ihm tausendmal mit dem Tode drohte.

Indem nun aber Alexander viel weiter ging, ohne auch nur eine Ahnung zu haben von dem friedlichen Wettkampf der verschiedenen Glaubensansichten, von denen eine jede in ihrer Art ihre Berechtigung in dem harmonischen Organismus der Kirche hatte und je die eine für die andere ein Ferment der Reinigung und Läuterung gewesen wäre, ohne eine Ahnung von der Bewährung im Leben nach den Worten: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen, indem er den Andersdenkenden, wenn er ihm auch mit allem Ernst einer sittlichen Ueberzeugung entgegentrat, für einen so schwer Irrenden hielt, dass er ihm keinen Raum mehr in der Kirche zuerkannte, sondern ihn hinausstossen zu müssen glaubte, indem er mit einer zähen Beharrlichkeit, die einer bessern Sache würdig gewesen wäre, an dieser unheilvollen Kirchenpolitik festhielt, hat er jene schiefe Bahn betreten, die recht eigentlich die Kirche in das Gegentheil ihrer wesentlichen Bestimmung verkehrte; eine Bahn, auf der er allerdings nicht der erste war und auf der er leider nicht der letzte sein sollte.

Wenn man sich es recht vergegenwärtigt, wie jetzt eben kaum erst die Kirche aus einer unterdrückten und verfolgten eine staatlich anerkannte geworden war und nun auch rechtlich und bürgerlich hatte, wo sie ihr Haupt hinlegen konnte, und wie sie diesen weltgeschichtlichen Wendepunkt, der ihr zu höchstem Dank und Segen und Frieden hätte dienen sollen, wenn sie verstanden hätte, was zu ihrem Frieden dient, damit beantwortet, dass sie sich selbst in Jahrzehnte langem unseligem Hader zerfleischt und an ihr selbst die

Henkerdienste thut, die sonst heidnische Hände an ihr verrichteten, so kann man nicht anders, wenn man nicht leer an der Geschichte vorübergehen will, man muss, ehe man weiter geht, noch einmal stille halten, und sich fragen, worin denn die letzten Gründe dieser Verkehrung des wahren Wesens der Kirche zu suchen sind. Da treten uns denn, wenn wir näher zusehen, sofort auch die beiden Grundirrthümer entgegen, die man als die Hauptfaktoren dieses verkehrten Standpunktes bezeichnen muss. Der erste liegt in der Verwechslung der Religion oder vielmehr Religiosität, ihres Wesens und ihrer Substanz mit ihrer Form, mit den Vorstellungen und Begriffen, in denen man sich jene denkend vermittelt und auszudrücken sucht. Nun ist es aber doch ein ganz Anderes, um es nur an diesem einen Beispiel, das in der vorliegenden Frage das Hauptstreitobjekt ist, anschaulich zu machen, es ist ein ganz Anderes, was Einem Christus für Herz und Leben ist, und ein Anderes wieder die Art und Form, wie man dies begrifflich denkend sich vermittelt und es begrifflich ausdrückt. Jenes ist das, worin eben das religiöse Leben besteht, dieses das Accidentelle; jenes das Einfache, Beharrende und sich immer Gleichbleibende, weil auf den Bedürfnissen des menschlichen Herzens beruhend, die zu allen Zeiten mehr oder weniger dieselben sind, dieses gar mannigfaltig und in stetem Wechsel und Wandel begriffen, weil bedingt durch die individuelle und jeweilige Zeitbildung und ihre Kategorien; jenes endlich ist, wie das Jedem, der es erlebt, bewusst ist, eigentlich unaussprechlich, nicht in Begriffe und Worte zu fassen, keiner Reflexion erreichbar, wenigstens nicht auf adäquate Weise, dieses dagegen gleich bereit und fertig mit seinen Formen. Indem es nun den Anspruch macht, eigentliche Religion zu sein und nach seinen Maassen über Religiosität und Irreligiosität, über Glauben und Nichtglauben zu richten, übt es, weil im Namen des Innersten und Heiligsten, eine Tyrannei aus gegen Andersdenkende, wie sie sich schrecklicher nicht denken lässt, und verfährt zugleich mit einer Leichtfertigkeit ohne Gleichen gegen die Gleichdenkenden, sofern es im Bekenntniss der Formel auch schon den lebendigen Glauben sieht.

Mit diesem einen Grundirrthum verband sich dann auch noch ein zweiter; und ging der erste von einer Verkennung der Religion, von einer Verwechslung ihres Wesens mit ihrer begrifflichen Auffassung und Darstellung aus, so der zweite von einer Verkennung des Wesens der neutestamentlichen Schriften, dieser Fundamentalurkunden des Christenthums. Statt nämlich in ihnen eine Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit von Glaubensformen und Lehrtypen zu sehen und anzuerkennen, wie doch jedem offenen unbefangenen Sinn und historischen Blick sich sofort und unwidersprechlich ergeben muss, stellte man, auf dogmatischem Standpunkt stehend und von dogmatischem Vorurtheil befangen, vielmehr als oberstes Schriftaxiom, als die conditio sine qua non aller wahren Schriftauslegung, als die höchste exegetische Errungenschaft den Satz auf, dass in allen neutestamentlichen Schriften nur eine und dieselbe Lehre enthalten sei. Hieraus ergab sich dann aber von selbst als die natürliche Folge, einmal, dass man, da in Wahrheit doch verschiedene Lehrtypen waren, immer nur von einem ausgehen konnte, diesen dann aber zum Maassstab der andern Schriftstellen machte, die hiernach gedeutet oder vielmehr gedeutelt wurden; und dann, dass dieser Ausgangspunkt bei den Verschiedenen ein verschiedener war je nach ihrer Individualität und Bildung und Weltanschauung, dass der Eine von dem synoptischen, ein Anderer von dem paulinischen und wieder ein Anderer von dem johanneischen Lehrtypus ausging und demgemäss sich den übrigen Schriftinhalt zurecht legte, dass aber ein Jeder der festen Meinung war, sein Standpunkt und seine Schriftauslegung sei allein berechtigt und schriftgemäss, die des Andern aber unberechtigt und unbiblisch, und dass so Jeder über den Andern den Stab brach.

Man würde sehr irren, wenn man meinte, dass diese bedauerlichen Phänomene erst in die gegenwärtige Periode der Kirche fallen, oder doch erst mit ihr anheben. Ihre Wurzeln gehen viel tiefer, sie reichen bis in das apostolische Zeitalter. Schon hier gewahren wir mannigfaltige Glaubensweisen und Lehrtypen und verschiedene Auffassungen der Person Jesu Christi und des Wesens des Evangeliums oder

Christenthums; anders denkt hierüber ein Petrus und anders ein Paulus. Und gerade dieser letztere mit seinem Feuereifer, oder vielmehr mit dem, was das menschliche Theil an ihm ist, ist es, den wir im Brief an die Galater sein Anathem aussprechen hören über Jeden, der ein anderes Evangelium lehrt als das seinige, das ihm Gott unmittelbar geoffenbart; — ein Vorgang, auf dessen Autorität man sich späterhin immer und immer wieder, und so gerade auch im arianischen Streit für das gute Recht der Exkommunizirung und Anathematisirung berufen hat. Aber man hat doch auch gegenseitig Jedem seinen Raum zugestanden in der Kirche Christi, und in der schliesslichen Ausgleichung hat man einen Petrus und Paulus friedlich und gleichberechtigt neben einander gestellt in der gewonnenen Erkenntniss, dass die Kirche Christi eine katholische, d. h. eine allgemeine sei und sein müsse, die in ihrem Schoosse mütterlich alle umfasse. Und so sehen wir denn auch neben einem spiritualistischen Origenes einen realistisch materialistischen Tertullian. Aber leider hat sich doch auch der leidenschaftlich menschlich subjektive Geist, der exkommunizirende und anathematisirende immer wieder geltend zu machen gesucht, wie wir dies an der Geschichte der arianischen Vorläufer haben bemerken können; und diese trüben Wasser sind dann zu dem Strome angewachsen, an dessen Ufern wir jetzt stehen.

In dem gegenwärtigen Streit sehen wir an den bezeichneten bedauerlichen Verirrungen beide Theile gleichermassen partizipiren, den Arius und Eusebius so gut wie den Alexander und Athanasius. Und wenn die letztern für das gute Recht ihrer Ansicht sich auf die Autorität der Schrift berufen, die, recht verstanden, gar nichts anderes lehre, und wenn sie den Gegnern vorwerfen, dass sie willkürlich nur an die einen Schriftaussprüche sich halten, die anders lautenden aber ignoriren oder gewaltsam nach ihrem Sinn drehen, so haben wir einen Eusebius ganz denselben Vorwurf den Gegnern machen hören; und wenn Alexander und Athanasius den Arius, weil er anders als sie das Verhältniss des Sohnes zum Vater sich denkt, darum für einen Nichtchristen erklären hörten, so lasen wir von Arius über die dogmatischen

Vorstellungen einiger Bischöfe der Gegenpartei (s. S. 321) ein fast nicht minder scharfes Urtheil. Man kann daher, wenn man unbefangen ist, es nicht verkennen, wie beide Theile sich hierin in gleicher Weise als Söhne ihrer Zeit erweisen und ihr ihren Tribut zahlen. Doch aber ist wieder ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden, den eine unparteiische Geschichtschreibung nicht übersehen darf. Die Einen, Arius und die Seinen, wollen nur nicht aus der Kirche ausgestossen werden, und sprechen es als ihr gutes Recht an, in ihr auch für sich und ihren Glauben noch Raum und eine Stätte zu haben; dass sie aber jemals eine Ausschliessung der Gegner um des Glaubens derselben willen angestrebt hätten, davon lesen wir nichts; und wenn sie später auf Entfernung des Athanasius von seinem Bischofssitze arbeiteten, so geschah das nur aus Nothwehr, weil er sich als das unübersteigliche Hinderniss ihrer Wiederaufnahme erwies, nicht aber, dass sie ihn um seines Glaubens willen nicht mehr in der Kirche hätten dulden wollen. Dies jedoch hat Alexander von Anfang an so gehalten; und diese unselige Kirchenpolitik ist um so räthselhafter an ihm, als er, wie wir hörten, doch selbst auch einmal den Ansichten zugethan war, die er nun so schonungslos verdammte. Kein Wunder, wenn man schon damals arianischerseits hinter dem Bischof als das eigentliche Agens dieser Politik jene Persönlichkeit sah, deren spätere Handlungsweise diesen Verdacht wenigstens nicht Lügen strafte. „Da Alexander gemäss seiner Frömmigkeit trotz aller Bemühungen des Eusebius und seiner Freunde den gottlosen Arius nicht aufnahm, so wurden sie gegen den Athanasius, der damals Diakon war, besonders aufgebracht, weil sie wussten, wie derselbe beim Bischof fleissig aus- und eingehe und gar viel gelte" (Apol. c. 6). So sprechen sich in einer viel spätern Zeit die egyptischen Bischöfe in einem Synodalrundschreiben aus; ein Zeugniss, in dessen Lichte, je nach dem dogmatischen Standpunkte, Athanasius bald als die starke Mauer der Kirche, an der die Wogen des arianischen Unglaubens gleich von Anfang an abprallen, bald als der fanatische Dämon der Kirche, der um den Preis seiner abstrakten Glaubensansicht

und ihres Triumphes selbst nicht vor dem unheilvollsten Risse zurückschreckt, rein geschichtlich angesehen aber als eine jener gewaltigen Naturen erscheint, die aus Einem Guss und wie von Erz sich auch sofort als das ankünden, als was sie durch ihr ganzes Leben hindurch sich bewähren.

So war denn der Riss in Folge der definitiven Abweisungen Alexanders zu einer vollendeten Thatsache geworden, und die Kirche des Orients in zwei Lager geschieden; — ein Beweis, dass, was in Arius verdammt wurde, nicht eine nur ihm allein eigene, singuläre Meinung war, sondern eine weit verbreitete und bis jetzt unangefochten gebliebene. Und dieser Riss ging nicht blos durch die geistlichen Kreise, durch den Klerus und den Episkopat, die allerdings zunächst und am tiefsten davon betroffen wurden, sondern durch die Christengemeinden Asiens überhaupt. „In jeder Stadt fast und jedem Dorf entstanden Streitigkeiten und Kämpfe über die göttlichen Dogmen. Der Eine stimmte dieser, der Andere jener Ansicht zu. Das war ein beweinenswerthes Schauspiel und eine wahrhafte Tragödie, denn es waren jetzt nicht mehr wie vordem Fremde und Feinde, welche die Kirchen verwüsteten, sondern Glaubens- und Haus- und Tischgenossen, die einander mit ihren Zungen wie mit Pfeilen bekämpften." (Theod. K. G. 1, 6.) In diesen Worten drückt sich der Kirchengeschichtschreiber Theodoret über diese arianische Tragödie aus.

Und um was es sich in diesem allgemeinen und heftigen Streit, in welchem alle menschlichen Leidenschaften sich entfesselten, wie das allen grossen Parteikämpfen eigen zu sein pflegt, handelte, das war die Frage, ob der Sohn aus dem Wesen oder durch den Willen des Vaters, von ihm gezeugt oder geschaffen, ihm gleichwesentlich oder ein Geschöpf sei, eine Frage, welche der Gegenwart so abstrakt und so ganz allen Interessen des Lebens abgewandt erscheint, dass sie Mühe hat, nur zu begreifen, wie man sich dafür interessiren und nun gar, wie man um sie wie um die höchste Lebensfrage streiten konnte, die aber die Christenheit jener Zeit auf's allertiefste bewegte, durch alle Kreise und Schichten ging, ja als die Spitze aller religiösen Fragen erschien,

bei deren Beantwortung es sich um nichts Geringeres handle als um die Entscheidung, ob die Erlösung durch Christus eine wahrhafte oder, allgemeiner ausgedrückt, ob die christliche Religion eine göttliche oder nur eine menschliche sei; — als ob sich dies durch eine dogmatische Frage entscheiden liesse, und nicht vielmehr der einzige Erweis in der Beschaffenheit und innern Güte der Religion selbst läge! O des Räthsels des menschlichen Geistes und der menschlichen Geistesentwicklung!

Wem die Kirche mit diesem ihrem unseligen Zwiste einzig ein Vergnügen bereitete, wer sich mit wahrer Schadenfreude an diesem Anblicke weidete und ihn mit seinem fortlaufenden Hohn begleitete, das war, wie kaum anders zu erwarten, die Heidenwelt, welche die Genugthuung hatte, zu sehen, wie ihre Gegner nun an sich selbst das Amt übten, das sie bisher an ihnen verrichtet hatten. Sie brachten, klagt Eusebius (vit. Const. 2, 60), die Religion der Christen auf ihre Theater und machten sie zum Gegenstand ihres Gespöttes.

---

## 2. Kaiser Konstantins Ausgleichsversuche und deren Scheitern. Die Synode von Nizäa und deren Entscheidung zu Gunsten des „gleichwesentlich". Alexanders Tod.

Konstantins Vermittlungsversuche und ihre Erfolglosigkeit.

Niemand bedauerte diese Streitigkeiten und Spaltungen in der orientalischen Kirche aufrichtiger als Kaiser Konstantin.

Er hatte kurz zuvor, im Jahr 323, den Kaiser Licinius besiegt und dessen orientalische Länder seinem Reiche einverleibt. Er hatte sich als offenen Protektor der Christen bewiesen, dafür gerade aber auch in diesem Theile seiner Unterthanen und in ihren Sympathien für ihn eine Stütze seiner Macht gesucht und gehofft. Und nun sah er diesen Reichstheil, welcher den Heiden gegenüber doch nur als ein compakter Körper für ihn etwas bedeutete, und gerade in den neu gewonnenen Reichslanden in einem heillosen

Zwiespalt begriffen. Das durchkreuzte ganz und gar seine politischen Gedanken und Plane, die er mit den Christen hatte, und die Hoffnungen, die er auf sie setzte.

Auf der Höhe dieser Politik erschienen ihm die theologischen Kontroversen, die von Alexandrien ausgingen, lediglich als theologische Zänkereien, welche das Aufsehen, das sie machten, die allgemeine Bewegung, die sie hervorriefen, den Riss, den sie verursachten, nicht werth waren.

Um den Brand, der von der alexandrinischen Kirche ausgegangen und die ganze orientalische Kirche zu ergreifen drohte, zu löschen, beschloss der Kaiser, zwischen die hadernden Parteien zu treten und zu versuchen, ob nicht durch ein ernstes Wort, das er beiden Theilen zuriefe, der Friede und die so nothwendige Einheit der Kirche wieder hergestellt werden könnte. Das war ja, wie wir gesehen, seine Kirchenpolitik.

In dieser Absicht erliess er ein Schreiben, das gleicherweise an Bischof Alexander wie an Arius gerichtet war (Euseb. v. C. 2, 64 ff.). Im Eingang desselben spricht er sich über das aus, was er als seine Mission erkannt, und was, Gott sei sein Zeuge, allen seinen Unternehmungen als leitender Gedanke zu Grunde gelegen habe. Einmal nämlich habe er alle Völker zu Einer Gottesverehrung zu bringen, dann den erkrankten Leib der bürgerlichen Gesellschaft zu heilen gesucht, und zwar das Eine auf geistigem Weg, das Andere durch die Macht der Waffen; dabei sei er von der Ueberzeugung ausgegangen, dass, wenn er es vermöchte, alle Diener Gottes durch das Band einer allgemeinen Eintracht zu vereinigen, auch das Staatswesen eine dem frommen Sinn Aller entsprechende Veränderung als Frucht davontragen werde. Wie sehr ihm überall an dem Frieden, an der Einigkeit der christlichen Gemeinden läge, und wie er sich auf alle Weise bemühe, dieselben, wo sie gefährdet seien, wieder herzustellen, das habe er bewiesen, als in Afrika die Raserei der Donatisten das ganze Land ergriffen und die Religion der Gemeinden in verschiedene Schismen gespalten habe. Für das Werk der Vermittlung in der gespaltenen abendländischen Kirche habe er, fährt der Kaiser

fort, besonders auch die Kirche des Morgenlandes verwenden wollen; „denn da die Kraft des Lichtes und das Gesetz des Gottesdienstes aus dem Orient seinen Anfang nahm und die ganze Welt mit seinen Strahlen beleuchtete, so sah ich in euch vornehmlich gleichsam die Führer der Völker zum Heil!“ Aber welche schmerzliche Wunde habe seinem Herzen die Nachricht geschlagen, nachdem er so eben den grossen Sieg über Licinius errungen, dass unter ihnen selbst nun eine Spaltung entstanden sei, die viel schwerer sei als alles Frühere, das bei ihnen vorgekommen. Er müsse dies um so viel mehr bedauern, da er, wenn er auf den Grund des Streites gehe, nichts Anderes finden könne, als dass derselbe einen sehr geringfügigen und eines so grossen Haders durchaus nicht würdigen Gegenstand betreffe. Andererseits könne dies Letztere ihn nur in der Zuversicht bestärken, dass sein Vermittlungs- und Friedensversuch bei ihnen nicht ohne Erfolg sein werde. Und nun wendet sich der Vermittler direkt an die beiden Männer, welche den Streit hervorgerufen. So viel er höre, sei der Streit daher entstanden, dass er, der Bischof Alexander, über eine Schriftstelle oder vielmehr über ein ganz unbedeutendes Schriftwort seine Presbytern befragt und von ihnen habe wissen wollen, wie sie das verstünden. Nachdem Konstantin so den Bischof getadelt, dass er solche fürwitzige, unbedeutende Fragen aufgeworfen, wendet er sich an Arius und macht ihm gleichfalls Vorwürfe, dass er unbedachtsam die Frage aufgenommen und nicht vielmehr geschwiegen habe; dies sei der Grund des Streites unter ihnen und dem Klerus, und der Spaltung, die bis in das christliche Volk gedrungen sei. Sie mögen daher einander die Hände zum Frieden reichen und den Ermahnungen ihres Mitdieners Gehör schenken. Solche Fragen, die kein Gesetz vorschreibe, sondern nur das Ergebniss müssiger Spekulation seien, sollte man jedenfalls für sich behalten und nicht vor das grosse Publikum bringen. Denn wer vermöchte solche dunkle Fragen vollständig zu erkennen und zu erklären! Uebrigens wenn man in der Hauptsache einig sei, dürfe man ja wohl verschiedene Auffassungen in den Nebendingen walten

lassen und solle nicht die Verantwortung auf sich laden, um dergleichen willen so viele Gemeinden zu entzweien und zu verwirren. Wenn die Philosophen, die doch auch verschiedene Meinungen bekennen, gleichwohl um des gemeinsamen Namens willen zusammenhalten, um wie viel mehr sollten die Diener des allmächtigen Gottes um der ihnen gemeinsamen Religion willen Frieden mit einander halten! Nicht christlicher Priester würdig, sondern eher gemein, ja kindisch wäre ein entgegengesetztes Verhalten ihrerseits.

Was dermalen dem Kaiser als Kern des Christenthums gilt und worin die beiden streitenden Theile einig zu gehen hätten, das ist der Glaube an die göttliche Vorsehung und an den Einen Gott. Zum Schluss apostrophirt Konstantin Beide mit harten Worten, sie zum Frieden mahnend.

Dies der Inhalt des denkwürdigen kaiserlichen Schreibens, worin Konstantin sich so ganz anders ausspricht als später, wo ihm die Sache in einem andern Lichte dargestellt wurde. Ueberbringer desselben war Hosius, Bischof von Corduba in Spanien, der uns schon vor mehr denn 10 Jahren in der Umgebung des Kaisers und von diesem mit Vertrauensmissionen in den Angelegenheiten der christlichen Gemeinden betraut begegnete, und der durch seine persönliche Einwirkung das Schreiben unterstützen und das Vermittlungsgeschäft betreiben sollte. Konstantin scheint Anfangs an einem Erfolge nicht gezweifelt zu haben. Er hatte ja den beiden Männern es deutlich genug zu verstehen gegeben, dass die Streitfrage das Wesentliche des Christenthums nicht berühre, in dem sie vielmehr einverstanden seien, sondern nur untergeordnete Punkte, worüber unbeschadet der Einheit im Wesentlichen und des brüderlichen Bandes ganz gut eine Verschiedenheit der persönlichen Ansichten bestehen könne, dass die beiden Gegner sich um so eher die Hände zum Frieden reichen könnten, als Beide schon genug gefehlt, der Eine dadurch, weil er eine so abstrakte Frage auf's Tapet gebracht, der Andere dadurch, weil er den Streitpunkt sofort aufgegriffen, und dass sie nicht noch die Verantwortung auf sich laden sollten, die Einheit der Gemeinden zu zerreissen. Hiemit glaubte

Konstantin Alles gesagt zu haben, was besonnene Männer bewegen sollte, den Hader fahren zu lassen und sich zu versöhnen.

Er sollte aber erfahren, was es heisse, in theologischen Kontroversen vermitteln zu wollen. Gerade was ihm untergeordnet erschien, galt den streitenden Parteien als das Wesentliche. Ob der Sohn gezeugt oder geschaffen, von Ewigkeit her oder vor der Zeit oder in der Zeit sei, dies und was damit zusammenhängt, war, wie wir sahen, den streitenden Männern so über alle Maassen wichtig, dass von der Art, wie diese Fragen beantwortet wurden, ihnen das ganze Christenthum abhing.

Es hatte daher weder das kaiserliche Schreiben die gewünschte Wirkung, noch erreichte Hosius etwas durch seine persönliche Vermittlung. Das Nähere hierüber wissen wir freilich nicht; wir lesen nur von einer Synode egyptischer Bischöfe zu Alexandrien, die Hosius zusammenberufen und präsidirt hatte.

Als Hosius unverrichteter Sache zum Kaiser zurückkehrte und ihm vom Stand der Dinge, wie er ihn persönlich hatte kennen lernen, berichtete, beschloss Konstantin, auf einer allgemeinen Synode, der er selbst beiwohnen wollte, die Sache austragen zu lassen.

Die Welt sollte jetzt ein Schauspiel sehen, wie sie es bis jetzt noch nie gesehen, nie hatte sehen können. Sie sollte in einer feierlichen Versammlung den römischen Staat und die christliche Kirche in ihren beiderseitigen Repräsentanten friedlich mit einander über die höchsten religiösen Fragen tagen und sich berathen sehen; ein Schauspiel, merkwürdig zugleich als das einer erstmaligen Versammlung von Bischöfen aus dem ganzen Reiche. Dass freilich in diesem Nebeneinander von Staat und Kirche jener es über diese davontragen und das letzte Wort haben würde, war vorauszusehen. Aber eben so natürlich war, dass sich ein Gegensatz hiegegen bildete unter dem Namen und dem Feldgeschrei „kirchlicher Freiheit und Autonomie“, als deren ersten Vertreter wir den Athanasius werden kennen lernen, eine Opposition, die sich nicht zur Ruhe gab, bis denn auch

die Reihe der Herrschaft an sie selbst kam, — für das eigentliche Interesse der Religion indessen nicht viel förderlicher und segensreicher als jene erste Gewalt. Nach dieser Abschweifung kehren wir zu unserer Streitfrage zurück, die bereits angefangen, so hohe Wellen in der Kirche zu schlagen, dass sie zu einem Ende gebracht werden musste, so oder so, damit wieder Einheit in den christlichen Gemeinden werde; und dass dies des Kaisers entschiedener Wille und eine Forderung seiner Politik sei, sahen wir. Dazu waren auch noch andere Differenzen gekommen, theils mehr lokaler Art, wie das meletianische Schisma in Egypten, theils allgemeineren Charakters, wie die Passahfeier, die in einigen Provinzen der orientalischen Kirche noch in jüdischer Weise, d. h. in der Weise der Quartodecimaner gehalten wurde; Punkte, welche eine Ausgleichung verlangten, somit einer Synode riefen.

Die Synode von Nizäa.

Auf diese Synode, die erste ökumenische, weil sie die Bischöfe aus dem ganzen römischen Reich umfassen und so die ganze Kirche darstellen sollte, hatte der Kaiser Einladungsschreiben erlassen; doch wohl nicht an alle ohne Unterschied; denn es hätten dann nur von den Orientalen über 1000 eintreffen müssen, sondern mit Auswahl nur an solche, deren Gesinnung man sicher war, und welche man zu bestimmen oder zu überstimmen hoffen durfte. Uebrigens kamen nicht blos Bischöfe aus dem Reiche, sondern auch fremde; so nach den Unterschriften ein Bischof Johannes aus Persien und der gothische Metropolit Theophilus.

Mit kaiserlicher Munifizenz, wie er das schon früher in der Vermittlung der donatistischen Streitigkeiten gethan, hatte Konstantin den zur Synode reisenden Bischöfen Alles angewiesen, was sie zu ihrer Reise bedurften. Eben so sorgte er auf der Synode selbst auf's Splendideste für ihren Unterhalt.

Zum Ort der Synode war Nizäa in Bithynien bestimmt worden; es lag nicht weit von der damaligen kaiserlichen Residenz Nikomedien; auch befand sich daselbst ein kaiserlicher Palast, in welchem die Synode gehalten wurde. Ausgeschrieben war sie auf den Monat Juni des Jahres 325; am 19. sollte sie eröffnet werden.

Von allen Seiten waren die Bischöfe herbeigekommen. Ihre Zahl wird verschieden angegeben; nach Euseb waren es 250, nach Athanasius und den meisten andern Schriftstellern zählte man 318. Weitaus die Mehrzahl waren Orientalen, kaum ein halbes Dutzend Occidentalen, doch unter ihnen einer der einflussreichsten, der Spanier Hosius; insbesondere glänzte durch seine Abwesenheit der damalige Bischof von Rom, Sylvester, der sich durch zwei Presbytern, Vito und Vincentius, vertreten liess. Genau betrachtet war daher die nizänische Synode mehr eine orientalische als eine ökumenische. Dass die Bischöfe in ihrem Geleite noch zahlreiche Presbytern und Diakone mit sich brachten, die zwar auf der Synode selbst keine entscheidende, aber doch eine deliberative Stimme hatten, und jedenfalls, wie man das an Ath. sieht, wenn auch nicht einen formell anerkannten, doch auf ihre resp. Bischöfe, sowie auf die Verhandlungen selbst bestimmenden Einfluss ausübten je nach der speziellen Bedeutung ihrer Persönlichkeiten, versteht sich von selbst.

In der Hauptfrage, der arianischen, scheint übrigens der Kaiser wie die Mehrzahl der Bischöfe noch keine bestimmte Meinung gehabt zu haben. Ath. freilich liebt es, die Sache ganz anders darzustellen, indem er nur von Arianern und Eusebianern einerseits und Bischöfen, d. h. Rechtgläubigen andererseits spricht, als ob keine Mittelpartei bestanden hätte, die noch unentschieden gewesen. Um so entschiedener waren dagegen die beiderseitigen Repräsentanten der die Kirche bewegenden Kontroverse. Hier der Bischof Alexander mit seinen Meinungsgenossen, dort Eusebius von Nikomedien mit seinen Kollegen aus Syrien, Palästina und Phönizien, mit Menophantus aus Ephesus, Narcissus aus Neronopolis in Cilicien, Theognis von Nizäa und Maris von Chalcedon. Beide bildeten Anfangs nur Minoritäten auf dem Konzil, und es kam darauf an, welche den Kaiser und die Majorität für ihre Ansicht definitiv gewinnen würde. Die Macht des Wortes, die Kraft des Geistes hatten hier einen grossen Spielraum; in letzter Instanz hing aber Alles davon ab, auf welche Seite sich schliesslich der Kaiser

neigte, denn mit ihm hatte man auch die Majorität der Synode. Zu welcher Ansicht sich auch immer Konstantin bekennen mochte, vorauszusehen und gewiss war, dass er seine Ansicht durchsetzen, mit andern Worten, dass er nur Eine Glaubensansicht in der Reichskirche anerkennen würde. War es für ihn schon eine schmerzliche Erscheinung, dass die Kirche, kaum aus der Verfolgung gerettet, auch schon eine Beute innerer Streitigkeiten ward, und dass er nach dem Siege über Licinius als nunmehriger Herr über den Orient auch das Erbe der Streitigkeiten der orientalischen Kirchen und in ihr zunächst der alexandrinischen antreten musste, so war es für ihn nur eine um so ausgemachtere Sache, die Spaltung in keinem Falle auf die Dauer zu dulden, sondern Alles daran zu setzen, um eine Glaubenseinheit im Reiche zuwege zu bringen. Dies war für ihn die Hauptsache, nicht aber zunächst die Glaubensfrage selbst. Um so entschiedener er aber in der Sache war, um so feiner, höflicher und schonender war er in der Form.

Das ist die Bedeutung des nizänischen Konzils nach der einen Seite hin. Man pflegt sie gewöhnlich nur von dieser ihrer dogmatischen Seite anzusehen und hierin ihre ausschliessliche Bedeutung zu erblicken. Wir sind auch gar nicht gemeint, ihr diese abzusprechen. Aber abgesehen davon ist die Synode auch darum so wichtig, weil mit ihr die Cäsareopapie begründet wird; denn Konstantin, wenn auch der Form nach sich den Bischöfen gleichstellend, ist doch massgebend für die Entscheidung; und diese Vermischung des Staates und der Kirche hat sich nach seinem Tode noch fortgeerbt.

Am 19. Juni fand die Eröffnung der Synode statt, wie es der Kaiser bestimmt und angeordnet hatte. In einem Saale des kaiserlichen Palastes waren die Bischöfe versammelt und erwarteten den Eintritt des Kaisers. Dieser kam im Purpur, ganz orientalisch prächtig in Gold und Edelsteinen, eine imposante, hohe Gestalt. Er schritt durch die Reihen der Bischöfe, die sich bei seinem Eintritt erhoben, zu dem goldnen Stuhl, der für ihn aufgestellt war, setzte sich aber nicht eher, als bis die Bischöfe ihm zuwinkten.

Nachdem er von dem ihm zur Rechten sitzenden Bischof, wahrscheinlich Eusebius von Cäsarea, im Namen der Versammlung begrüsst worden war, hielt er selbst an sie eine Ansprache, in der er seine Hoffnungen kundthat, die er auf diese Synode setze.

Doch — wir wollen keine eigentliche Geschichte der Synode geben, die vom 19. Juni bis zum 26. August dauerte, und auf der Hosius den Vorsitz geführt zu haben scheint. Hervorzuheben ist, dass man auf ihr nur mündlich verhandelte, und dass nur die Resultate, das Symbol, die Kanones und die Synodaldekrete schriftlich abgefasst wurden.

Die zwei ersten Verhandlungsgegenstände.

Was nun die drei Punkte betrifft, um derenwillen die Synode zusammenberufen worden war, so machte die Beilegung der meletianischen Spaltung in Egypten keine grosse Schwierigkeit; die Meletianer wurden mit ziemlichem Glimpf behandelt (s. u.). Indessen ist es dem Konzil nicht gelungen, das Schisma aufzuheben; wir werden sehen, wie noch lange hinaus die Meletianer als eine abgesonderte Partei bestanden und besonders durch ihre Allianz mit den Arianern den Katholikern viele Mühe machten und gefährlich wurden. Die zweite Angelegenheit, die schon von allgemeinerer Bedeutung war, die Differenz in der Osterfeier wurde dahin entschieden, dass die sonntägliche Feier des Osterfestes auf den Sonntag nach dem Vollmond des Frühlingsäquinoctiums angesetzt ward, jedoch mit der Einschränkung, dass wenn auf diesen Sonntag das jüdische Passah fiele, das christliche Osterfest 8 Tage später gefeiert werden sollte. Ueber die Berechnung dieses Tages gab das Konzil keine Anweisung, sondern überliess sie dem Bischof von Alexandrien, weil bei den Egyptern von altersher die Kenntniss dieser Berechnung vorausgesetzt wurde.

Die arianische Streitfrage.

Die Hauptangelegenheit aber war die Beilegung der arianischen Wirren, die zuerst in Behandlung kam; und hiemit wenden wir uns zu dem Punkt, der uns zunächst beschäftigt.

Arius erschien in der Versammlung und legte seine Ansichten ungescheut vor. Als Hauptkämpe gegen ihn trat der Diakon Athanasius auf. Uebrigens ist anzunehmen,

dass noch mehr ausserhalb als innerhalb der offiziellen Sitzungen verhandelt wurde, und dass es besonders in diesen Privatversammlungen war, in denen Ath. wohl manchen Unentschiedenen für sich zu gewinnen wusste; in den amtlichen Sitzungen hatte er ja ohnehin keine entscheidende Stimme. Ueber die Verwerfung der arianischen Ansichten scheinen die Väter bald entschieden gewesen zu sein: wenigstens stellt es Ath. so dar. In seiner Schrift „über die nizänischen Dekrete" sagt er nämlich (c. 3): „Die versammelten Bischöfe forderten die Arianer freundschaftlich auf, sie möchten von ihren Lehren Rechenschaft geben und religiöse Beweise vorbringen; allein kaum fingen sie zu reden an, als auch schon das Urtheil über sie gemacht war; sie geriethen auch unter sich selbst in Streit, und als sie sahen, wie schlecht es mit ihrer Ketzerei stünde, blieben sie stumm und zeigten durch ihr Schweigen die Verkehrtheit ihrer Ansichten." Auch in seinem „Rundschreiben an die Bischöfe Egyptens und Libyens" sagt Ath. in gleicher Weise, alle Bischöfe hätten bei den ketzerischen Erklärungen des Arius ihre Ohren verschlossen und einstimmig die Ketzereien verdammt (c. 13). Wir lassen dies dahingestellt; denn es klingt ganz athanasianisch. Doch wie dem sein mag, — weniger einigte man sich über die als orthodox aufzustellende Formel, bis man schliesslich: (der Sohn) „aus dem Wesen des Vaters" und „gleichwesentlich" adoptirte. Indessen war diese Bezeichnung anfänglich gar manchem unter den Vätern ein grosser Anstoss; sie sei nicht biblisch, sagte man. So Eusebius von Cäsarea. Sie ging daher nur nach heftigem Widerspruch und erst nachdem andere Vorschläge sich als unzureichend erwiesen hatten, vor allem erst auf Zureden des Kaisers durch.

Letzteres ist von höchster Wichtigkeit. Wie der Kaiser zu Gunsten des „Homousios" oder „gleichwesentlich" umgestimmt wurde, darüber fehlen uns alle Nachrichten; sehr wahrscheinlich geschah es durch seinen Hofbischof Hosius; dieser selbst aber, der zuerst in der schwebenden Streitfrage noch keine bestimmte Ansicht gehabt zu haben scheint, muss erst auf seiner Friedensmission in Egypten und dann

noch in Nizäa durch Alexander und Athanasius für ihre Ansicht gewonnen worden sein. Soll er doch sogar, einer Aeusserung des Ath. zufolge, das nizänische Bekenntniss abgefasst, d. h., die schliessliche Redaktion übernommen haben (hist. Ar. c. 42). Konstantin aber, nachdem er einmal seine dogmatische Partie genommen, war im Interesse der Glaubenseinheit auch streng dafür, dass sie von der Majorität angenommen wurde. Er spielte daher in den Verhandlungen eine sehr aktive Rolle; er dogmatisirte, wie man es ihm eingegeben; und die andersdenkenden Väter mussten sich diesen kaiserlich-dogmatischen Erläuterungen beugen.

Was nun aber im Näheren den Antheil betrifft, den Ath. an den Verhandlungen nahm, so haben wir darüber keine bestimmteren Nachrichten. Dagegen hat er lange Jahre nach der Synode einige Schriften geschrieben, um dieselbe gegen die Vielen, die keine Arianer waren und sein wollten, sich aber immer noch an den nizänischen Stichworten stiessen, zu rechtfertigen. Aus diesen Schriften: „über die Dekrete der nizänischen Synode" und „an die Afrikaner" als den bedeutendsten (s. u. Schriften des Ath.) ersehen wir nicht blos, wie die Synode nach und nach zu ihrem Bekenntnisse kam, sondern sie lassen uns auch ahnen, in welchem Sinn Ath. damals gesprochen haben mochte, — in demselben nämlich, in dem er hier geschrieben.

Das nizänische Symbol.

Doch ehe wir hierauf eingehen, wollen wir das Bekenntniss, wie es die Synode nach der abschliessenden Redaktion des Hosius annahm, hier anführen. „Wir glauben an Einen Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer alles Sichtbaren wie Unsichtbaren, und an Einen Herrn J. Christus, als den aus dem Vater, das ist, aus dem Wesen des Vaters gezeugten, eingebornen Sohn Gottes, Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahrer Gott aus dem wahren Gott, erzeugt, nicht gemacht (erschaffen), dem Vater gleichwesentlich, durch den Alles geworden, sowohl was im Himmel als was auf Erden ist, der wegen uns Menschen und um unsers Heils willen herabkam, Fleisch annahm und Mensch ward, litt und auferstand am dritten Tag, auffuhr in die Himmel und kommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten. Und an

den heiligen Geist. Die aber, welche sagen: Es war einmal eine Zeit, da er nicht war, und: Er war nicht, ehe er geboren wurde, und: Er ist aus Nichtseiendem geworden, oder die sagen: der Sohn Gottes sei aus einer andern Hypostasis oder Wesenheit, oder geschaffen, oder veränderlich, oder wandelbar, diese anathematisirt die heilige katholische und apostolische Kirche" (Ath. an Jov. c. 3 u. sonst).

Die Genesis desselben und Ath.

Ueber die Genesis dieses Symbols berichtet Ath. dies. Zuerst sei der Vorschlag gemacht worden, das Verhältniss des Sohnes zum Vater in der einfachen Formel zusammenzufassen: der Sohn sei aus Gott. Offenbar erschien diese der Majorität, an deren Spitze Eusebius von Cäsarea stand, aus der dann nachher die Partei der Semiarianer erwuchs, als die angemessenste, weil sie die biblische und zugleich die weiteste war, die somit jede Partei unterschreiben konnte. Eben desshalb aber war sie den Homousianern eine ganz unliebsame, da ihre eigentliche Intention vielmehr darauf ausging, das Verhältniss des Sohnes zum Vater in einer solchen Formel darzustellen, welche die Arianer unmöglich unterschreiben konnten, mit andern Worten, sie in der allerengsten Fassung zu geben. Da somit die Bezeichnung „aus Gott" den Sohn nicht spezifisch von allen andern Geschöpfen unterschied, von denen auch gesagt werden könnte, sie seien aus Gott, „sofern sie nicht ohne Ursache, aus sich selbst entstanden seien, sondern ein Prinzip ihres Seins gehabt hätten" (ad. Afr. c. 5), so wurde sie von den Rigoristen bekämpft, wie seiner Zeit von Arius, der sie nur aus entgegengesetzten Motiven nicht hatte gelten lassen wollen, und schliesslich von der Synode fallen gelassen. Nun wurde vorgeschlagen, zu sagen, „das Wort sei die wahre Kraft und das Ebenbild des Vaters, und es sei dem Vater in Allem ohne Verschiedenheit vollkommen ähnlich, und unveränderlich, und immer, und ohne Theilung in ihm, denn das Wort war immer, weil es von Ewigkeit her bei dem Vater war als Abglanz des Lichts" (de decret. c. 20). Indessen auch diese Definition ward von den Athanasianern als ungenügend zurückgewiesen; denn man könne ja auch in diese Ausdrücke einen Sinn legen, der auf alle Menschen

Anwendung finde, ohne den Sohn spezifisch von ihnen zu unterscheiden; und es kämen solche Stellen auch in der Schrift vor, worin jene Ausdrücke von den Menschen, ja den Kreaturen überhaupt gebraucht würden. Selbst der Ausdruck „wahrer Gott", von dem Sohne gebraucht, sei nicht ausreichend, sofern die Arianer ihn in dem Sinne annehmen könnten, dass der Sohn, nachdem er geschaffen worden, wirklich Gott sei (ad. Afr. c. 5).

Es bleibe somit, um den spezifischen Unterschied auszudrücken, keine andere Bezeichnung übrig als: „aus dem Wesen" und „gleichwesentlich"; denn damit solle gesagt werden, „dass der Sohn allein aus dem Vater sei," wie denn Paulus dies mit den Worten andeute: Ein Herr Jesus Christus, durch welchen Alles ist, „um Allen zu zeigen, dass der Sohn von Allem, was aus Gott entstanden, verschieden sei" (de decret. c. 19). Jener Ausdruck solle also sagen, „dass der Sohn nicht nur ähnlich, sondern durch die Aehnlichkeit eben dasselbe aus dem Vater sei," und „dass die Aehnlichkeit und Unveränderlichkeit des Sohnes durchaus verschieden sei von der Nachahmung, welche wir aus der Beobachtung der Gebote uns aneignen" (c. 20). Den Unterschied von der menschlichen überhaupt und der moralischen Gottes-Sohnschaft insbesondere sollten also die benannten Ausdrücke bezeichnen und zugleich den strengsten Gegensatz gegen die arianische Terminologie vom Sohne, z. B. der Sohn ein Geschöpf, etwas Gemachtes, etwas Hervorgebrachtes u. s. w.

Dies also wollte die Synode zunächst in diese Ausdrücke legen: den spezifischen Unterschied des Sohnes von allen andern Menschen, auch den besten und höchsten. Weniger ward in das, was den positiven Inhalt der Formel bilden sollte, eingegangen, weil er das Maass des menschlichen Fassungsvermögens übersteige. Unter der „Wesenheit" Gottes wollte man nichts Anderes verstanden wissen, als „Gott selbst", oder „als der, welcher (Gott) ist". Das Verhältniss aber des Sohnes zum Vater als „aus dem Wesen" des Vaters, fand die Synode, sei nur zu veranschaulichen durch Bilder, wie das des Glanzes zum Licht oder

zur Sonne, wodurch „die Eigenheit wie die Untheilbarkeit des Wesens des Sohnes und seine Einheit mit dem Vater“ am besten angedeutet werde. Nur müsse man sich dabei vor Vermenschlichungen hüten, jeden körperlichen Gedanken ausschliessen, „Sohn“, „das natürliche Erzeugniss des Vaters“ und ähnliche Bezeichnungen so fassen, wie es Gott und dem göttlichen Verhältniss gezieme.

So rechtfertigte die Synode nach Ath. ihr Stichwort „aus dem Wesen Gottes“. Wenn aber der Sohn aus dem Wesen Gottes sei, so sei die einfache Consequenz hievon seine Gleichwesentlichkeit mit dem Vater „als das Wahre und Ewige der Wesenheit, aus der er erzeugt sei.“ Ausgeschlossen aber werde dadurch alles Fremdartige und Ungleiche mit der Wesenheit des Vaters, auch jede blos äusserliche Aehnlichkeit, wie Erz und Gold, Silber und Zinn; und eben so jede Vorstellung von Theilungen und Trennungen der Gottheit; vielmehr sei die Einheit festzuhalten wie bei Licht und Abglanz (de decret. nic. c. 22—24). (Das Nähere s. u. „die Kontroverse“.)

Umsonst ward von der eusebianisch-arianischen Partei entgegengehalten, dass jene Bezeichnungen: aus der Wesenheit, gleichwesentlich, von der Kirche bereits verdammt seien, indem vor 53 Jahren eine Synode zu Antiochien die Ketzerei des Sabellius, die in diesem Worte gipfle, verworfen habe. Man erwiederte, und nicht mit Unrecht, es habe dieses Wort bei Sabellius einen ganz andern Sinn gehabt. Der Ausdruck sei übrigens auch keine Neuerung, sondern schon im rechtgläubigen Sinne gebraucht von Theognostus und den beiden Dionysen (ib. c. 25). Somit hätten die Gegner kein Recht zu dem Vorwurf einer Neuerung. Und wenn sie vorbringen, die Ausdrücke seien unbiblisch, so „sollen sie nur den Sinn beherzigen, in welchem die Synode sie gebraucht; und dann mögen sie, wenn sie können, sie tadeln“ (c. 21). Wenn auch nicht die Worte, so sei doch der Sinn ein ächt biblischer. Uebrigens hätten die Gegner um so weniger ein Recht zu ihren Vorwürfen, da sie selbst sich unbiblischer Ausdrücke bedienten und damit „gegen Gott zu streiten zuerst angefangen hätten“ (ib.).

Das Schlussergebniss.

Wenn nun die Synode schliesslich zu einer Formel griff, welche als die engste und strengste sich herausstellte, und keinen Spielraum für verschiedene Vorstellungen liess, davon nicht zu reden, dass sie keine biblische war, so war die einfache Folge hievon, dass sie keine breite Grundlage schuf, auf der bei Einigkeit im Wesentlichen Freiheit der verschiedenen Meinungen möglich war; Exklusivität — das war das schliessliche Resultat, von vornherein aber der bewusste Zweck einer Minorität, eines Alexander und Athanasius, welche am Ende nicht blos über die unentschiedene Majorität, sondern auch über die entschiedene andere Minorität den Sieg davontrug, — ohne Zweifel durch allerlei Mittel, auch die geistigen nicht ausgeschlossen. Doch am meisten hat die kaiserliche Autorität dazu gethan, wovon freilich Ath. nichts sagt, wovon dagegen ein Euseb. von Cäsarea zu erzählen weiss. Er hatte eine Glaubensformel vorgeschlagen, welche den Sohn bezeichnete als „Gott aus Gott, Licht aus dem Lichte, den eingebornen Sohn, den Erstgebornen aller Kreaturen, vor allen Zeiten gezeugt, durch den auch alle Dinge gemacht sind". Es war dies ganz im Sinne der alt-orientalischen Christologie, eine Formel, die auch im Nothfalle ein Arius hätte unterschreiben können, da sie die Subordinationsvorstellung nicht geradezu ausschloss; denn die Stichworte „aus dem Wesen, gleichwesentlich" waren vermieden. Da erhob sich Konstantin, der jetzt ganz anders dogmatisirte als in seinem Schreiben an Alexander und Arius; Alles, fand er, sei schön und gut und recht, nur das Hauptwörtlein „gleichwesentlich" fehle. Man müsse, fügte er wie zur Beruhigung hinzu, hiebei nur von allen körperlichen Affektionen abstrahiren; der Sohn sei aus dem Vater nicht durch irgend eine Theilung und Absonderung; vielmehr müsse man dies „auf göttliche und unerklärbare Weise auffassen". Man sieht, der Kaiser hatte seine dogmatische Lektion gut eingeübt; Eusebius aber gab im Interesse des Friedens, wie er an seine Kirchgemeinde schrieb, und beschwichtigt durch die Erklärung der Synode, dass damit nicht angedeutet werden wolle, „der Sohn existire gleichsam als Theil des Vaters," jede weitere Oppo-

sition auf. So entschuldigte er sich, indessen hatte er gewiss schon vorher gewusst, dass die Athanasianer bei ihren Ausdrücken jede sinnliche Vorstellung ferne gehalten wissen wollten, sowie auch, dass einige frühere Kirchenlehrer sich derselben bereits bedient hatten. Es kann daher diese Ausrede nur als Bemäntelung einer Charakterschwäche angesehen werden. Der wahre Grund seiner Nachgiebigkeit und Unterschrift war vielmehr der ausgesprochene Wunsch seines kaiserlichen Herrn und Freundes; und Ath. hat es nicht ohne Hohn bemerkt, wie der Bischof von Cäsarea, nachdem er sein Glaubensbekenntniss vorgelegt und als das allein richtige dargestellt, den Tag darauf die im Sinn der Alexandriner vorgeschlagenen Zusätze unterschrieben hätte. Selbst das dem Symbol angehängte Anathema, das ganz speziell gegen Arius gerichtet war, nahm er jetzt keinen Anstand mehr zu unterschreiben; es enthalte ja nichts Hartes und verbiete nur, Ausdrücke, welche nicht in den Schriften stehen, zu gebrauchen, wodurch so viel Zwist und Verwirrung entstanden sei.

So war man zu diesem Symbol gekommen, das zuletzt auch Eusebius von Nikomedien und Theognis von Nizäa unterschrieben (nur die Anathematisirung, scheint es, doch nicht). Die zwei uns schon bekannten egyptischen Bischöfe, Theonas aus Marmarica in Libyen und Sekundus von Ptolemais, die zu den ursprünglichen Freunden des Arius und seiner Lehre gehörten, verweigerten allein ihre Unterschriften und wollten ihren einstigen Freund und Meister nicht anathematisiren helfen. Sie wurden ihrer Stellen entsetzt und verbannt. Das Gleiche geschah selbstverständlich auch dem Arius, der zugleich anathematisirt und exkommunizirt wurde.

Der Kaiser war entschlossen, das, wie er meinte, glücklich beendigte Friedenswerk überall zur Anerkennung zu bringen. In einem besondern Ausschreiben befahl er den Bischöfen des Reiches als den „Mitknechten“ die Annahme der nizänischen Beschlüsse als göttlicher Dekrete, und empfahl ihnen Einheit und friedlich kluge Eroberung des Heidenthums. Nach dem Schlusse der Synode feierte er seine Vicennalien, d. h. sein zwanzigjähriges Regierungsjubiläum.

Ohne Zweifel glaubte er und mit ihm die Majorität der Synode, sie hätten ein wahrhaftes Friedenswerk zu Stande gebracht. Sie sollten sich getäuscht sehen. Als der Kaiser zur Einsicht kam, dass seine Hoffnung, durch die homousische Formel die Einheit der Kirche zu bewerkstelligen, sich nicht verwirklichte, und darum sich wieder mehr auf die Seite der Arianer neigte, um keine Partei sich völlig zu entfremden, da musste auf's Neue wieder für das nizänische Bekenntniss gekämpft werden, — innerlich und äusserlich.

Die nächsten Jahre nach dem Konzil bis zum Tod Alexanders.

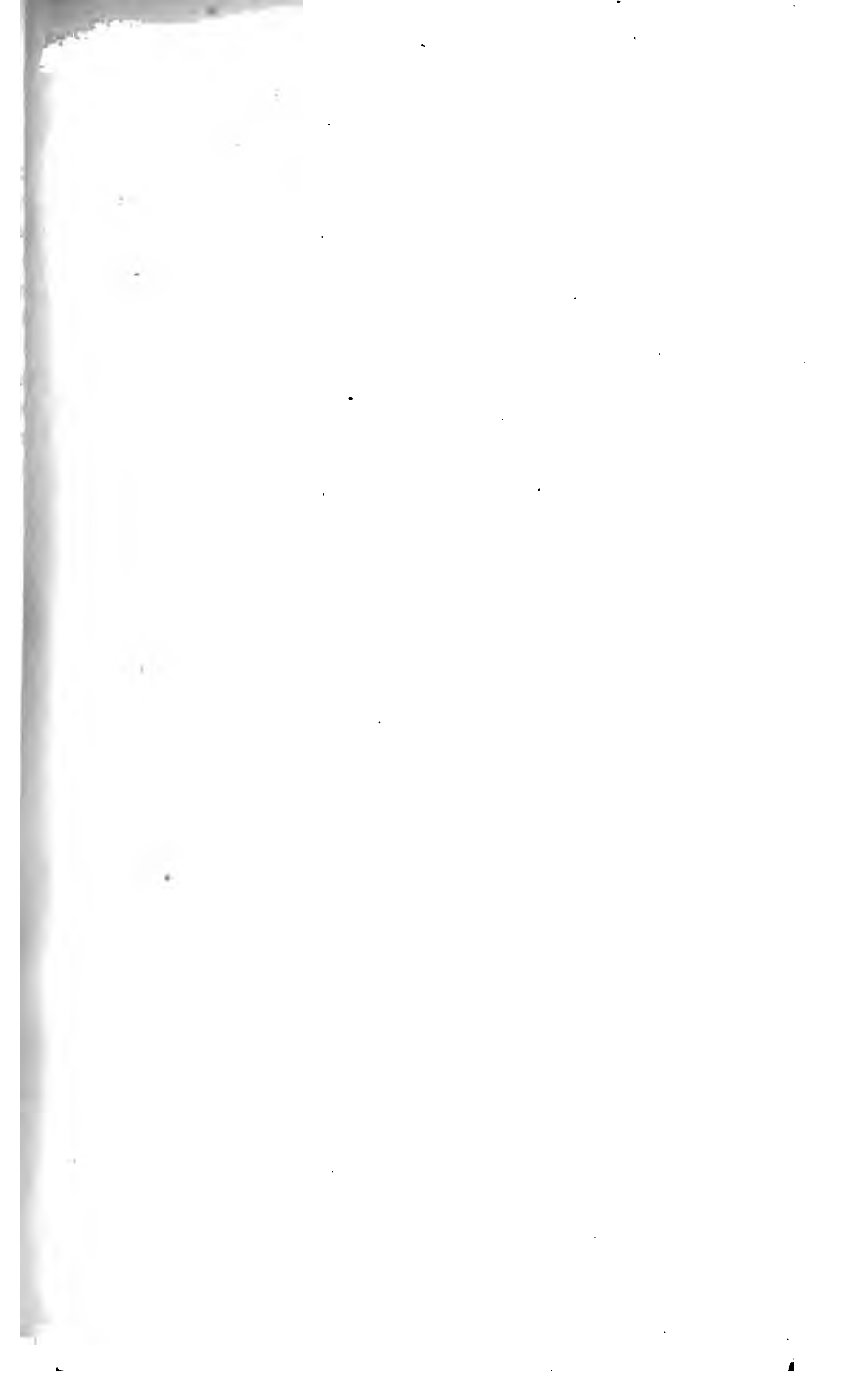
Uebrigens vergingen noch mehrere Jahre, bis Konstantin zu seiner veränderten Ueberzeugung kam; und noch in der nächsten Zeit nach dem Konzil hielt er streng an der Durchführung des Homousios. Das sollte der nikomedische Eusebius erfahren, und damit zugleich, wie wenig es ihm geholfen, seine Ansichten in der entscheidenden Stunde verläugnet zu haben. Drei Monate nach dem Konzil — diese Zeitangabe findet sich bei Philostorgius — wurde Eusebius mit seinem ihm gleichgesinnten Freunde, dem Bischof Theognis von Nizäa, von einer Synode einiger Bischöfe, die der Kaiser desshalb zusammenberufen, aller kirchlichen Würden entsetzt und in die Verbannung geschickt. Als Grund ward angegeben, dass sie einige Häretiker, welche Konstantin von Alexandrien an sein Hoflager zu senden befohlen hatte, aufgenommen und mit ihnen Gemeinschaft gepflogen hätten. An ihre Stellen wurden sofort Nachfolger eingesetzt: in Nikomedien Amphion, in Nizäa Chrestus.

Das nizänische Bekenntniss und mit ihm die nizänische Partei waren jetzt in ihrem Siegeslaufe.

Bischof Alexanders Tod, 328.

Drei Jahre nach dem Konzil, über welche die Geschichte wenig berichtet, starb Bischof Alexander in hohem Alter, den 17. April 328. So nach der Historia acephala, welche den aus dem Syrischen übersetzten Festbriefen des Ath. (von Larsow) als Anhang beigegeben ist. Bisher hatte man das Jahr 326 als Todesjahr angenommen, und zwar auf Grund einer Stelle des Ath., die man, verführt durch die Autorität des Theodoret (1, 26), falsch ausgelegt. Ath. sagt nämlich in seiner Apologie gegen die Arianer (c. 59), nachdem er unmittelbar zuvor von den Meletianern gemeldet,

sie seien in der Synode „einiger Massen“ wieder aufgenommen worden: „Es waren noch nicht fünfMonate verflossen, so starb Alexander; die Meletianer aber, welche sich hätten ruhig verhalten und es als eine Gnade ansehen sollen, dass sie überhaupt wieder aufgenommen worden waren, . . . verwirrten abermals die Kirche.“ Die Worte nun: „nach fünf Monaten,“ hatte man nach dem Vorgang Theodorets, statt auf die Rückkehr der Meletianer zu ihrem frühern Schisma fünf Monate nach dem Tod Alexanders, auf den Tod dieses Bischofs, als der fünf Monate nach dem niz. Konzil erfolgt sei, bezogen; — wozu allerdings die etwas unklare Darstellung des Athanasius Veranlassung gab.



Die

# Kirche Christi

und

# ihre Zeugen

oder die

## Kirchengeschichte in Biographieen

durch

**Friedrich Böhringer.**

---

**Erster Band, zweite Abtheilung.**

**II. Hälfte.**

**Schluss.**

**Zweite völlig umgearbeitete Auflage.**

**Stuttgart.**

Meyer & Zeller's Verlag.

**(Friedrich Vogel.)**

1874.

# Die griechischen Väter des dritten und vierten Jahrhunderts

durch

**Friedrich Böhringer.**

---

II. Hälfte:

Athanasius und Arius.

(Schluss.)

Stuttgart.
Meyer & Zeller's Verlag.
(Friedrich Vogel.)
1874.

Druck der J. Kreuzer'schen Buchdruckerei (Hammer & Liebich) in Stuttgart.

## Vierter Abschnitt.

# Bischof Athanasius und der Arianismus im äussern Kampfe mit einander,

oder:

# das Leben des Athanasius von seiner Wahl zum Bischof 328 bis zu seiner Rückkehr aus dem dritten Exil 361.

Bischof Alexander war todt.

Wahl des Athanasius zum Bischof von Alexandrien.

Nach dem Kirchengeschichtschreiber Sozomenus oder vielmehr nach Apollinaris, dem Syrer, auf den sich Sozomenus als seinen Gewährsmann hierin beruft und dessen Worte er auch anführt, soll Alexander noch auf seinem Sterbebette den Ath. als seinen Nachfolger bezeichnet haben. „Als er zu sterben kam, so lauten die Worte des Apollinaris, rief er den Athanasius, der aber nicht anwesend war, mit Namen. Da nun ein Anderer, der auch Athanasius hiess und sich gerade im Gemache befand, auf den Ruf des Sterbenden Bescheid gab, schwieg Alexander, da er nicht diesen gemeint; drauf rief er aber wieder: Athanasius! und so noch zu wiederholten Malen, so dass der Anwesende merkte, nicht er sei mit diesem Rufe gemeint, sondern der abwesende Athanasius. Und prophetisch fügte noch der selige Alexander die Worte hinzu: Athanasius, du meinst entfliehen zu können, du wirst es aber nicht vermögen;" — Worte, mit denen er wohl hat andeuten wollen, wie Athanasius zu einem Kampfesleben berufen sei, und wie er diesem Rufe sich nicht werde entziehen können, wie sehr er es auch versuchen möge (Sozom. 2, 17).

Was von dieser Erzählung zu halten, dürfte nicht schwer sein zu erkennen. In den eigenen Schriften des Ath., die doch so viel des Geschichtlichen aus seinem Leben enthalten, sowie in den verschiedenen Dokumenten, die in denselben eingeschaltet sind und über die verschiedensten Lebensperioden sich erstrecken, findet sich auch nicht die geringste Spur oder Andeutung von einer solchen letzten Willensäusserung des sterbenden Alexander, wiewohl sie doch gerade auch über die Wahl des Ath. zum Bischof so manche Aufschlüsse geben. Wir vermögen daher in dieser Erzählung des Apollinaris kaum mehr als einen frommen Mythus zu sehen, in dem sich aber allerdings ein geschichtlicher Kern birgt. Es wird dem sterbenden Alexander als letztes Wort in den Mund gelegt, was nach der damaligen Situation die allgemeine Stimme des katholischen Volkes in Alexandrien war und die Seele des Ath. bewegte. Doch ist es nicht unmöglich, dass, wie wir die Verhältnisse zwischen Alexander und seinem Diakon kennen, jener in diesem seinen einzigen rechten Nachfolger erkannt und sich in diesem Sinne auch gegen ihn wie gegen Andere früher schon und zuletzt noch auf seinem Todbette ausgesprochen, und, als sich Ath. hiegegen gesträubt, ihm erklärt haben mochte, dass ein solches Widerstreben, wenn es sich auch wohl mit Rücksicht auf die ihm bevorstehenden Kämpfe begreifen lasse, doch, tiefer angesehen, ein Ding der Unmöglichkeit für ihn sei. So weit lässt sich die Erzählung auch geschichtlich und psychologisch begreifen; nur in der Form, in der sie sich bewegt, verräth sie den Mythus.

In der That, wer Bischof Alexanders Nachfolger sein, es allein sein konnte, das war ausser allem Zweifel und Bedenken. Nur der Mann konnte es sein, der schon seit einer Reihe von Jahren, wenn auch in der untergeordneten Stelle eines Diakon, die Seele der antiarianischen Bewegung gewesen war, der in Nizäa so freimüthig und beredt gegen die neue Lehre als eine Häresie gesprochen und sich bis jetzt als die rechte Hand des Bischofs erwiesen hatte. Die allgemeine Stimme bezeichnete ihn auch als den Nachfolger Alexanders; nur muss man nicht vergessen, dass, wenn

hier von der allgemeinen Stimme gesprochen wird, dies immer von dem katholischen Theile der christlichen Bevölkerung Alexandriens zu verstehen ist, welcher denn auch mit Ungestüm von den zur Wahlhandlung und Ordination zusammengekommenen Bischöfen des alexandrinischen Kirchensprengels, der das eigentliche Egypten, die Pentapolis, Thebais und Libyen umfasste, den Ath. begehrte. Dass dagegen der arianisch gesinnte Theil der Bevölkerung sich ebenso entschieden gegen die Bischofswahl des Ath. werde ausgesprochen haben, bedarf wohl kaum eines Hinweises; in den auf uns gekommenen Aktenstücken, die sämmtlich von katholischer Seite herrühren, ist hievon freilich wenig zu lesen. Lägen auch die arianischen Berichte vor uns, wie wir die katholischen haben, so würden wir die Wahl auch in einem andern Lichte sehen; sie würde uns dann als eine wahrscheinlich höchst bestrittene, vielleicht tumultuarische erscheinen. Aber auch schon aus den Anklagen, welche die Arianer später gegen die Gültigkeit der Wahl des Ath. zum Bischof erhoben, dürfen wir wohl schliessen, dass sie auch bei der Wahl selbst nichts werden versäumt haben, um sie zu hindern. Eine dieser Anklagen, wie wir später vernehmen werden, ging dahin, Ath. sei nur von einer Minderzahl von 7 Bischöfen im Geheimen gewählt worden. Sozomenus erweitert dies nun dahin, es hätten sich, wie die Arianer sagen, eine Anzahl von Bischöfen — 54 sollen es gewesen sein, während doch der Sprengel an die 100 Bischöfe umfasste — Anhänger des Alexander, wie des Meletius, dahin verständigt und sich eidlich sogar dazu verpflichtet, gemeinsam einen Bischof zu wählen und den als solchen anzuerkennen, der aus dieser Wahl durch die Majorität der Stimmen herauskomme. Nun aber hätten sich 7 von diesen 54 abgesondert und ohne Rücksicht darauf, dass sie ihren Eid brachen, den Ath. heimlich zum Bischof gewählt.

Doch wir wollen nun die Wahl selbst erzählen, wie sie katholischerseits dargestellt wird. Wir entnehmen diese Darstellung einem Rundschreiben, das eine Synode egyptischer Bischöfe im Jahr 340 zur Rechtfertigung ihres ver-

ehrten Oberhirten erliess, müssen aber darauf aufmerksam machen, dass dieser Bericht nicht der Ausdruck der Wähler unmittelbar nach der Wahl ist, sondern erst 12 Jahre nachher geschrieben, und zwar in apologetischem, d. h. nicht in rein historischem Interesse. Hier wird die Anklage der Arianer, dass die Wahl auch darum eine illegale gewesen, weil sie von einer Minorität heimlich und ohne Zustimmung des Volkes vollzogen worden sei, als Unwahrheit mit Entrüstung abgewiesen und der Hergang dann so erzählt: „Wir, die ganze Stadt und die ganze Provinz sind Zeugen, dass die ganze Masse und das gesammte Volk der katholischen Kirche wie Ein Leib und Eine Seele versammelt war und mit lautem Ruf und mit Geschrei den Ath. zum Bischof verlangte. Dieses erflehten sie öffentlich von Christus; um dieses beschworen sie uns manche Tage und Nächte hindurch und verliessen dabei weder selbst die Kirche, noch liessen sie uns sie verlassen. Auch brachten sie nichts Schlimmes, wie die Arianer schrieben, gegen ihn vor, vielmehr lauter Gutes, indem sie ihn einen eifrigen, frommen Christen, einen von den Aszeten und einen Bischof, wie er es in Wahrheit sein soll, nannten. Und die Meisten von uns haben ihn unter den Augen und dem jubelnden Zuruf Aller ordinirt“ (Apol. c. Ar. c. 6).

So war denn Ath. Bischof von Alexandrien. Er war es geworden durch das Volk, das ihn vorgeschlagen und seine Wahl durch Akklamation bestätigt hatte, wie durch die Bischöfe des Kirchensprengels, welche die eigentliche Wahlhandlung vollzogen und ihn ordinirt hatten. Es waren dies die beiden Faktoren, die zu einer gültigen Wahlhandlung damals gehörten.

Diese Wahl fand statt den 8. Juni 328. Früher hatte man das Jahr 326 angenommen, in das auch der Tod Alexanders versetzt ward. Dass aber diese Annahme, die sich, wie wir oben sahen, auf eine falsche Auslegung einer Stelle des Ath. stützte und von Theodoret zuerst aufgestellt ward, eine falsche, ergibt sich schon daraus, dass Ath. im Jahr 329 seinen ersten Osterbrief erliess.

Nachdem wir den Hergang der Wahl erzählt, bleibt

uns übrig, noch einen Blick auf Ath. selbst zu werfen, wie er sich in diesem kritischen Moment seines Lebens verhielt.

Gewiss war er sich bewusst und fühlte sich berufen, dass er auch äusserlich und amtlich die Sache weiter zu führen habe, die er begonnen. Gleichwohl mochte ihn — es ist dies ganz psychologisch, und wir haben keinen Grund, ihn desshalb der Heuchelei zu beschuldigen — im entscheidenden Moment ein gewisses Bangen befallen, wenn er sich die Aufgabe vergegenwärtigte, die er sich gestellt sah, aber auch alle die Gefahren, die damit unzertrennlich verbunden waren und seiner Person drohten. Denn einmal kannte er sich zu gut, um nicht zu wissen, dass er nicht ablassen könne, Alles an die Durchführung dessen zu setzen, was er einmal als göttlichen Willen erkannt hatte, es wäre denn, er würde von sich selbst lassen; anderntheils kannte er aber auch die Gegner zu gut, besonders einen Eusebius, dessen Charakter, sowie dessen Macht und Einfluss am kaiserlichen Hof, um nicht zu wissen, dass der Kampf, in den er nun eintrete, ein Kampf auf Leben und Tod sei. Dies ist wohl der psychologisch-geschichtliche Kern des Mythus, der sich zuerst bei Apollinaris und dann nach ihm bei Sozomenus findet, Athanasius habe die Flucht ergriffen, um den Bestimmungen des sterbenden Alexander zu entgehen und ihm nicht gleichsam in die Hand hinein versprechen zu müssen, sein Nachfolger werden zu wollen. Wenn er aber sich in einem innern Streit mit sich befand und schwankend war, so konnte das doch nur ein Moment sein; er hat sich bald wieder gefunden. Einmal auf dem bischöflichen Stuhl von Alexandrien, den er nicht gesucht und um den er sich nicht beworben, auf den er sich vielmehr zu allernächst durch die Stimme des Volks, in der er eine Stimme Gottes erkannte, gehoben fand, war er auch entschlossen, seine ganze Person in den Dienst seines neuen Amtes zu begeben. Als die eigentliche Aufgabe seiner Stellung als alexandrinischer Bischof erkannte er aber, dem nizänischen Symbol eine Säule zu sein und die Bestimmungen des grossen Konzils rückhaltlos zur Ausführung zu bringen.

Einleitende Betrachtungen.

An Mitarbeitern und Mitstreitern, an Bundesgenossen und begeisterten Anhängern auf Bischofsstühlen und dem Klerus überhaupt, wie unter dem gemeinen Volke fehlte es ihm aber allerdings nicht bei diesem Werke. In der orientalischen Kirche zwar bildeten die Bischöfe seiner Partei offenbar die Minderheit; einen um so festern Rückhalt hatte er dagegen, wie er das später erst recht erfahren sollte, fast an dem gesammten Episkopat des Abendlandes, und insbesondere an dem römischen. Die Bischöfe seines Sprengels, die egyptischen, standen weitaus in der Mehrheit ihrem Oberhirten jederzeit treu zur Seite. Was nun den ihm nächsten Kreis, die christliche Bevölkerung Alexandriens, betrifft, so war diese mehr als jeder andere Theil der Kirchenprovinz seit dem Auftreten des Meletius, Kolluthus und des Arius zu allerletzt und zu allermeist in verschiedene Parteien getheilt; doch bildeten die Anhänger des Ath., die Nizänischen und Bischöflichen oder wie sie sich selbst nannten und wie wir sie von nun an auch nennen wollen, die Katholischen, die entschiedene Mehrzahl. Als der eigentliche Kern dieser Partei, als die feurigsten Anhänger des Ath., als die heftigsten, die fanatischesten Gegner der Arianer sind aber die Mönche und Gott geweihten Jungfrauen, kurz der aszetische Theil der Bevölkerung zu bezeichnen, dessen Richtung eben jetzt, angeregt durch das Beispiel des Antonius, anfängt, ein immer gewaltigeres Ferment in dem Leben der Christen Alexandriens nicht blos, sondern ganz Egyptens, ja des ganzen Orients zu werden. Sie treten überall und immer hervor, wo es gilt, den Ath. zu vertheidigen oder den Arianern Widerstand zu leisten; selbstverständlich sind sie dann aber auch der vornehmste Gegenstand des Hasses und der Gewaltthätigkeiten der Arianer. Ath. selbst war, wie man aus seinem Leben und vor Allem aus seiner Biographie des Antonius ersieht, für die aszetisch-christliche Lebensform wie für die orthodox-nizänische Glaubenslehre begeistert. Auch ist Antonius mehr als einmal für seinen bischöflichen Freund in die Schranken getreten und dessen Sache, wenn sie sich im Gedränge befand, durch

sein persönliches Erscheinen in Alexandrien zu Hülfe gekommen.

Dass aber seine Gegner, ebenso gefährlich als zahlreich, ihrerseits es an nichts würden fehlen lassen, um das verlorene Terrain wieder zu erobern, konnte er sich, scharfblickend wie er war, nicht verbergen. Es bedurfte dazu nicht einmal eines besondern Scharfblickes; es lag gewissermassen auf der Hand. Gleichwohl that er auch nicht den geringsten Schritt ihnen entgegen. Es zeigte sein Verhalten auch keinerlei Art von Schonung; man könnte sagen, er habe eher Alles gethan, um ihren Widerstand selbst hervorzurufen, wenn es nicht eben in der Art und Weise, wie er seine Aufgabe lösen zu müssen glaubte, gelegen wäre. Er konnte sein Werk, die Durchführung der Beschlüsse des nizänischen Konzils, nicht consequent betreiben, wie er sich doch in seinem Gewissen dazu getrieben fühlte, ohne dem Gegner wehe zu thun und ihn immer und immer wieder zu provoziren. Bereits war es auch so weit gekommen, dass man die eigentlichen Anhänger des Arius nicht mehr nur einfach Arianer, sondern mit dem Schimpfnamen Ariomaniten (die Arius-Tollen, -Wahnsinnigen) nannte.

In diesen Kämpfen gegen den Arianismus verläuft die folgende Lebensperiode des Ath., offenbar der Hauptabschnitt seines Lebens, von 328—361.

In diesem Kampfe müssen wir aber zwei Seiten unterscheiden. Die eine beschlägt die geistigen, religiösen und dogmatischen Interessen, und ohne Frage ist dies die anziehendste Seite, der wir einen eigenen Abschnitt, den fünften, widmen werden, nachdem wir zuvor den äussern Verlauf des Kampfes geschildert haben. Und eben mit diesem äussern Verlauf hat es der vierte Abschnitt zu thun, der in sechs Unterabschnitte zerfällt, wie sie durch die verschiedenen Wendungen und Katastrophen im Leben des Ath. während dieser Zeit angezeigt sind, wiewohl einander sehr ungleich an Zeitdauer und Mannigfaltigkeit der Erlebnisse und Schicksale.

Die innere Amtsthätigkeit des Athanasius.

Von seiner eigentlichen oder innern Amtsthätgkeit während dieser Zeit seines Lebens wissen wir nur wenig; sie

ist, so scheint es, vor den grossen Kämpfen mit dem Arianismus so ganz in den Hintergrund getreten, dass man nicht dazu kam, näher auf sie einzugehen. Zu seinen alljährlichen bischöflichen Funktionen gehörten die Visitationsreisen, das eine Jahr in diesem, das andere in jenem Theil des Kirchensprengels. Auf diesen Rundreisen war er nicht blos stets von einigen Gliedern seines alexandrinischen Klerus begleitet, sondern auch von dem Klerus der Provinz selbst, die er visitirte; „er reist, schreibt einmal der Klerus von Mareotis von ihm, nie allein, sondern mit uns sämmtlichen Presbytern, mit den Diakonen und vielem Volk" (Apol. c. 74). Das letztere Moment trug gewiss auch zu seiner Popularität bei. Eine andere seiner amtlichen Thätigkeiten war der Erlass der Osterbriefe, über die wir weiter unten ausführlicher handeln werden. Am Ende der einzelnen Briefe ist jedesmal die Zeit für das nächste Osterfest angegeben. So heisst es am Ende seines 10. Osterbriefes: „Wir beginnen nun das 40tägige Fasten am 19. des Monats Mechir (13. Febr.), das heilige Osterfasten aber am 24. des Monats Phamenoth (20. März, Mondtag in der Charwoche); wir hören auf zu fasten am 29. desselben Monats Phamenoth (25. März) am tiefen Abend des Sonnabends, feiern so den Sonntag, der am 30. desselben Phamenoth (26. März) aufgeht, und begehen von da an die ganzen 7 Wochen des Pfingstfestes feierlich nach der Reihe."

## 1. Von der Wahl des Athanasius zum Bischof 328 bis zu seinem ersten Exil 335;
oder:
## die eusebianisch-arianische Reaktion und die ersten Versuche, den Athanasius zu stürzen.

Die Anstrengungen der Eusebianer, am kaiserlichen Hof Boden zu gewinnen, um so ihre alten Stellungen wieder einnehmen zu können.

Seit der Entscheidung des nizänischen Konzils für das Homousios war die herrschende Strömung bis jetzt eine entschieden orthodoxe gewesen; die letztere hatte, wie man zu sagen pflegt, das Oberwasser. Die eusebianisch-arianische Reaktion konnte aber selbstverständlich nicht ausbleiben; die menschliche Natur müsste eine andere sein, als sie ist, wenn wir nicht von vornherein uns darauf gefasst machen müssten, dass die Gestürzten nimmer ruhen, vielmehr alles versuchen würden, um sich zu rehabilitiren. So kam es denn auch. Und wie sie durch kaiserlichen Machtspruch verbannt worden waren, so war es auch wieder der kaiserliche Hof, an den sie sich zunächst wandten, und auf den sie in aller Weise einzuwirken suchten, um eine Entscheidung zu ihren Gunsten herbeizuführen.

Dass sie dies gethan, pflegt man ihnen von gewisser Seite zum Vorwurf zu machen, und Ath. hat hierin die Initiative ergriffen. Er kann es ihnen nicht oft und hart genug vorhalten, dass sie in Dingen, die doch kirchlicher Art und Natur seien, nicht mit kirchlichen, sondern stets nur mit weltlichen Mitteln operiren, dass es die weltliche Macht sei, auf die sie hier für ihr Interesse rekurriren und mit deren Hülfe sie zum Siege zu gelangen hoffen. Es ist wahr, man kann, wenn man sich die arianische Weltanschauung vergegenwärtigt, es sich nicht verbergen, dass es schon in ihrer ethischen Richtung lag, auch menschliche und sogenannte weltliche Mittel und Kombinationen nicht ausser Acht und unversucht zu lassen. Doch war ihnen dies auch schon durch die Präcedentien nahe genug gelegt; hatte doch auch die Gegenpartei ihren schliesslichen Sieg nur der kaiserlichen Entscheidung zu verdanken. Wenn aber Ath. sich

rühmte, dass er nie auf weltliche Macht sich stütze, wenn er eine Art Stolz darein setzte, dass er ganz unabhängig vom Staate und ohne auf ihn zu blicken die Sache der Kirche durchführe und verfechte, und ihre Zwecke auch nur mit ihren Mitteln erkämpfe, so konnte er dies allerdings um so eher, als er die Autorität des „grossen“ Konzils hinter sich hatte, somit bereits auf einer festen Position stand, die es ihm in demselben Grade nahe legte, sie nicht aufzugeben, als hinwiederum den Gegnern, welche dieses Konzil und seine Autorität gegen sich hatten, sich wie zum Ersatz nach andern Mitteln und Mächten umzuschauen.

Ihr Versuch, am kaiserlichen Hofe Boden zu gewinnen, sich hier eine bessere Position zu schaffen, um vermittelst dieses Hebels wieder ihre alten Stellungen einnehmen zu können, war denn auch von einem Erfolg gekrönt, auf den sich die katholische Partei und Ath. selbst kaum gefasst gemacht haben mochten.

Der Umschlag am kaiserlichen Hofe:

Am Hofe fing in der That jetzt ein anderer Wind zu wehen an und in Folge dessen sich auch eine andere Strömung Bahn zu machen; und bald genug sollte die christliche Welt inne werden, dass in kirchlichen Dingen an höchster Stelle der Wind umgeschlagen.

Arius aus der Verbannung wieder zurückberufen;

Zunächst ward die über Arius verhängte Verbannung wieder aufgehoben, er selbst ward an den kaiserlichen Hof beschieden, und nachdem er sich bei Konstantin vollständig gerechtfertigt und darüber ausgewiesen hatte, dass er ein guter katholischer Christ sei, der lediglich als ein Opfer des leidenschaftlichen Hasses seiner Feinde habe fallen müssen, that der Kaiser auch alle Schritte, auf dass der politisch Begnadigte auch wieder in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen werde. Worin diese bestanden, werden wir bald vernehmen.

ebenso Eusebius von Nikomedien und Theognis von Nizäa im Jahr 328.

Nach Arius kam die Reihe an seine Freunde und Beschützer, die Bischöfe Eusebius von Nikomedien und Theognis von Nizäa. „Nachdem sie, erzählt Socrates, (Socr. 1, 14. cfr. Sozom. 2, 16) eine Rechtfertigungsschrift den vornehmsten Bischöfen eingereicht hatten, wurden sie auf Befehl des Kaisers aus der Verbannung zurückgerufen und in ihre Kirchen

wieder eingesetzt. Dagegen mussten, die bisher ihre Stellen inne gehabt, diese sofort wieder verlassen. Das oben genannte Schreiben aber lautet also: Schon vor längerer Zeit von euch, wiewohl ohne Untersuchung und ohne Angabe der Gründe, verurtheilt, haben wir euern Urtheilsspruch in Stille, wie es sich gebührt, bis jetzt ertragen. Weil es aber doch ungereimt wäre, wider sich selbst durch längeres Stillschweigen der Verleumdung den Schein der Wahrheit zu geben, darum thun wir euch kund, dass wir, Sinn und Bedeutung des Wortes „gleichwesentlich" wohl erwogen und recht verstanden, im Glauben einig gingen (mit euch und der nizänischen Synode), dabei aber auch ganz auf den Frieden bedacht waren, ohne uns jedoch in irgend einer Weise der Ketzerei schuldig zu machen; dass wir daher im Interesse der Sicherheit der Kirchen und derer, die durch uns (in ihrem Glauben) vergewissert werden sollten, nach unserer innersten Ueberzeugung und Auffassung den (nizänischen) Glauben wohl unterschrieben, dass wir aber die Anathematisirung (des Arius) nicht unterschrieben haben, nicht aus dem Grund, als hätten wir von dem Glauben nichts wissen wollen, oder ihn für falsch gehalten, sondern weil wir überzeugt waren, dass der Angeklagte (Arius) nicht so denke, wie er angeschuldigt war, was wir theils aus seinen schriftlichen, theils aus seinen mündlichen Aeusserungen gegen uns ersehen hatten. Wenn wir nun jetzt diese Erklärung euch zukommen lassen, so geschieht das nicht sowohl, weil wir der Verbannung überdrüssig wären, als um den Verdacht der Ketzerei von uns abzuwälzen. Denn wenn ihr uns wieder aufnehmet, so werdet ihr in uns einträchtige und gleichgesinnte Amtsbrüder finden. Hat es euch gefallen, mit dem, der als der Hauptschuldige galt, milde zu verfahren, und aus der Verbannung ihn zurückzurufen, nun, so wäre es doch verkehrt, wenn, nachdem jener zurückberufen ward und sich von dem, was man ihm zur Last gelegt, gereinigt hat, w i r schweigen und dadurch gegen uns selbst zeugen sollten. Wollet daher, wie es eurer christlichen Liebe geziemt, den Kaiser angehen und ihm unsere Bitten vortragen

und in unserer Sache das Angemessene sobald als möglich beschliessen!"

Dieses Schreiben, das allerdings noch kein „Pönitenzlibell" ist, wie es Sokrates und Sozomenus qualifiziren, ist doch ein für Eusebius höchst charakteristisches Aktenstück. Nachdem Arius der kaiserlichen Gnade theilhaft geworden, zweifelt Eusebius nicht, dass auch für ihn die Stunde der Erlösung geschlagen habe. Er beeilt sich daher durch die Intercession derselben Behörde, die ihn seiner Zeit auf den Wink des Kaisers hin abgesetzt, an diesen wieder zu gelangen und durch ihre Vermittlung seine Zurückberufung zu erwirken. Es scheint, dass sich gerade um diese Zeit jene Bischöfe von damals wieder zu einer Synode versammelt hatten. Und sie scheinen so gut als Eusebius gewusst zu haben, welche Stimmung dermalen am Hofe herrsche, und dass sie jetzt ganz ebenso im Sinne Konstantin's handeln, wenn sie die Zurückberufung der Verbannten befürworten und sie wieder in ihre Stellen einsetzen, als vor drei Jahren, wo sie sie wegen Ketzerei absetzten. Nur durfte dabei nicht so offen und nackt verfahren, es musste doch wenigstens der Schein der Konsequenz gewahrt werden. Darauf verstand sich denn auch Eusebius meisterlich, und auch die Synode und, setzen wir noch hinzu, der Kaiser selbst. In diesem Sinne ist der Brief des Eusebius abgefasst; wiederrufen kann und will der Bischof nicht, und doch dürfen auch die Synode und der Kaiser nicht so erscheinen, als hätten sie damals unrecht gethan, indem sie den Eusebius wie einen Ketzer behandelten. Da hilft sich denn der diplomatische Bischof damit, — in der That ein feiner aber nicht ungewöhnlicher Ausweg — dass er sagt, recht verstanden habe das Homousios damals von ihm ganz gut unterschrieben werden können, sowie er auch jetzt bereit sei, es zu unterschreiben; und wenn er sich damals geweigert, auch den Zusatz mit zu unterschreiben und den Arius zu verdammen, so habe der Grund darin gelegen, dass er ihn besser gekannt als die Synode, d. h. weil er gewusst, dass derselbe kein Ketzer sei. Mit dieser Erklärung begnügte sich die Synode wie der Kaiser, und Eusebius nebst seinem Leidensgefährten

Theognis wurden aus der Verbannung zurückberufen und dann in ihre kirchlichen Würden wieder eingesetzt.

Man fragt sich, wie dieser Umschlag bei Kaiser Konstantin habe vorgehen können, möchte wohl auch gerne etwas Näheres über die Wege wissen, welche die eusebianisch-arianische Partei hiebei einschlug, und über die Kanäle, auf denen sie zum Ohr des kaiserlichen Herrn gelangte. Ohne diesen Punkt und dessen Bedeutung zu unterschätzen, müssen wir aber doch vor Allem, um den Umschlag bei Konstantin in seinen letzten Gründen zu verstehen, es uns vergegenwärtigen, wie es in seiner kirchlichen Politik lag, keine Partei zu exklusiv, zu mächtig werden zu lassen, sondern die eine so viel als möglich durch die andere zu neutralisiren, um so, wie er hoffte, das Gleichgewicht und den Frieden in der Kirche desto eher zu sichern. Nun mochte er aber die Ueberzeugung gewonnen haben, seine Hoffnungen bei seiner Entscheidung für das Homousios, dadurch den grössten Theil der Kirche befriedigt und den Frieden in ihr weit mehr befördert zu haben, als wenn er sich auf die andere Seite geschlagen hätte, hätten sich nicht erfüllt, vielmehr sei dadurch der Riss in der Kirche nur noch klaffender geworden. Vielleicht mochte er auch seitdem in der früheren Ueberzeugung sich wieder befestigt haben, der kirchliche Friede liesse sich am besten erhalten, wenn man beiden Parteien Raum in der Kirche gewähre und keine aus derselben hinausstosse. Dies mochten die allgemeinen Motive der Wandlung in der kirchlichen Politik des Kaisers sein. Daneben her konnten nun allerdings noch die kleinen Mittel und Wege gehen, die durch jenes allgemeine Moment nicht ausgeschlossen werden. Hierüber finden wir nun aber freilich nichts bei Ath. Um so mehr wissen die spätern Geschichtschreiber, Sokrates und Sozomenus. Wir wollen den letztern sprechen lassen. „Es war da, sagt er, ein Presbyter, der bei der Schwester des Kaisers, Konstantia, gut angeschrieben und den Lehren des Arius zugethan war. Dass er so gesinnt sei, wusste Anfangs zwar Niemand; als er aber im Verlauf mit Konstantia vertrauter ward, liess er sich offen gegen sie aus über das Verfahren, das man gegen

Arius beobachtet, und äusserte seinen Tadel darüber, dass derselbe auf eine so ungerechte Weise fern von seinem Vaterland leben müsse und von Bischof Alexander nur aus Neid und Privathass aus der Kirche ausgestossen worden sei; denn da dieser sah, wie beliebt Arius beim Volke sei, ward er eifersüchtig auf ihn. Konstantia nahm dies alles als wahr auf, doch that sie, so lange sie lebte, nichts gegen die nizänischen Dekrete. Als sie aber auf ihrem Sterbebette lag, bat sie ihren Bruder, der sie besuchte, um die Gewährung ihrer letzten Bitte. Und als er ihr dies zusagte, da ersuchte sie ihn, den genannten Presbyter in seine Umgebung aufzunehmen und ihm als einem Orthodoxen Glauben zu schenken, und das wünsche sie nicht um ihretwillen, denn sie habe nichts mehr von diesem Leben zu erwarten, sondern um seinetwillen, für den sie in Angst sei, er möchte von Gottes Zorn zu leiden haben, sei es an seiner Person, sei es dass er die Herrschaft auf eine schmähliche Weise verliere, weil er gute und gerechte Männer auf Anstiften einiger Falschen, denen er zuviel getraut, ungerechter Weise mit ewiger Verbannung bestraft habe.“ Von da an hätte der Kaiser den Presbyter in seine Umgebung aufgenommen und ihm sein volles Vertrauen geschenkt. So sei denn auch zwischen Beiden über die von der Konstantia auf ihrem Sterbebette geäusserte Bitte gesprochen worden, und da habe der Kaiser gefunden, die Sache des Arius bedürfe einer erneuerten Untersuchung, sei es, dass er jene angeblichen Verleumdungen über Arius für wahr gehalten, sei es, dass er sein der Schwester gegebenes Wort halten wollte. Und bald darauf habe er den Arius aus dem Exil zurückberufen und von ihm ein Glaubensbekenntniss abverlangt. Und das habe derselbe gegeben, doch mit Vermeidung der ihm eigenthümlichen Ausdrücke und sich nur an das Schriftwort haltend und dieses wiedergebend; dabei habe er geschworen, dass hierin seine Glaubensüberzeugung ausgedrückt sei.

Es lautete dasselbe (nach Sozomenus 1, 27) in seinen Hauptpunkten also: „Wir glauben an einen Gott, den allmächtigen Vater, und an den Herrn Jesus Christus, seinen Sohn, aus ihm gezeugt vor allen Aeonen, Gott-Logos, durch

den alles geworden ist, was im Himmel und auf Erden, der kam und Fleisch annahm und litt und auferstand, und in die Himmel fuhr und wiederkommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten, und an den hl. Geist, die Auferstehung des Fleisches und an ein Leben der zukünftigen Welt und an das Reich der Himmel und an Eine katholische Kirche Gottes ... Dies ist unser Glaube, wie wir ihn aus den h. Schriften überkommen haben ... Und wenn wir nicht so glauben, und nicht in Wahrheit Vater, Sohn und Geist so annehmen, wie die ganze katholische Kirche und die h. Schrift lehren, so soll Gott unser Richter sein, jetzt und am künftigen Tage des Gerichts ... Daher bitten wir dich, frommer Kaiser, dass wir, die wir Kirchendiener sind und den Glauben der Kirche und der h. Schriften haben, durch dich mit der Mutterkirche wieder vereinigt werden mögen mit Beiseitesetzung aller unnützen und unnöthigen Streitfragen und Disputationen, damit wir und die Kirche im Frieden miteinander für den Bestand deines frommen und friedlichen Regimentes sowie für dein ganzes Geschlecht gemeinsam zu Gott beten." Dieses Glaubensbekenntniss, das „Einige" zweideutig gefunden, habe der Kaiser mit wahrem Vergnügen und als mit dem nizänischen Glauben übereinstimmend angenommen. Da er sich aber nicht für kompetent gehalten, von sich aus den Arius und Euzoius in die Gemeinschaft der Kirche aufzunehmen, „bevor diejenigen, denen dies eigentlich zukommt, die Sache geprüft und ihr Urtheil abgegeben," so habe er sie an eine gerade damals zu Jerusalem versammelte Synode palästinischer Bischöfe gesandt, damit diese ihren Glauben prüften und wenn sie ihn für richtig erkenneten, ein wohlwollendes Urtheil darüber abgäben. Die Synode, dem Arius günstig gestimmt, hätte diesen sofort für rechtgläubig erklärt, in ihre Gemeinschaft aufgenommen, und in diesem Sinne auch an die alexandrinische Kirche und an alle Bischöfe und Kleriker Egyptens geschrieben, mit dem beigefügten Gesuch, auch dort den Arius, der sich als rechtgläubig ausgewiesen, und den auch der Kaiser dafür anerkannt, in die Kirche wieder aufzunehmen. So weit Sozomenus.

Dass zunächst durch einen dem Arius und den Seinen günstigen Hofgeistlichen auf die Schwester Konstantin's und durch diese dann auf Konstantin selbst eingewirkt ward, ist wohl möglich. Wie die Sache aber näher dargestellt wird, hat sie fast das Aussehen einer tendenziösen Ausschmückung des orthodoxen Schriftstellers. Darum muss der Hofgeistliche ein heimlicher Arianer sein, dem es nur so möglich ward, sich nach und nach in das Vertrauen der Konstantia einzuschleichen und sie für die Sache des Arius zu gewinnen; darum wird das Glaubensbekenntniss des Arius und seine Betheuerung, mit der katholischen Kirche einig zu gehen, in einem Lichte dargestellt, als hätte es ihm damit nicht rechter Ernst sein können, sondern sein Absehen dabei wäre nur gewesen, den Kaiser zu täuschen, damit es ihm gelinge, rehabilitirt zu werden. Und doch kann man nur sagen, wenn man sich Arius vergegenwärtigt, wie er wirklich dachte, es sei jenes Bekenntniss, sowie die Betheuerung der reinste Ausdruck seiner Ueberzeugung gewesen. Er war sich vollkommen bewusst und hat es immer ausgesprochen, das seine Lehre die wahrhaft katholische sei, dieselbe, wie die Kirche sie von jeher gelehrt habe. Auch enthält sein Glaubensbekenntniss in der Fassung, in der es uns von Sozomenus mitgetheilt wird, kein Wort, das er nicht mit voller Ueberzeugung hätte schreiben können, und unterscheidet sich hierin vortheilhaft von dem von Eusebius eingereichten.

Was dann von Sozomenus über den weitern Verlauf berichtet wird, wie Konstantin nicht von sich aus habe entscheiden wollen, weil das nicht in seine Kompetenz falle, wie er sich desshalb an eine in Jerusalem versammelte Synode arianisirender Bischöfe gewandt, ferner wie diese Synode desshalb nach Alexandrien geschrieben, das Alles stimmt nicht gut mit der Art und Weise, wie Ath. den Hergang berichtet; vielmehr scheint es auf einer Vermischung mit dem Jahr 335 zu beruhen.

Ath. erzählt nämlich in seiner Apologie die Vorgänge folgendermassen. „Anfangs ging mich Eusebius schriftlich an, ich möchte Arius und die Seinen wieder aufnehmen,

verband aber mit den schriftlichen Bitten mündlich (wahrscheinlich durch seinen Abgesandten) ausgesprochene Drohungen. Da ich mich aber weigerte und antwortete, man dürfe Leute, welche eine Ketzerei erfunden hätten, der Wahrheit widerstreben, und von der allgemeinen Synode mit dem Anathema belegt worden seien, nicht aufnehmen, bewog er den seligen Konstantin, mir zu schreiben mit der Drohung, dass ich, wenn ich den Arius und die Seinen nicht aufnehme, dafür werde bestraft werden." (Apol. c. 59.)

Hienach scheint des wiedereingesetzten Eusebius erstes Geschäft gewesen zu sein, die Wiederaufnahme seines Freundes Arius in die alexandrinische Kirche zu betreiben, denn aus der Verbannung war Arius zwar durch die kaiserliche Gnade zurückberufen, indessen damit noch nicht in die Kirche aufgenommen worden.

Konstantins Aufforderung an Ath., den Arius in die Kirchengemeinschaft wieder aufzunehmen.

Dies hat nun der Kaiser direkte von Ath. gefordert, und zwar nicht ohne Beifügung von Drohungen. Das Schreiben, das zwei kaiserliche Palatini überbrachten, lautete: „Da du hienach meinen Willen kennst, so gestatte Allen, die es wollen, den ungehinderten Eintritt in die Kirche. Wenn ich erfahre, dass du Einigen, die sich mit der Kirche vereinigen wollten, den Eintritt verwehrtest und ihnen den Zutritt verschlössest, so werde ich alsbald Einen absenden, welcher dich auf meinen Befehl absetzen und von deinem Sitze entfernen wird." (ib.)

Mit diesem Verfahren hat sich Konstantin von der Linie, die er sonst in diesen Dingen einzuhalten pflegte, offenbar entfernt und seine kirchliche Politik, die ihn nie unmittelbar, sondern nur mittelbar in rein kirchliche Sachen eingreifen liess, momentan aufgegeben. Es scheint fast, nach seinem spätern Verhalten zu schliessen, er habe sich von Eusebius, der schnell wieder Einfluss bei ihm gewonnen, übernehmen lassen. Davon mochte er sich allerdings überzeugt haben, es wäre das Gerathenste, wenn die Kirche Alle, die den Willen hiezu aussprächen, in ihre Gemeinschaft aufnähme. Doch war damit noch nicht gesagt, dass er dies auch mit äusserlicher Gewalt erzwingen solle und könne. Er sollte dies auch bald erfahren.

Ath. weigert sich, und — Konstantin gibt nach.

Ath. liess sich nicht einschüchtern; er weigerte sich standhaft, dem kaiserlichen Befehle nachzukommen. „Ich überzeugte den Kaiser, dass die Ketzerei, welche Christus bekämpfe, keine Gemeinschaft mit der Kirche habe" (Apol. c. 60). Konstantin mochte erkannt haben, dass er denn doch zu schnell, zu hitzig und zu gewaltsam verfahren sei, dass er den Bischof nicht zwingen könne, wenn er nicht gutwillig wolle. Ob ihn wirklich der von Ath. angegebene Grund eines Besseren belehrt, möchten wir übrigens bezweifeln. Genug, er gab seinen ausgesprochenen Drohungen keine Folge. Arius blieb von der alexandrinischen Kirche ausgeschlossen, Ath. seinerseits aber, was er war, — alexandrinischer Bischof.

Erbitterung der Eusebianer hierüber und ihr von nun an auf die Beseitigung des Ath. gerichtetes Bemühen.

An diesem Felsen sollte sich die arianisch-eusebianische Strömung brechen; das ward jetzt die Welt inne. Und wenn im Kaiser doch vielleicht dieser unerwartete Widerstand einen Stachel zurückgelassen, was erst mussten die Eusebianer fühlen! Dass sie nun erkannten, wenn sie anders ihr Ziel mit Arius erreichen wollten, es bleibe ihnen kein anderes Mittel mehr übrig, als die Beseitigung und den Sturz des Ath., und dass sie von jetzt an dieser Einsicht und Erfahrung gemäss handelten, hatte ihnen Ath. selbst nahe genug gelegt, indem er es ihnen so deutlich als möglich zu erkennen gab, dass, so lange er auf dem bischöflichen Stuhl zu Alexandrien sitze, an keine Wiederaufnahme des Arius zu denken sei. Wenn sie daher auf seine Beseitigung hinarbeiteten, so thaten sie nur ihm, was er ihnen gethan. Weiter als hierauf konnte vernünftiger Weise ihre Absicht nicht gehen. Gleichwohl werfen ihnen Ath. und seine Freunde immer wieder vor, sie hätten es auf sein Leben abgesehen. Wir vermögen aber in diesem Vorwurf nur eine Parteileidenschaft zu erkennen. Allerdings konnten die Eusebianer, wenn die andern Mittel nicht verfingen, zur politischen Denunziation greifen, um den Mann zu stürzen; und darin lag von selbst auch in jenen Zeiten der Tyrannei die Möglichkeit seines Todes. Aber damit ist noch nicht gesagt, dass sie auch direkt seinen Tod hätten wollen.

Die politischen und kirchlichen Hebel, die sie hiezu in Bewegung setzten:

Sie konnten aber zwei Wege einschlagen, um ihr Ziel zu erreichen, oder auch beide combiniren. Der politische Weg war, wenn sie den Ath. dem Kaiser als einen Verbrecher gegen seine Person oder gegen den Staat darzustellen vermochten; und konnten sie mit Fug und Recht oder auch nur mit dem Schein desselben solche Anklagen auf den Bischof bringen, so hatte dieser verloren Spiel, und der Kaiser ein Recht, ihn bürgerlich zu bestrafen mit Verbannung oder Tod. Sie konnten aber auch auf kirchlichem Wege vorgehen; dann hatten sie den Bischof wegen einer kirchlichen Vergehung und vor einer kirchlichen Behörde, — einer Synode — anzuklagen, die das Recht hatte, Ath. als Bischof abzusetzen.

Ihre Allianz mit den Meletianern zum Angriff auf den gemeinsamen Gegner.

Wir dürfen wohl annehmen, dass die eusebianisch-arianische Partei ihren Mann kannte, und sich wohl bewusst war, wessen sie sich unterfing, wenn sie diese kirchliche Macht stürzen wollte, die selbst einem Kaiser getrotzt. Wir können es daher nur begreiflich finden, wenn sie sich für ihre Angriffe nach Hülfs- und Bundesgenossen umschaute. Und solche fand sie denn auch in den Meletianern, von deren Ursprung wir oben gehandelt. In der That, nichts lag näher, als dass sich die beiden dem Ath. feindlichen Parteien, die schismatische und die häretische, mit einander wider den gemeinsamen Gegner verbanden, gegen den sie ein gemeinsames Interesse hatten. Zwar waren die Meletianer auf dem nizänischen Konzil, auf dem nach den Intentionen Konstantin's jeder kirchliche Span ausgeglichen und die Kirche in den Zustand eines allgemeinen Friedens wiedergebracht werden sollte, unter gewissen Bedingungen in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen worden. Dem Meletius nämlich wurde zwar der Name eines Bischofs belassen, doch so, dass ihm alle bischöflichen Funktionen untersagt wurden. Ebenso wurden diejenigen, welche Meletius ordinirt hatte, in die Kirchengemeinschaft wieder recipirt, auch zur Ausübung ihrer Funktionen für befähigt erklärt; nur sollten sie in jeder Pfarre oder Kirche den von Alexander Ordinirten nachstehen, somit den zweiten Rang einnehmen, auch ohne Erlaubniss eines unter Alexander

stehenden Bischofs die kirchlichen Funktionen nicht verrichten dürfen. Es scheint aber den Meletianern die Aufnahme unter solchen Bedingungen nicht ganz zugesagt zu haben, wiewohl sie sie auch nicht geradezu von der Hand wiesen. Jetzt aber fühlten sie sich noch viel weniger geneigt, sich in die Stellung zu fügen, in die man sie zu Nizäa unter den alexandrinischen Bischof und seinen Klerus herabgedrückt hatte, als sie in ihrer Allianz mit den Eusebianern einen so starken Rückhalt wussten. So reichte die eine Partei der andern die Hand und jede stärkte die andere. Ath. und die Seinen sollten es bald inne werden. Noch eine alexandrinische Synode vom Jahre 340 klagt, „wie die Verläumdungen der Meletianer durch die Verbindung und das Patronat mit den Eusebianern mehr denn je früher Gewicht bekommen hätten.“ (Apol. c. Ar. c. 11).

Wenn man Ath. hört, so wäre die Initiative zu dieser Verbindung von Eusebius ausgegangen, und ebenso soll auch er es gewesen sein, der den Operationsplan gegen ihn entworfen; er hätte die Meletianer nicht blos aufgestiftet, sondern auch die Rollen vertheilt, wonach jene die der Schauspieler hätten übernehmen, d. h. die Anklagen vorbringen sollen, er selbst aber, Eusebius, mehr im Hintergrund agirt und die Anklagen am Hofe in der Stellung eines Dritten, Unparteiischen unterstützt hätte. Es will uns scheinen, als ob Ath. die durch das gemeinsame Interesse zu Stande gekommene Opposition gegen ihn, welche beide Parteien von selbst znsammengeführt und zu einem gemeinsamen Handeln vereinigt, auf eine allzu künstliche Weise im Lichte eines gemachten Komplottes erscheinen liesse. Er stellt nämlich die Sache so dar: „Die Meletianer, welche sich hätten ruhig verhalten, und es als eine Gnade ansehen sollen, dass sie überhaupt nur wieder aufgenommen worden waren, konnten nach Art der Hunde das nicht vergessen, was sie ausgespieen hatten, und verwirrten abermals die Kirche. Als Eusebius hievon Kenntniss erhielt, schrieb er an sie, gewann sie durch viele Versprechungen, schloss mit ihnen heimlich Freundschaft und machte mit ihnen den Plan und den ihm gut scheinenden Zeitpunkt zu dessen Ausführung aus.“ (Ap. c. 59.)

Es handelte sich also, um den Faden unserer Erzählung wieder aufzunehmen, nachdem Ath. jeden Versuch einer gütlichen Verständigung und selbst den mit Drohung verbundenen Befehl des Kaisers, den Arius wieder aufzunehmen, mit einer Entschiedenheit, die auf jedes weitere derartige Mittel von selbst verzichten liess, abgewiesen, um nichts Anderes, als seine Beseitigung zu erwirken, sei es auf diese, sei es auf jene Weise, und wenn der eine Weg fehlschlug, dann den andern einzuschlagen. Und so lesen wir denn von einer Reihe von Beschuldigungen und Anklagen, die von den Meletianern gegen Ath. erhoben und von den Eusebianern unterstützt wurden.

Doch ehe wir in das Detail derselben eingehen, müssen wir einige Bemerkungen vorausschicken. Selbstverständlich sind es, wenn man Ath. und die Seinen hört, und nach den von ihm vorgebrachten Dokumenten, lauter Erdichtungen, Lügen und Verläumdungen, die gegen ihn erhoben werden; es ist ein Netz von Intriguen, das über ihn geworfen wird, um ihn zu verderben. Indessen so viele Beweise er auch für sich vorgebracht, wir dürfen doch nie vergessen, dass wir immer nur Berichte von einer Seite vor uns haben, und dass über diese Vorgänge von Seite der Gegner gar nichts auf uns gekommen ist, dass uns somit die eigentliche Bedingung eines unparteiischen Urtheils: „man soll auch die andere Partei anhören,“ abgeht. Doch ist es nicht unmöglich, manchmal zwischen den Zeilen zu lesen, und aus den verschiedenen Berichten den wahren Sachverhalt zu kombiniren. Wenn daher Ath. das Ganze so darstellt, als beruhte es auf einer förmlichen Verabredung, auf einem Plan, in dem von vornherein jeder Intrigue ihr Ort angewiesen worden sei, so mochte sich das wohl so hintennach und vom Standpunkte dessen auffassen lassen, welcher der Zielpunkt aller dieser Angriffe war. Anders jedoch hat sich die Sache gewiss in der Wirklichkeit gemacht. Da wird die Opposition eben jede Gelegenheit, jeden Anlass, wo Ath. oder Einer seiner Partei sich eine Blösse gab, begierig aufgegriffen und für ihre Zwecke ausgenützt haben; und dass es an solchen Anlässen zu Konflikten nicht fehlte, dafür hatte die durch

Parteien so zerklüftete christliche Bevölkerung Egyptens, wie überhaupt der so leicht entzündliche Geist dieses Volkes hinlänglich gesorgt.

Die von den Meletianern gegen Ath. vorgebrachten Beschuldigungen:

Es war im Jahre 330, als das Intriguenspiel, um mit Ath. zu reden, anhob. „Als ich den Kaiser überzeugt hatte, es sei ein Ketzer, wie Arius, nicht in die Kirche aufzunehmen, und der letztere somit aus der Kirche ausgeschlossen blieb, da glaubte Eusebius, der Zeitpunkt sei jetzt gekommen, über den er mit den Meletianern zur Ausführung ihres Planes sich verständigt hatte" (Apol. c. 60).

Die eigenmächtige Auferlegung einer Leinwandsteuer, und Theilnahme an einer Verschwörung gegen den Kaiser.

„Was sie nun als erste Beschuldigung gegen mich beim Kaiser vorbrachten, das war: Ich hätte von den Egyptern die Ablieferung von Linnenzeug (für die Gewänder der Bischöfe, Presbytern und Diakone) zuerst verlangt, ja zuerst als Steuer dies ihnen auferlegt. Allein da einige von unsern Presbytern, Apis und Makarius, sich gerade dort (am Hoflager) befanden und der Kaiser sie anhörte, so kam die Wahrheit an den Tag, und sie wurden überführt. Der Kaiser erliess nun ein Schreiben, worin er den Anklägern (es waren drei meletianische Bischöfe gewesen) einen Verweis gab, mich aber vor sich beschied." (ib.)

Ath. wird an das kaiserliche Hoflager berufen, um sich zu verantworten (i. J. 331).

Wann Ath. sich an das Hoflager begeben, darüber fehlen uns die nähern Nachrichten. Gewiss aber ist, dass er sich schon zu Anfang des Jahrs 331 dort befand; denn um diese Zeit erliess er von hier aus seinen (dritten) Osterbrief. „Wenn wir auch, heisst es darin, gefangen gehalten werden von unsern Unterdrückern, so dass wir ihretwegen den Tag nicht anzeigen, so sei doch Gott Dank, der die Unterdrückten tröstet, dass wir, wenn gleich überwältigt von der Bosheit unserer Ankläger, nicht schweigen, sondern mit euch laut rufen am Festtag" (Larsow, Festbriefe S. 70). Hiernach muss Ath. sich keines guten Empfangs zu erfreuen gehabt haben. Wie wir nämlich aus seiner Apologie ersehen, waren, sobald er angekommen, die Meletianer, die noch immer am Hoflager verweilten, auf Anrathen des Eusebius mit neuen Anklagen herausgerückt, und zwar gegen Makarius, den einen jener Presbytern, dass er ihnen einen Abendmahlskelch zerbrochen (s. u.). „Gegen mich aber brachten sie die schwere

Beschuldigung vor, als hätte ich an einem Komplott gegen den Kaiser Theil genommen und in dieser Absicht einem gewissen Philumenus heimlich eine Kiste voll Gold geschickt. Der Kaiser hörte indess meine Verantwortung an, es war zu Psamathia, einer Vorstadt Nikomediens, und das Resultat war, dass er meine Unschuld anerkannte und die Ankläger abziehen mussten" (Apol. c. 60). Doch war dieses günstige Resultat nicht so bald erzielt, wie man aus der obigen alles nur in's Kurze zusammenfassenden Erzählung schliessen möchte. Wir sehen dies aus dem dritten Festbrief. Selbst noch zu Anfang des Jahrs 332 finden wir ihn in Nikomedien; so lange verzog sich sein Aufenthalt daselbst. Denn von hier aus erliess er auch noch seinen vierten Osterbrief. Er lag damals krank darnieder, was, wie er sich entschuldigt, die Absendung seines Briefs verzögert habe. Doch konnte er seiner Gemeinde jetzt die freudige Mittheilung machen, dass sich seine Sache ganz zum Guten gewendet hätte. „Die Meletianer, die mich mit ihren Anklagen beim Kaiser angeschwärzt hatten, mussten sich schämen und wurden als Verläumder fortgewiesen."

Der Kaiser entlässt den Ath. als unschuldig (im J. 332)

Endlich war die Zeit seiner Abreise gekommen; „und als ich mich verabschiedete, gab mir der Kaiser einen Brief an das Volk von Alexandrien mit." (ib.)

Offenbar war Konstantin des beständigen Haders und der immer wiederkehrenden Händel im Schoosse der christlichen Gemeinde zu Alexandrien, sowie der vielen Klagen, mit denen er diesfalls behelligt wurde, müde. Ausserhalb des theologischen Parteistandpunktes stehend, war er unbefangen genug, um diesen Händeln und Klagen auf den Grund zu sehen, der ihm eben kein anderer war, als theologischer Hass und kirchliche Eifer- und Parteisucht, — Eigenschaften, die eines Christen in seinen Augen unwürdig waren. In das Einzelne dieser Klagen sich tiefer einlassen mochte er dagegen um so weniger, als er wohl sah, dass hier auf keinen Grund zu kommen sei und Recht und Unrecht sich auf beide Seiten vertheile, bald mehr auf die eine, bald mehr auf die andere. Er liess sich daher in seinen Entscheidungen von dem leiten, was sich ihm als das Wahr-

scheinlichere ergeben, oder auch von dem, dem er zuletzt sein Ohr geliehen. Im vorliegenden Fall war nun der Klagepunkt, als hätte sich Ath. in eine Verschwörung gegen ihn eingelassen, doch allzu krass, als dass der Kaiser in ihm etwas anderes als die Ausgeburt eines leidenschaftlichen Parteihasses hätte erkennen können. Er entliess daher Ath. mit der Anerkennung, dass er ihn für unschuldig halte und für einen rechten Bischof.

Doch wollte er diese Gelegenheit nicht vorübergehen lassen, ohne der Gemeinde zu Alexandrien einmal recht den Text zu lesen wegen ihres steten Unfriedens. Nur wollte er dies nicht in der Stellung und Rolle eines weltlichen Kaisers thun, der von oben her zu seinen Unterthanen spricht, sondern gewissermassen als Christ zu Mitchristen; dies glaubte er seinem jungen Christenthum schuldig zu sein. Indessen war er dafür doch zu wenig einfacher und wahrhafter Christ, daher sein Schreiben weder würdig kaiserlich, noch würdig christlich gehalten ist, sondern in einem gemachten, salbungsvollen, rhetorisch-bombastischen Style abgefasst. „. . . Was soll ich sagen? Dass wir gesund seien? Aber wir könnten uns noch besser befinden, wenn ihr euch gegenseitig liebtet und allen Hass ablegtet, in Folge dessen wir durch die Stürme streitsüchtiger Menschen den Hafen der Liebe verlassen haben . . . So wurde über das Volk Gottes ein schlimmer Ruf gebracht . . . Ist denn gar kein Gefühl des Rechten mehr vorhanden? Hören wir nicht einmal mehr auf die Stimme der Allen gemeinsamen Natur, wenn wir doch die Gebote des (geoffenbarten) Gesetzes Gottes nicht mehr beachten? . . . Ist solches Uebel nicht unerträglich? Muss man, die so thun, nicht vielmehr für Feinde, denn für das Haus Gottes halten? Ja, ein bleischwerer Hass treibt die verkehrten Menschen, sich gegenseitig zu verwunden. O, der Eifersucht! o, der Macht des Neides! . . . Da sagen sie: jener ist zu alt, dieser ein Knabe, mir gebührt die Ehre, jenem soll sie genommen werden . . . Wie! Findet denn in der Kirche Gottes eine Aufführung des Unverstandes statt? . . . Kommt euch also selbst zu Hülfe, ich ermahne euch, liebet uns, die wir euch lieben, und erhebt

mit einem Briefe an die Alexandriner.

euch mit allem Ernst gegen die, welche unsere nur auf Eintracht gerichteten gnädigen Absichten zu vereiteln streben." Am Schlusse kommt dann Konstantin auf Athanasius zu sprechen, den er unschuldig befunden und den Alexandrinern warm empfiehlt. „Nichts vermochten die Schlechten gegen euern Bischof... Ich habe ihn freundlich aufgenommen und ihn so angeredet, als hielte ich ihn für einen Mann Gottes." (Apol. c. 62.)

Was zu diesem günstigen Ausgang vielleicht nicht am wenigsten beigetragen, das war eine mächtige Gönnerschaft, deren sich Ath. am Hoflager zu erfreuen hatte; wir meinen die des damals fast allmächtigen Präfectus praetorio Ablavius, der nachmals bei dem grossen Staatsstreich von 338 einen so tragischen Tod fand. Am Schlusse des vierten Festbriefes, den Ath. von Nikomedien aus, wo er, wie wir wissen, noch auf kaiserlichen Befehl verweilte, nach Alexandrien geschickt, sagt er: „Diesen Brief schickten wir aus dem Hoflager durch einen Offizial; diesem wurde er übergeben von dem, der da Gott wahrhaft fürchtet, vom Ablavius, dem Praefectus praetorio."

Der Ischyras-Handel.

Man hätte erwarten dürfen, nach solchen unzweideutigen Kundgebungen des Kaisers würde die Opposition gegen Ath. sich ruhig verhalten. Indess war dem nicht so. Die Meletianer zwar seien, sagt Ath., einige Zeit ruhig geblieben, hätten sich aber bald wieder durch die Eusebianer, die sie „gedungen", zu neuen Anklagen und Intriguen antreiben lassen. Doch — das ist nun einmal die Rolle, die Ath. den beiden Parteien zutheilt und wornach er sie auftreten lässt; in der Wirklichkeit hat sich die Sache wohl nicht ganz so verhalten; wenigstens sagt er kurz zuvor, die Meletianer hätten, als er sich auf Befehl des Kaisers an den Hof begeben, nicht blos ihn selbst wegen einer Verschwörung, sondern auch den Makarius auf's Neue wegen des zerbrochenen Kelchs angeklagt. Die Klage war also jetzt nicht eine neue, sondern nur auf's Neue wieder erhoben und mit andern vermehrt worden. Sie ging aber diesmal nicht direkt gegen Ath., gegen den man mit Rücksicht auf das kaiserliche Schreiben nicht sofort wieder auf-

treten wollte, sondern gegen einen seiner Presbytern, der aber jedenfalls zu seinen Vertrauten gehörte, traf also wenigstens indirekt doch auch ihn selbst mit.

Die Sache war aber diese. Ischyras, ein meletianischer Presbyter, der von Kolluthus die Weihe erhalten haben sollte, ein Mensch von einem, gelinde gesagt, höchst zweideutigen Charakter, wie sich dies in der Folge herausstellen sollte, hatte sich in der Provinz Mareotis, die bisher von Meletianern frei geblieben, in einem unbedeutenden Dorfe, seiner ursprünglichen Heimat, wie es scheint, als Kleriker aufgethan und kirchliche Funktionen verrichtet, offenbar in der Absicht, den Meletianismus auch hier zu verbreiten. Auf einer Visitationsreise, die der Bischof Ath. auch in der Mareotis gemacht, habe sich nun Makarius, ein Presbyter in seiner Umgebung, Gewaltthätigkeiten gegen Ischyras erlaubt; er sei nämlich in dessen Haus gedrungen, das auch für den Gottesdienst einen besondern Raum gehabt zu haben scheint, und habe ihm den Abendmahlskelch zerbrochen; er habe sogar, setzte man hinzu, den Abendmahlstisch (den Altar) umgestürzt und die h. Bücher verbrannt.

Nach Ath. verhielt sich die Sache freilich anders, nämlich so: „Mareotis ist eine alexandrinische Provinz, und in dieser vermochte Meletius keine Spaltung zu bewirken. Da versuchte, während Alles in bester Ruhe und Ordnung schien, ein gewisser Ischyras, kein Kleriker, wohl aber ein unsittlicher Mensch, die Angehörigen seines Dorfes zu verführen unter dem Vorgeben, er sei ein Kleriker. Als dies der Presbyter des Ortes erfuhr, machte er mir, als ich auf meiner Visitationsreise auch dahin kam, hievon Anzeige, worauf ich mit ihm den Presbyter Makarius absandte, um den Ischyras vor mich zu bescheiden. Als sie ihn aber krank und im Bette liegend fanden, trugen sie seinem Vater auf, dem Sohne zu sagen, in's Künftige sich nichts mehr dergleichen zu unterfangen. Als er nun aber wieder gesund ward und (in seinen frühern geistlichen Verrichtungen fortfahren wollte, daran indessen) von den Seinigen und vom Vater verhindert wurde, floh er zu den Meletianern, welche in Gemeinschaft mit den Eusebianern nun die Verläumdung

ausheckten, Makarius habe den Kelch zerbrochen, ein gewisser (meletianischer) Bischof Arsenius aber sei von uns getödtet worden" (Apol. c. Ar. c. 63).

Dies der wahre Sachverhalt nach Ath. und seiner Partei. Wie dagegen die Opposition die Sache darstelle, sei eitel Lüge und Verläumdung und ein Gewebe von Widersprüchen, die sich selbst aufhöben. So verhalte es sich gleich mit dem angeblichen Presbyterat des Ischyras. Es sei dieser, sagt Ath. und mit ihm eine alexandrinische Synode, gar kein Presbyter gewesen, nicht einmal ein meletianischer, wie sich dies aus dem Verzeichniss der von Meletius ordinirten Kleriker ergebe, das seiner Zeit Bischof Alexander verlangt und empfangen habe, „um zu verhindern, dass nicht Meletius, als er in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen worden, die Macht der Kirche missbrauchend Ordinationen in Menge verkaufte und täglich nach Belieben neu von ihm Ordinirte einschöbe" (Apol. c. 71). In diesem Verzeichniss nun der meletianischen Bischöfe, Presbytern und Diakone comparire kein Ischyras. Sollte dieser aber seine Ordination von Kolluthus herleiten, so seien ja alle Ordinationen dieses Schismatikers auf einer Synode für null und nichtig erklärt und die von ihm Ordinirten wieder in den Laienstand zurückversetzt worden; „wenn er nun aber ein Privatmann war und in einem Privathaus wohnte, wie kann man von dem glauben, dass er einen mystischen Kelch habe?" ruft eben diese Synode aus (Apol. c. 12; vgl. c. 28). — Eben so schlimm wie mit der Person des Ischyras sei es mit dem Ort und der Zeit bestellt, da der Becher zerbrochen worden sein soll; „weder war der Ort eine Kirche, noch der Tag, an dem Makarius dies gethan haben soll, des Herrn Tag; wie konnte also ein mystischer Kelch zerbrochen worden sein?" (ib. c. 11.) Auch widersprächen sich die Zeugenaussagen; nach den Einen wäre Ischyras krank hinter der Thüre gelegen, als Makarius gekommen; nach den Andern hätte er gerade das Opfer dargebracht. Während dieser heiligen Handlung endlich erkläre ein Katechumene anwesend und Zeuge gewesen zu sein, wie Makarius eingedrungen; „wie konnte nun aber ein Opfer dargebracht

werden, wenn Katechumenen zugegen waren? oder aber wenn sie zugegen waren, war nicht die Zeit des Opfers" (ib. c. 28). Beweise genug, meint die Synode, dass es nichts sei mit der Behauptung, es habe Makarius dem Ischyras, als dieser das Opfer dargebracht, den Kelch zerbrochen. Ueberhaupt „findet sich der mystische Kelch, der, wenn er von Jemand mit Absicht zerbrochen wird, den, der das gethan, gottlos macht, nur bei den rechtmässigen Vorstehern der Kirche, ... nur bei den Vorstehern der katholischen Kirche" (ib. c. 11).

Man muss gestehen, Ath. und seine Freunde haben früher und später das Möglichste gethan, um die Klage auf ein Nichts zurückzuführen und als ein Machwerk der Eusebianer darzustellen, die den Ischyras zu seinen Aussagen verführt und bestochen hätten, der elend genug gewesen sei, diese Rolle zu übernehmen. Gleichwohl lässt es sich fast nicht denken, dass sie rein aus der Luft wäre gegriffen gewesen, auch dann nicht, wenn, wie sich später zeigen wird, Ischyras selbst einen förmlichen Widerruf gethan hat. Einerseits ist dieser Charakter zu anrüchig, um seinen Aussagen so oder so unbedingten Glauben zu schenken; auch ist es fast undenkbar, wie man gerade auf diese Klage hätte verfallen können, wenn gar nichts an ihr gewesen wäre; anderseits hat die Sache doch zu viel Wahrscheinlichkeit für sich, wenn man die damaligen erbitterten Parteizustände, im Besondern aber den Charakter des Makarius in Betracht zieht, der, ein bis zum Fanatismus leidenschaftlicher Gegner alles Schismatischen und Häretischen, alles dessen, was nicht mit der bischöflich katholischen Kirche ging, eben darum auch ein geschworner Feind wie des Arianismus so des Meletianismus, an Ischyras und dessen gottesdienstlichen Geräthen sich um so eher vergreifen mochte, als er von vornherein gegen ihn als Meletianer gereizt, ihm alle Berechtigung zur Ausübung geistlicher Funktionen absprach, wozu im vorliegenden Fall noch der Umstand kam, der ihn ganz besonders reizen musste, dass der Schismatiker es gewagt, in einer von dem Schisma bisher ganz freien Provinz seine Bude aufzuschlagen. Wie gesagt, es muss etwas

an der Sache gewesen, Makarius sich eine gewisse Brutalität gegen Ischyras erlaubt haben; wie viel oder wie wenig aber, ob mit oder ohne Erlaubniss des Ath., muss um so mehr dahingestellt bleiben, als wir die Berichte nur von der Einen Seite haben.

Uebrigens selbst angenommen, es hätte sich mit der Klage ganz so verhalten, wie die Meletianer sie eingereicht, wie konnte der Bischof für die Gewaltthätigkeit seines Presbyters verantwortlich gemacht werden? Und wenn dies, wie dies allerdings der Fall gewesen und eine solidarische Gemeinschaft zwischen Beiden angenommen worden zu sein scheint, wie hat man die Handlung des Makarius, allerdings eine brutale, so schwer nehmen können, dass man hoffen konnte, sie werde die Entsetzung des Bischofs zur Folge haben? Es lässt sich in unserer Zeit in der That nur schwer begreifen, wie man aus diesem zerbrochenen Abendmahlskelch ein so ungeheures Wesen hat machen können; man begreift es aber allerdings, wenn man die superstitiöse Frömmigkeit jener Zeit in Anschlag bringt, wornach „ein zerbrochener Abendmahlskelch den, der dies absichtlich gethan, gottlos macht“ (s. o.), und es „kaum ein Vergehen gibt, das diesem an Grösse gleich kommt“, — eine Ansicht, die gerade an massgebender Stelle, von Kaiser Konstantin selbst getheilt wird (Apol. c. 68).

Der Arsenius-Handel.

Der Ausgang dieses Ischyrashandels war indessen für Ath. vor der Hand kein ungünstiger, wiewohl dieser uns hierüber nichts Näheres mittheilt. Doch schreckte dies die Opposition nicht ab, um nicht wieder eine neue Klage gegen Ath. beim Kaiser einzureichen. Sie hatte es nun einmal auf die Beseitigung Ath.'s vom alexandrinischen Bischofsstuhl abgesehen und kannte, scheint es, den Hof doch allzu gut, um nicht hoffen zu dürfen, sie könnte am Ende doch noch mit ihren Klagen, und sei es nicht mit dieser, so doch mit einer andern, zum gewünschten Ziele kommen. Die neue Anklage, wie sie von Ath. uns mitgetheilt wird, war diese. Ein meletianischer Bischof von Hypsele, Arsenius, hielt sich wegen mancherlei Vergehungen, wie die Bischöflichen sagten, schon seit längerer Zeit verborgen; die Meletianer nun,

der Bischof Johannes und die Seinigen, verbreiteten das Gerücht, er sei von Ath. ermordet worden, der dessen Ueberreste zur Zauberei gebrauche; ja sie trugen eine Hand herum, als wenn derselbe verstümmelt worden wäre. Dem Arsenius aber ward, damit er sich nirgends mehr zeige, Geld geboten. So nach den Berichten des Ath. und seiner Partei; denn von Seiten der Opposition mangeln uns alle Nachrichten hierüber. Dass der ganze Arseniushandel gleich dem des Ischyras von Ath. und seiner Partei als eitel Lüge und Verläumdung hingestellt werde, und dass auch die von ihnen beigebrachten Beweise in diesem Licht ihn erscheinen lassen, darauf kann man sich von vornherein gefasst machen; gleichwohl ist es nicht denkbar, dass nicht auch dieser Klage irgend ein Reelles und Thatsächliches zu Grunde gelegen hätte, nur dass es dann von den Meletianern in einer Weise ausstaffirt wurde, die es dem Ath. nicht gar zu schwer machte, ihre völlige Grundlosigkeit nachzuweisen. Arsenius, der nach den Angaben der Partei des Ath. um mancher Vergehungen willen sich verborgen haben soll, mag im Gegentheil ein Opfer der Verfolgungen der letztern gewesen sein, und, um diesen zu entgehen, sich längere Zeit verborgen gehalten haben; und dies scheint man benutzt zu haben, um daraus dann nichts Geringeres als einen Mord zu machen, der dem Ath. den Hals brechen sollte.

Die Klage, die Tödtung des Arsenius betreffend, kam vor den Kaiser, der sofort mit ihrer Untersuchung den Censor Dalmatius in Antiochien beauftragte. Dieser liess nun den Ath. wissen, er solle sich zur Verantwortung bereit halten; und der Bischof blieb nicht müssig; hatte er doch vernommen, dass Konstantin durch diese neue Klage wieder gegen ihn aufgebracht sei. Er liess durch einen Diakon dem Arsenius, den er schon „seit 5 oder 6 Jahren" nicht mehr gesehen, nachspüren; und in der That glückte es dem Abgesandten, dem Verschwundenen auf die Spur zu kommen. Er erfuhr, dass Arsenius in einem meletianischen Kloster in der Thebais sich verborgen halte; er hatte es von einigen meletianischen Presbytern und einem Mönch

von Hypsele, die er zuerst getroffen, herausgebracht; es wird uns nicht gesagt, auf welche Weise. Er machte sich nun nach dem bezeichneten Kloster auf; aber noch ehe er es erreichte, hatten die Patrone des Arsenius, die Wind davon bekommen, ihren Schützling auf ein Fahrzeug bringen und in die unteren Gegenden schiffen lassen. Er fand daher, als er, „von Einigen begleitet," in's Kloster drang, den Gesuchten allerdings nicht mehr, dafür nahm er den Vorsteher des Klosters und den Mönch, welcher den Arsenius auf seiner Fahrt nach den untern Gegenden begleitet hatte und so eben wieder zurückgekehrt war, mit sich nach Alexandrien und stellte sie dem Dux vor, vor dem sie ein offenes Bekenntniss ablegten. Arsenius selbst hatte sich inzwischen nach Tyrus geflüchtet, wo er, aufgefunden, nach anfänglichem Läugnen, vor dem dortigen Bischof Paulus die Identität seiner Person eingestand.

Einen glücklicheren Ausgang hätte diese Anklage für Ath. nicht nehmen können; wie in der frühern, so stand er nun auch in dieser völlig unschuldig da. Er machte sofort dem Kaiser von dem Bisherigen Mittheilung, der nun die gerichtliche Untersuchung einstellen und dem Eusebius und seinen Freunden, die bereits auf dem Wege nach Antiochien waren, um daselbst im Prozess gegen Ath. aufzutreten, die Weisung zukommen liess, wieder heimzukehren. Konstantin war offenbar jetzt eben so sehr aufgebracht über die Ankläger, die Meletianer, deren Verläumdung am Tag lag, als er es früher über Ath. gewesen war, den er anfänglich für schuldig gehalten. Nach seiner Weise gab er denn auch in einem ehrenvollen Schreiben an Ath. seinen veränderten Gesinnungen Ausdruck. Um so schärfer spricht er sich aber darin gegen die Meletianer aus, welche er „schlechte und ruchlose Menschen nennt, die alle Verwünschung verdienen"; und am Schlusse fügt er die Drohung bei, dass er entschlossen sei, „in's Künftige, falls sie dergleichen wieder in's Werk setzen sollten, nicht mehr nach kirchlichen, sondern nach Staatsgesetzen zu entscheiden und in eigener Person den Prozess zu leiten" (Apol. c. 69). Zugleich ward

Ath. vom Kaiser noch bevollmächtigt, dies Schreiben öffentlich bekannt zu machen.

Die Ehrenerklärungen und Widerrufe.

Gewiss, das war eine Genugthuung für Ath., wie er sich keine bessere wünschen konnte. Um aber das Maass voll zu machen, kamen auch noch die förmlichen Widerrufe und Reuebriefe des Ischyras, Arsenius und Johannes hinzu. Der erstere hatte zuerst persönlich dem Bischof Wunsch und Bitte vorgetragen, in die (katholische) Kirche aufgenommen zu werden. Bei dieser Gelegenheit hatte ihm Ath. die falsche Anklage und die schlechte Rolle, die er früher gespielt, vorgehalten. Er entschuldigt sich nun schriftlich darüber; nicht freiwillig habe er das alles gethan, sondern gezwungen; es sei ihm Gewalt angethan, mit Schlägen sei er dazu genöthigt worden, und er nennt die Personen, die das gethan hätten. „Ich nehme Gott zum Zeugen und erkläre, dass du nichts der Art, was Jene sagten, gethan hast; nie fand ein Zerbrechen des Kelches, nie ein Umstürzen des h. Tiches statt. Und dieses bezeuge ich dir hiemit schriftlich, weil ich wünsche, deinen Versammlungen beizuwohnen." Auch alle seine Verwandten söhnten sich mit Ath. aus, wie dieser versichert (Apol. c. 16). — Aehnlich wie Ischyras bittet Arsenius den Bischof um Aufnahme in die katholische Kirche und erklärt dabei, von nun an keine Gemeinschaft mehr mit Solchen, welche noch Schismatiker seien, haben zu wollen, sondern in Allem den Anordnungen der katholischen Kirche und ihren Gesetzen sich zu unterziehen. So Gott wolle, werde er demnächst persönlich sich bei ihm einfinden. Auf diese persönliche Zusammenkunft scheint Arsenius alles Speziellere in Betreff seines Konfliktes mit Ath. verspart zu haben; denn im Briefe selbst ist hievon nicht die Rede. Zuletzt kam noch der meletianische Bischof Johannes, der in dem Arseniushandel auch eine Rolle gespielt, mit einem Reuebrief, den er aber direkt an den Kaiser selbst richtete, worauf dieser ihm eine huldreiche Antwort ertheilte. „Es war mir überaus angenehm, aus deinem Schreiben zu ersehen, dass du alle Feindschaft beseitigt, mit der Kirche, wie es sich geziemt, dich vereinigt und mit dem hochwürdigsten Bischof Athanasius

vollkommen Frieden geschlossen hast. Wisse, dass ich dich sehr liebe" (Apol. c. 70).

Man kann diese Vorgänge nicht ohne einen gewissen sittlichen Ekel lesen. Die Menschen lassen sich in Intriguen ein, geben sich bereitwillig zu Werkzeugen her, theils von Andern angetrieben oder bestochen, theils wohl auch aus eigener Parteileidenschaft, widerrufen dann, was sie gethan, förmlich, um, wie wir später an andern Beispielen sehen werden, ihren Widerruf wieder zurückzunehmen, je nachdem der kirchliche oder politische Wind weht. Scheint Ath. unten zu liegen (und mit ihm seine Kirche und sein Bekenntniss), oder doch dem Untergang geweiht zu sein, so sind sie bereit, auch ihrerseits Hand anzulegen, um ihn vollends zu fällen; ist er obenauf oder scheint die Sonne der kaiserlichen Gunst ihm zu leuchten, so sind sie wieder seine gehorsamen Diener und bitten um seine Freundschaft und um Aufnahme in die Kirche. Es sind daher weder ihre Aussagen noch ihre Widerrufe von Werth; man kommt durch sie der Wahrheit nicht auf den Grund. Das ist der Fluch jener Zeiten. Je mehr die Orthodoxie die Geister zu beherrschen anfängt, die Beschaffenheit des Glaubens den Massstab für den Werth der Persönlichkeiten geben soll, desto schlimmer scheint es mit der sittlichen Wahrhaftigkeit und Reinheit zu werden; es ist, als ob die Menschen allen Sinn dafür verlören. Leider sagt uns Ath. nicht mit klaren Worten, in welche Zeit diese drei Reuebriefe fallen; aber schon der Umstand, dass der des Johannes an Kaiser Konstantin selbst gerichtet war, lässt erkennen, dass es dabei vorzüglich darauf abgesehen war, das kaiserliche Wohlgefallen zu verdienen.

Doch so viel scheint nach der Darstellung in den Schriften des Ath. sich als sicher zu ergeben, dass, wenn je, so jetzt der Bischof als vollkommen gerechtfertigt in völliger Sicherheit auf der Höhe seiner Macht stand, und dass dagegen die Opposition in allen ihren Angriffen geschlagen war und wie in den hintersten Winkel sich zu verkriechen hatte.

Synode zu Cäsarea 334.

Und doch sehen wir von alledem bald wieder das Gegentheil. Man pflegt die letzt erzählten Vorgänge in's Jahr 333 zu setzen; und im folgenden Jahr ist wieder eine Synode von eusebianischen Bischöfen in Cäsarea versammelt, welche den Ath. vorlädt, sich vor ihr zu stellen, um sich wegen der gegen ihn erhobenen Anklagen zu verantworten. Und diese Anklagen sind dieselben, die er kurz zuvor so siegreich abgewiesen. Ath. weigert sich, vor der Synode zu erscheinen, wo seine Ankläger zugleich seine Richter seien. Als aber die Synode im folgenden Jahr in Tyrus in grösserer Anzahl zusammen kam und ihn wiederum vorlud, hat er doch, wie wir sehen werden, sich fügen müssen.

Es kann nicht anders sein, es ist hier eine Lücke in den Berichten des Ath.; wir würden höchst wahrscheinlich im Stande sein, sie zu ergänzen, wenn wir auch die Relationen der Opposition vor uns hätten. Es muss inzwischen eine Aenderung vorgegangen sein, sei es in der Stimmung des Hofes, sei es bei andern und in der Sache betheiligten Personen, denn sonst ist es nicht denkbar, wie die Opposition es hätte wagen können, die alten Beschuldigungen wieder aufzugreifen, und wie sie die Hoffnung haben konnte, durch sie den Bischof zu stürzen. Am Räthselhaftesten erscheint das Benehmen des Kaisers.

Die Synode zu Tyrus 335.

Die Synode zu Tyrus. 335, in welcher zum ersten Mal seit ihrer Niederlage zu Nizäa (den schwächern Vorversuch des vorigen Jahrs in Cäsarea abgerechnet) die eusebianisch-arianische Partei in der orientalischen Kirche sich als ein geschlossenes Ganze zusammenfand, kann man wohl als Gegensynode gegen diejenige von Nizäa bezeichnen, wenigstens mit Beziehung auf die Personen des Arius und Athanasius. War dort die arianisirende Partei in Minderheit gewesen und unterlegen, so war sie in Tyrus in unzweifelhafter Majorität und dominirend, wenn es auch an nizänisch gesinnten Bischöfen nicht fehlte. Dafür hatte schon die kaiserliche Einberufung gesorgt. Und wenn dort die Verdammung des Arius einen Hauptgegenstand gebildet, so war es hier auf den Sturz des Ath. abgesehen als des Mannes, dessen kirchliches Regiment eine kirchliche Aufnahme des

Arius wie überhaupt Aller, die in die Kirche aufgenommen zu werden wünschen, ohne jedoch ihren bisherigen Glauben zu verläugnen und das nizänische Bekenntniss anzunehmen, zu einer Unmöglichkeit mache, ohne dessen Beseitigung somit ein aufrichtiger Kirchenfriede, der alle Parteien gleich sehr umfasse, nicht möglich sei.

Was bisher gegen Ath. geschehen war, war nur von der alexandrinischen Opposition ausgegangen, allerdings unter der Führung des Eusebius; es hatte aber doch mehr den Charakter einer partikularen und provinziellen Opposition getragen; und diese hatte sich mit ihren Klagen an die weltliche Macht gewandt und war hier schliesslich abgewiesen worden. Auf diesem Wege war also, so viel hatte man bis jetzt erfahren, nicht zum Ziele zu kommen. Ein anderer musste eingeschlagen werden. Da war man denn nun auf den Gedanken gekommen und hatte den Plan gefasst, ob es jetzt nicht angezeigt wäre, wenn der orientalische Episkopat in seiner Majorität, mit andern Worten, wenn die Kirche die Sache in ihre eigenen Hände nähme und versuchen würde, ob man nicht auf diese Weise mit Ath. fertig werden könne, — und zwar auf Grund der alten Klagen, die jetzt wieder aufgewärmt wurden. Doch durfte man ohne kaiserliche Erlaubniss auch kirchlicherseits nicht vorgehen. Indessen war Konstantin nicht blos nicht dagegen, sondern er lieh auch dem kirchlichen Vorgehen seinen weltlichen Arm. Nicht dass wir damit sagen wollten, er sei in die eusebianische „Verschwörung“ gegen Ath. eingeweiht gewesen, oder in sie planmässig eingegangen; hiegegen spricht die jüngste Vergangenheit wie die nächste Zukunft. Vielmehr müssen wir, wenn wir anders Sinn und Zusammenhang in die Berichte über seine Handlungsweise bringen wollen, annehmen, es sei ihm nur um das Eine zu thun gewesen, dass nämlich die Wahrheit an den Tag komme, und dass er, nur dies im Auge, jeder Untersuchung, die ihm dies versprach, seine Unterstützung habe angedeihen lassen. Ath. freilich hat hier nur die alte, immer wiederkehrende Phrase, die Eusebianer hätten den Kaiser „überredet, die Abhaltung einer Synode wieder anzubefehlen“ (Apol. c. 71).

Die Synode, die so auf kaiserlichen Befehl einberufen worden, war präsidirt von Eusebius, Bischof von Cäsarea, dem Kirchenhistoriker; die Seele des Konzils, wenigstens der Majorität, war Eusebius von Nikomedien. Die bedeutendsten Mitglieder der eusebianischen Majorität waren Theognis, Maris, Patrophilus, Narzissus und Theodorus, — Männer, die wir schon von früherher kennen. Zu diesen kamen jetzt noch die beiden Bischöfe Valens und Ursacius, von denen wir jetzt zum ersten Male hören, denen wir aber später noch oft begegnen werden. Sie gehören zu den jüngsten Gliedern des Episkopats, und nicht der orientalischen Kirche an. Valens war Bischof von Mursa in Mösien, Ursacius von Singidunum in Pannonien. Unter Kaiser Konstantius erst gelangten sie zu Macht und Ansehen, und wurden recht eigentlich dessen Hofbischöfe, wie sie denn auch mit allen den guten und schlimmen Eigenschaften dieser Art Menschen ausgestattet waren. Sie wurden eben so sehr von Konstantius und seiner Politik bestimmt, als sie hinwiederum auf diesen einen bestimmenden Einfluss ausübten. Was man ihnen nicht absprechen kann, ist eine ungemeine Regsamkeit und Thätigkeit zur Erreichung dessen, was sie sich einmal als Ziel vorgesteckt hatten. Uebrigens waren, wie schon gesagt, auch nizänische Bischöfe auf dem Konzil, jedoch in ziemlicher Minorität. Vom Kaiser war der Synode als Repräsentant des Staates der Komes Dionysios beigegeben, dem auch militärische Bedeckung zur Seite stand. Er sollte über die Verhandlungen wachen, dass sie nicht gegen die anerkannten Staats- und Rechtsgrundsätze sich verfehlten und nicht etwa in leidenschaftliche Tumulte ausarteten; über den Parteien stehend, sollte er in seiner Person die Unparteilichkeit darstellen und sie, wo es Noth thäte, zur Geltung bringen; und wir finden nicht, dass er diese seine Stellung nicht erkannt und seine Aufgabe so gut als möglich erfüllt hätte, wiewohl die Parteien, besonders die nizänische, sich vielfach über ihn beklagten, und letztere namentlich für die staatliche Vertretung nur Worte der Wegwerfung hatte, als ob das Konzil von Nizäa nicht eben so sehr und noch viel mehr unter welt-

lichem Einfluss gestanden wäre. „Was ist das für eine Synode, riefen egyptische Bischöfe aus, in welcher der Komes die Leitung hatte, welcher der Profoss anwohnte und in welche uns der Kommentarius statt der Diakone der Kirche einführte! Jener sprach, und die Anwesenden schwiegen, oder gehorchten ihm vielmehr. Wie unterstehen sie sich, solch' eine Versammlung eine Synode zu nennen!" (Apol. c. 8.) Eine Gültigkeit könne ihr überhaupt gar nicht zuerkannt werden, da sie nur den Zweck habe, die grosse Synode von Nizäa aufzuheben.

Ath. hatte sich geweigert, vor der Synode in Cäsarea zu erscheinen; dieses Jahr musste er der Vorladung Folge leisten. „Der Kaiser befahl mir in einem Schreiben; mich nach Tyrus zu begeben, und so musste ich denn wohl oder übel" (ib. c. 71).

Es war am 11. Juli, als er von Alexandrien abreiste; doch ging er nicht allein; ihn begleiteten an die 50 egyptische Bischöfe, fast die Hälfte der Gesammtzahl des egyptischen Episkopats. Sie bildeten gleichsam seine kirchliche Ehrenwache und wollten für seine Unschuld einstehen und Zeugniss ablegen. Makarius, der Hauptangeklagte, ward, wenn man Ath. glauben darf, gebunden von Alexandrien nach Tyrus gebracht; Ischyras dagegen, der Kläger, kam frei und durfte sich auch frei auf der Synode bewegen. Mit Recht beklagen sich Ath. und seine Freunde über diese parteiische Behandlung. Dass sich Ischyras wieder gegen Ath. und Makarius brauchen liess, könnte uns allerdings Wunder nehmen, nachdem wir seinen Reuebrief gelesen. In einem Schreiben der Kleriker der Mareotis finden wir aber die gehörige Auskunft darüber. Da heisst es nämlich, er habe zwar das förmliche Verlangen gestellt, in die Gemeinschaft der katholischen Kirche wieder aufgenommen zu werden, sei aber mit diesem Gesuche abgewiesen worden (ib. c. 74). Dass diese Abweisung den Ischyras auf's höchste erbittern musste und ihn der andern Partei wieder in die Arme warf, ist nur zu begreiflich.

Die Untersuchung begann nun zunächst vor der Synode, scheint aber nicht den gewünschten Fortgang genom-

men zu haben. Mit Arsenius war ohnehin nichts mehr anzufangen, da er in Person und mit „beiden" Händen erschienen war, auch die Identität seiner Person nicht mehr läugnete. Aber auch mit Ischyras ging es nicht vorwärts; er soll sogar einmal, selbst dem Komes gegenüber, erklärt haben, es sei wahr, seine ganze Gemeinde habe aus nicht mehr als 7 Gliedern bestanden, und das, setzen die Kleriker aus der Mareotis hinzu, seien seine Verwandten gewesen.

Die Absendung einer Kommission in die Mareotis zu näherer Untersuchung.

Man musste einen andern Weg einschlagen. Man beschloss, es mit einer Kommission zu versuchen, die an Ort und Stelle sich verfügen sollte. Sie ward bestellt aus Theognis, Maris, Theodorus, Macedonius, Ursacius und Valens, den erklärtesten Parteimännern; und ganz mit Recht beklagt sich Ath. über diese Zusammensetzung; sie war in einer geheimen Parteisession der Eusebianer ausgemacht worden, — „ganz gegen die Uebereinkunft, wornach beschlossen worden war, dass eine gemeinschaftliche Berathung über die Männer stattfinden sollte, welche man abschicken wolle (ib. c. 80); . . . und selbst der Komes gab uns hierin Recht, als wir uns beklagten" (ib. c. 71). Uebrigens nicht blos in der Art der Zusammensetzung der Kommission, sondern schon in der Absendung einer Kommission selbst sahen Ath. und die Seinigen eine Intrigue. Da die Eusebianer auf den Makarius nichts hätten bringen können, seien sie darüber in Wuth gerathen, dass sie eine Beute fahren lassen sollten, auf die sie lange Jagd gemacht; darum seien sie auf den Gedanken gekommen, und hätten auch den Komes dazu bestimmt, Einige aus ihrer Mitte nach Mareotis zu senden, ob sie nicht dort etwas gegen den Presbyter auffinden könnten. Nun aber habe eine Untersuchung in der Mareotis gar keinen Sinn, sei eine ganz überflüssige Sache; es sei ja Alles schon genug untersucht worden. Die eigentliche Absicht ginge vielmehr dahin, „während wir abwesend wären, in Egypten nach Belieben gegen uns conspiriren zu können" (ib. c. 72).

Die Kommission reiste mit militärischer Bedeckung und mit Briefen an den Statthalter Egyptens, dem sie für hülfreiche Dienstleistung empfohlen ward, ab; sie nahm den

Ischyras mit sich, Makarius aber ward in Tyrus gefänglich zurückbehalten. „Wieder eine Ungerechtigkeit!“ ruft Ath. aus. „Wenn eine Untersuchung in der Mareotis nöthig war, musste auch der Angeklagte dorthin geschickt werden; reisten sie aber nicht einer Untersuchung wegen dahin, warum nahmen sie den Ankläger mit?“ (ib. c. 72.) In ähnlicher Weise beklagten sich die egyptischen Bischöfe auf der Synode; sie reichten eine Protestation gegen die eusebianische „Verschwörung“ ein: als offene Feinde hätten die Eusebianer eigentlich gar nicht an der Untersuchung Theil nehmen sollen, und nun führten sie das grosse Wort und unterbrächen sogleich jedes Zeugniss, das zu Gunsten des Ath. abgegeben würde. Die Absendung der Kommission hätten sie durchgesetzt, um in ihrer (der eg. Bischöfe) Abwesenheit das Volk dort verwirren und intriguiren zu können. „Vor vier Tagen sandten sie Eilboten ab, um aus Egypten Meletianer, Kolluthianer und Ariomaniten in die Mareotis zu beordern, da hier auch nicht ein Einziger dieser Schismatiker und Ketzer war, und sie doch solche brauchten, um gegen uns auszusagen.“ Sie drückten zugleich in derselben Denkschrift die Bitte an die Mitglieder der Synode aus, den Eusebianern, die, wie sie vernommen, einen Jeden um seine Unterschrift angingen, damit es den Anschein gewinne, als wäre die Absendung einstimmig von der Synode beschlossen worden, nicht zu willfahren und nicht zu unterschreiben, und „Gott mehr zu fürchten, als der Menschen Drohungen“ (ib. c. 77). Auch dem Komes Dionysius hatten sie eine Protestation übergeben, mit dem Gesuch am Schluss, er möchte die Absendung der Kommission missbilligen und sie nicht zugeben. In einem zweiten nachträglichen Schreiben ersuchten sie den Komes, er möchte in ihrer Sache doch nichts weiter auf der Synode verhandeln lassen, sondern sie der Entscheidung des Kaisers vorbehalten; „denn wir hegen die zuversichtliche Hoffnung, derselbe werde, wenn er uns angehört, uns nicht verurtheilen“ (ib. c. 79). Auch noch andere Bischöfe wandten sich mit Beschwerden über das Vorgehen der Eusebianer an den Komes, der sich nicht enthalten konnte, die Letztern zu verwarnen: sie möchten

wohl zusehen, dass ihre Handlungsweise keiner gerechten Klage unterliege; er selbst habe ihnen seiner Zeit angedeutet, dass die Abgeordneten nur auf Grund gemeinschaftlicher Uebereinkunft hätten gewählt werden sollen.

Die Kommission kam indessen glücklich in Alexandrien an, wo sie sich gleich bei ihrem ersten Auftreten allerlei „Gewaltthätigkeiten", besonders gegen die Aszeten und die heiligen Jungfrauen erlaubt hätten (ib. c. 15). In der Mareotis selbst wurde die Untersuchung auf eine, wie die Athanasianer klagten, ganz unkirchliche und parteiische Weise geführt; da sei der Statthalter, der „abtrünnige" Philagrius, da seien „heidnische" Soldaten zugegen gewesen, und doch habe es sich um eine heilige Sache (den Abendmahlskelch) gehandelt, der nicht einmal Katechumenen hätten anwohnen dürfen. Wäre, meint der römische Bischof Julius, auch wirklich ein Verbrechen begangen worden, so hätte es in der Kirche und von Klerikern auf gesetzmässige Weise untersucht werden sollen, und nicht von Heiden, „welche das Wort verachten und die Wahrheit nicht kennen" (ib. c. 31). Auch darüber ward Klage geführt, dass die Untersuchungsakten von einigen jungen, schlechten Subjecten abgefasst worden seien (ib. c. 41). Die Presbytern von Alexandrien hatten an die Kommission das Verlangen gestellt, man möchte sie zur Untersuchung zulassen, da sie den ganzen Hergang, sowie die Persönlichkeiten am besten kennten; sie wurden abgewiesen; das Gleiche geschah mit einem ähnlichen Gesuch der Presbytern und Diakone von Mareotis. Dies veranlasste beide zur Eingabe einer Protestation, welche die alexandrinischen Kleriker an die Kommission selbst zu Handen der Synode in Tyrus richteten, die Mareotiker aber, mit Umgehung der Kommission, an die Synode selbst. „Ihr hättet, heisst es in der erstern, da ihr den Ankläger mit euch führtet, auch den Angeklagten mitbringen sollen, denn nach den h. Schriften wird das wahre Gericht so gehalten, dass der Ankläger vor den Angeklagten gestellt wird. Da ihr nun dies nicht gethan und auch unser Bischof Ath. nicht anwesend ist, so verlangten wir, dass wenigstens wir dem Gerichte anwohnen dürften,

damit in unserer Gegenwart die Untersuchung sicher geführt werde und auch wir von der Wahrheit uns überzeugen könnten. Ihr habt dies uns aber nicht gestattet, sondern allein mit dem Statthalter und Ankläger nach Belieben in der Sache gehandelt; und darum gestehen wir euch offen, dass wir darin Grund zu bösem Verdachte erblicken, und übergeben euch dieses Schreiben zu Handen der Synode als ein Zeugniss, wie ihr den Prozess nur in Anwesenheit Einer Partei geführt. Damit aber dieses Schreiben von euch nicht verheimlicht werde, haben wir eine Abschrift davon dem Curiosus Palladius übermacht" (ib. c. 73). Man wird gestehen müssen, der Ton, in welchem diese alexandrinischen Presbytern und Diakone mit den Bischöfen-Kommissarien reden, ist ein ziemlich starker. Dass sie in ihnen die Gegner ihres verehrten Ath. sehen, setzt sie offenbar über alle Rücksichten der Ehrerbietung hinweg, welche sonst der niedere Klerus gegenüber dem Episkopate zu beobachten pflegt. Doch sind es immerhin nur die leidenschcftlichsten Anhänger des Ath., welche so zu sprechen sich erlaubten; lange noch nicht der gesammte Klerus, denn die Protestation trägt nur die Unterschriften von 15 Presbytern und 5 Diakonen. — Noch schärfer ist die Protestation des mareotischen Klerus, welche von 14 Presbytern und 15 Diakonen unterzeichnet ist, und der Synode unmittelbar durch eine Abordnung, welche sie unterstützen sollte, aber, als sie in Tyrus ankam, nicht zugelassen wurde, „und die Wahrheit nicht sagen durfte," überreicht wurde. Sie hätten, beginnen die Protestirenden, den Ath. auf seiner Visitationsreise begleitet, und wissen darum von Allem, was vorgefallen; auch kennten sie die Person des Ischyras am besten, der nie ein Kleriker gewesen, sondern nur ein Presbyter des Kolluthus, dem auch Niemand Glauben geschenkt, seine Verwandten ausgenommen, der endlich nie eine Kirche oder eine Gemeinde gehabt habe. Uebrigens in der Eigenschaft als Presbyter des Kolluthus sei er auf der, von Hosius präsidirten Synode von Alexandrien seiner Würde wieder entsetzt worden und habe bisher als Laie gegolten (ib. c. 74). Ebenso sei Alles falsch, was derselbe von einem zer-

brochenen Kelch, einem umgeworfenen Altartisch u. dergl. ausgesagt habe, wie er denn auch seine Aussagen in einem Schreiben an Ath. wieder zurückgenommen. Die Kommission habe nun aber in der Mareotis die Verwandten des Ischyras und einige Arianer vermocht, gegen den Bischof auszusagen, gegen den sich auch nicht eine einzige Stimme aus dem Volke erhoben hätte. „Wir selbst aber durften den Verhandlungen nicht beiwohnen, wie wir begehrten, um uns zu versichern, ob die Zeugen zu der Kirche gehörten oder Arianer seien. Nun wisset ihr aber selbst, dass Zeugnisse der Feinde keine Kraft haben ... Den Philagrius nahm aber die Kommission nur desshalb mit sich, um durch Furcht vor dem Schwert und durch Drohungen zum Ziel ihrer Verschwörung zu kommen“ (ib. c. 75). Auch der mareotische Klerus übermachte diese seine Protestation noch dem Curiosus und dem Statthalter Philagrius, mit dem Gesuche, ihren Inhalt dem Kaiser zur Kenntniss zu bringen.

Was die Kommission in der Mareotis ausgerichtet, wissen wir nicht; es scheint nicht viel gewesen zu sein, was man daraus schliessen darf, dass Ath. sagt, seine Gegner hätten ihm vorgeworfen, er habe die Zeugen, die etwas Richtiges hätten aussagen können, schon vorher auf die Seite gebracht. Auch hätten sie die Untersuchungsakten geheimgehalten und den Schreibern befohlen, sie Niemandem zum Lesen zu geben (ib. c. 83).

Die Absetzung des Ath. durch die Synode.

Gleichwohl beschloss die Synode auf den Bericht der Kommission hin die Entsetzung des Ath.; auch ward ihm verboten, nach Alexandrien zurückzukehren, damit er keinen Aufruhr errege. Von diesem Beschlusse machte sie in einem Rundschreiben sämmtlichen Bischöfen Mittheilung; sie möchten, heisst es in demselben, von nun an alle kirchliche Gemeinschaft mit Ath. aufheben; denn er sei einer Reihe von Vergehen überwiesen, z. B. des zerbrochenen Kelchs; auch habe er sich zu wiederholten Malen der Synode ungehorsam bewiesen; so sei er, trotzdem er vorgeladen worden, zu Cäsarea nicht erschienen, in Tyrus aber mit einer Masse von Anhängern, um damit zu schrecken; hier, auf der Synode, habe er dann allerlei Tumulte erregt und Stürme ver-

anlasst, einzelne Bischöfe mit Schmähungen angefallen, auf gewisse Anschuldigungen sich zu verantworten geweigert, den Vorladungen manchmal gar keine Folge gegeben, den Entscheidungen der Synode überhaupt sich nicht unterzogen (Sozom. 2, 25).

Wir hören hier auch einmal die Gegner des Ath., nicht immer nur diesen selbst, oder seine Freunde; und was sie vorbringen, lässt uns allerdings manche Vorgänge auf der Synode in einem andern Lichte erscheinen, als sie von jenen uns dargestellt wurden. Wir glauben auch gerne, dass Ath. die Rolle eines Angeklagten sich nicht gefallen liess. Er war dies nicht gewohnt.

Zur Absetzung des Ath. bildet die Erhebung des Ischyras zum Bischof seines Fleckens durch die Synode einen nicht gerade wohlthuenden Gegensatz. Ath. macht hiezu die beissende Randglosse: „Mareotis ist ein alexandrinischer Bezirk, in welchem niemals ein besonderer Bischof war; vielmehr pflegten die Kirchen dieses ganzen Bezirks unter dem Bischof von Alexandrien zu stehen. Ein jeder von den Presbytern daselbst hat sein Dorf, und diese Dörfer sind gross und zahlreich; das Dorf aber, wo Ischyras wohnt, ist das kleinste und hat nicht einmal eine Kirche und zählt so wenige Menschen, dass es der Kirche des nächsten Dorfes angehört. Und gleichwohl haben sie es für gut gefunden, den Ischyras zum Bischof eines solchen Dorfes zu machen. Nicht dass sie nicht das Ungereimte dieser Handlung eingesehen hätten; aber sie konnten nicht anders, gezwungen durch den dem Erzwicht versprochenen Lohn; er hätte sonst, wenn man ihn nicht dankbar behandelte, die Wahrheit aussagen und die Bosheit der Eusebianer an den Tag bringen können“ (Apol. c. 85).

Die Uebersiedelung der Synode nach Jerusalem u. die Aufnahme des Arius in die Kirchengemeinschaft.

Die Synode war inzwischen von Tyrus nach Jerusalem übergesiedelt, wo sie die von Konstantin erbaute Kirche zu Ehren des Erlösers einweihen sollte. Nach Vollendung dieses Weiheaktes ward Arius in die Kirchengemeinschaft feierlich aufgenommen und der alexandrinischen Kirche hievon Mittheilung gemacht. „Uns Allen, so schreibt das Konzil, die wir hier zum Weiheakte versammelt sind, hat Gottes

Gnade eine grosse Freude bereitet. Der gottesfürchtige Kaiser selbst hat uns durch ein eigenhändiges Schreiben eingeladen und uns zur Pflicht gemacht, nachdem er allen Hass und Neid, der die Glieder Gottes zuvor getrennt, aus der Kirche verbannt, den Arius und die Seinen wieder in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen, welche einige Zeit durch den Neid aus der Kirche entfernt gehalten worden sind. Auch hat der Kaiser selbst in seinem Schreiben diesen Männern ihre Rechtgläubigkeit bezeugt, nachdem er sie zuvor selbst befragt und ihre Antworten vernommen hatte, von denen er sich vollkommen befriedigt erklärte; er hat auch eine besondere Abschrift von der Rechtgläubigkeit jener Männer seinem Schreiben beigefügt" (ib. c. 84).

Hiemit schlossen die Verhandlungen der Synode zu Tyrus und Jerusalem, die wir mit Ausnahme jenes Schreibens ganz nur nach den urkundlichen Berichten in den Schriften des Ath., ohne Rücksichtnahme auf die Angaben der spätern Kirchenhistoriker, erzählt haben.

Die Entweichung des Ath. nach Konstantinopel und sein Zusammentreffen mit Kaiser Konstantin.

Ath. selbst hatte jedoch diesen Schluss nicht abgewartet. Ehe noch seine förmliche Absetzung beschlossen worden, hatte er sich von Tyrus entfernt. Sein Ziel war Konstantinopel, wo er am 30. Oktober 335 anlangte. „Als wir sahen, wie die Sachen gingen, entfernten wir uns von ihnen als von einer Synode von Uebelthätern; denn was ihnen nur immer beliebte, das thaten sie auch. Dass aber, was nur in Anwesenheit einer Partei entschieden wird, keine Gültigkeit hat, weiss Jeder" (ib. c. 82). In dieser Art rechtfertigte er seine Entweichung. Darauf, fährt er fort, „gingen wir zum Kaiser und trugen ihm die von den Eusebianern erlittenen Unbilden vor, da er es selbst ja gewesen, der die Synode zusammenberufen hatte, und sein Name an ihrer Spitze stund. Als er das hörte, ward er voll Unwillen und schrieb der Synode einen Brief, worin er über die Unordnung, die in ihr geherrscht, und die Parteilichkeit, unter der die Wahrheit, wie es scheine, Noth gelitten und verfälscht worden, Vorwürfe machte." Um nun der Wahrheit zum Siege zu verhelfen und die bösen Folgen der Uneinigkeit aufzuheben, habe er seinen Willen dahin geäussert,

„sie sollten alle unverzüglich vor ihm erscheinen und über ihre Handlungsweise ihm Rechenschaft abstatten“ (ib. c. 86). So Ath. Der Kaiser selbst erzählt sein Zusammentreffen mit dem Bischof also. „Eben ritt ich in Konstantinopel ein, als mir der Bischof Ath. mit einigen Begleitern mitten auf der Strasse entgegen trat, so unerwartet, dass ich ganz davon betroffen ward, wiewohl ich ihn beim ersten Anblick, Gott ist mein Zeuge, nicht sofort erkannte, wenn nicht auf unsere Frage Einige der Unsrigen uns berichtet hätten, wer der Mann wäre und welche Unbill er erduldet. Doch wollte ich mich damals nicht mit ihm einlassen; und als er um Gehör bat, wies ich ihn ab, und wenig fehlte, dass ich ihm befohlen hätte, sich zu entfernen. Da sagte er mit grösserer Freimüthigkeit, er erbitte nichts weiter von mir, als dass ich euch hieher kommen lasse, auf dass er sich in eurer Gegenwart über die erlittenen Unbilden beklagen könne; — ein Verlangen, das mir so billig dünkte, dass ich euch alle, die ihr zu Tyrus versammelt seid, schleunigst hieher entbiete, damit ihr die Gerechtigkeit eures Urtheils vor mir erweiset, den ihr selbst als einen wahrhaften Diener Gottes anerkennen müsst. Herrscht doch in Folge meiner Gottesfurcht jetzt überall Friede; selbst die Barbaren erkennen die Wahrheit und preisen Gott, den sie überall für mich kämpfen und Sorge tragen sehen und zwar thatsächlich aus den Ereignissen selbst, was sie denn auch ganz besonders zur Erkenntniss des wahren Gottes geführt hat. Und wir, die wir die heiligen Mysterien seiner Güte gleichsam vor uns her- und zur Schau tragen, — dass wir sie bewahren, kann ich freilich nicht sagen — wir sollten nichts Anderes thun, als was auf Hass und Zwietracht ausgeht? Doch eilet zu uns, wie ich bereits gesagt habe“ (ib. c. 86).

Die Synode selbst ging nun aber nicht nach Konstantinopel; die Eusebianer, sagt Ath., hätten das zu verhindern gewusst; sondern nur eine besondere Kommission, bestehend aus den beiden Eusebius, Theognis, Patrophilus, Ursacius und Valens, habe sich zum Kaiser begeben. Sie gab sich alle Mühe, Konstantin umzustimmen; und es gelang ihr auch. Die alten Geschichten mit Ischyras und Ar-

senius liessen sie fallen, dagegen brachten sie eine Klage politischer Art vor, die den Kaiser selbst betraf. Es habe nämlich Ath. gedroht, er wolle die Zufuhr des Getreides aus Alexandrien nach Konstantinopel verhindern. Dass sie dies wirklich vorgebracht, dafür beruft sich Ath. auf das Zeugniss von vier egyptischen Bischöfen, die gerade gegenwärtig gewesen wären. Umsonst betheuerte er seine Unschuld, er hätte nicht einmal die Mittel und die Macht dazu gehabt. Eusebius hat dagegen protestirt und versichert, derselbe sei „reich, mächtig und zu Allem fähig" (ib. c. 9).

Seine Verbannung nach Trier.

Die Klage scheint auf den Kaiser gewirkt zu haben, wie sie denn auch ganz auf ihn berechnet war. „Er gerieth in Zorn und schickte uns unverhört nach Trier in Gallien" (ib. c. 87). Nach Konstantin dem Jüngern hätte jedoch sein Vater dies nur gethan, um den Ath. für einge Zeit der Rache seiner Gegner zu entziehen. (ib.) Ob dies wirklich der Fall gewesen, müssen wir bezweifeln. Es ist gar wohl möglich, dass sich im ersten Moment der Kaiser von der politischen Denunziation der Eusebianer übernehmen liess und darum den Ath. verbannte. Wir glauben aber, dass er noch einen andern Zweck damit verband. Der Friede in der Kirche war ein Hauptpunkt seiner Kirchenpolitik. Nun mochte es ihm wohl gerathen erscheinen, den Mann, gegen den bis jetzt so vielfache Klagen vor sein Forum gelangt waren, der sich jedenfalls als Hauptanstoss für den allgemeinen Kirchenfrieden erwiesen, für einige Zeit von seinem Amte zu suspendiren und ihn in eine Gegend zu verweisen, wo er ausserhalb aller Parteireibungen stünde, zugleich aber doch in angenehmen Verhältnissen lebte. Schon damals hat man so geurtheilt. „Es gibt Einige, sagt Socrates, die behaupten, der Kaiser habe deswegen so gehandelt, um die Kirche zu vereinigen, weil sich Ath. in keiner Weise mit den Arianern in Gemeinschaft setzen wollte." (Socrat. 1, 5. Sozom. 2, 28.)

Am 7. November reiste Ath. nach Trier ab.

---

## 2. Das Exil des Athanasius in Trier
oder
seine erste Verbannungszeit vom Spätherbst des Jahrs 335 bis zum Sommer (oder Herbst) 338.

Ath. in der Verbannung zu Trier.

In Trier ward Ath. von Bischof Maximus sowie von dem Cäsar Konstantinus, der dort residirte, dem dritten und jüngsten Sohne des Kaisers, auf's wohlwollendste und ehrenvollste aufgenommen; letzterer versah ihn in reichlichstem Maasse mit allem, wessen er zu seinem Unterhalt bedurfte, „und so hatte Ath. an allem Nothwendigen Ueberfluss, wiewohl seine treffliche Tugend, im Vertrauen auf die göttliche Hülfe, auch noch Schwereres ertragen hätte;" — ein Zeugniss, das ihm bei seinem Abschied und seiner Rückkehr nach Alexandrien der jüngere Konstantin in einem Schreiben an die Alexandriner mitgab.

Wie bitter auch immer das Brod der Verbannung ist, über Mangel und äusserliche Entbehrung, die so manchem Andern das Leben im Exil erst recht zu einem harten machen, hatte sich somit Ath. nicht zu beklagen. Das erkennen auch seine Freunde an, wiewohl dieselben, wenn sie auf die „Verfolgungssucht" der Arianer zu sprechen kommen, das Loos des Verbannten wieder nicht hart genug zu schildern vermögen, das jedes fühlende Herz hätte zum Mitleid bewegen müssen, doch den Rachedurst der Arianer, dieser bösen Menschen, nicht hätte löschen können.

Näheres wissen wir übrigens nichts von seinem Leben in Trier; äusserlich und leiblich war hier sein Verweilen, sein Herz aber war wohl in Alexandrien und bei seiner Gemeinde und Kirche. Dass auch diese in ungeschwächter Anhänglichkeit und fortdauernder Sehnsucht ihrem verehrten und geliebten Oberhirten zugethan blieb, sehen wir aus verschiedenen Zeugnissen.

Während Ath. so ein stilles Leben, wenigstens im Verhältniss zu seiner jüngsten bewegten Vergangenheit, in Trier hinbrachte, traten unterdessen draussen in der Welt zwei

Ereignisse ein, deren Kunde ihn wunderbar berühren musste. Das eine war der Tod seines Hauptgegners, des Arius, das andere der seines Kaisers Konstantinus.

Arius war im Jahr 336 eines plötzlichen Todes in Konstantinopel verstorben. Auch er hatte wie Ath. die Verbannung zu ertragen gehabt, nur in ungleich härterem Maasse. Vor 15 Jahren hatte er Alexandrien und Egypten verlassen müssen und es seitdem nie wieder gesehen. Wir fanden ihn zuerst in Palästina und Syrien, bald da bald dort, am längsten aber in Cäsarea; dann in Bithynien, in Nikomedien bei seinem Freund und Gönner Eusebius; dann auf dem Konzil in Nizäa, wo er schwere Tage durchlebte und das er als ein von der allgemeinen Kirche Ausgestossener und Anathematisirter verliess. Etwa drei Jahre hat er von da an in der Verbannung, die der Kaiser über ihn verhängt, in Illyrien zugebracht, als ihn Konstantinus aus dem Exil zurückrief und wieder zu Gnaden annahm. Von nun an erfreute er sich wieder des kaiserlichen Wohlwollens und durfte hoffen, bald am Ziel seiner Wünsche zu sein. Sie scheiterten aber, wie wir sahen, an dem Widerstand und der Unbeugsamkeit des Ath. Zuletzt treffen wir ihn in Konstantinopel. Hier sollte, da in Alexandrien selbst, wenn auch Ath. nun abwesend war, doch dessen Geist noch immer wehte und die Opposition gegen die Exkommunizirten sich noch zu mächtig regte, seine feierliche Aufnahme in die katholische Kirche vor sich gehen. Da, unmittelbar vor der Erfüllung seines jahrelangen Harrens und Sehnens — es kommt wohl so vor im menschlichen Leben — nimmt ihn der Tod plötzlich hinweg.

Der Tod des Arius, im J. 336.

Was mag wohl Ath. bei dieser Nachricht empfunden haben! Wir wollen zu seiner Ehre gerne annehmen, er habe ein menschlich Rühren nicht unterdrücken können. So viel ist aber gewiss, dass er sich später auf eine Weise hierüber aussprach, die gerade das Gegentheil hievon ist. Es waren mehr als zwanzig Jahre seitdem verflossen; da erst hören wir ihn gegen den egyptischen Bischof von Tmuis, Serapion, der ihn um Nachrichten über den Tod des Arius gebeten, sich hierüber äussern. Zwar hatte er ein Bedenken nicht

unterdrücken können, es möchte ihm sein Bericht übel vermerkt und als Hohn gedeutet werden; „weil jedoch bei euch über die Ketzerei verhandelt und mit der Frage geschlossen ward, ob Arius in der Kirchengemeinschaft gestorben sei, desswegen glaubte ich die Sache euch erzählen zu sollen, in der Meinung, es sei eines und dasselbe, den Tod des Arius zu erzählen und eurem Streit und allem Zweifel hierüber ein Ende zu machen" (an Serap. c. 1). Aehnlich hatte er sich nicht lange zuvor (etwa um's Jahr 356) in seinem Umlaufschreiben an die egyptischen Mönche (c. 19) hierüber ausgesprochen, nur etwas kürzer. Nachdem er zuvor die Lehre des Arius als gottlose Ketzerei hingestellt, kommt er auf dessen Tod zu sprechen als auf ein offenbares Gottesgericht und als ein Zeugniss, „dass diese Lehre weder hier noch in der himmlischen Versammlung der Erstgebornen von dem Heiland zugelassen werde." (Encycl. an die egypt. Bischöfe c. 19). Doch — hören wir ihn nun! Er selbst, beginnt er seine Erzählung im Brief an Serapion, sei zwar in Konstantinopel nicht zugegen gewesen, als Arius gestorben; dagegen „war der Presbyter Makarius anwesend, und aus dessen Mund habe ich die Sache vernommen." Diese verhalte sich nun so. Auf Betreiben der Eusebianer sei Arius vom Kaiser nach Konstantinopel berufen worden. „Als er eingetreten, richtete der Kaiser die Frage an ihn, ob er auch wirklich den Glauben der katholischen Kirche habe, was Arius mit einem förmlichen Schwur betheuerte; zugleich überreichte er eine Abschrift seines Glaubensbekenntnisses, in welcher er das verheimlichte, wesshalb er von Bischof Alexander aus der Kirche verstossen ward, dafür aber arglistig Worte der h. Schrift einschaltete." Hierauf habe ihn der Kaiser mit den Worten entlassen: „Hast du den rechten Glauben, so hast du gut geschworen; ist er aber falsch und du hast dennoch geschworen, so mag Gott nach dem Schwur deine Sache richten." Hierauf hätten die Eusebianer alle Anstalten getroffen, den nächsten Tag, es sei gerade ein Sonntag gewesen, den Arius feierlich in die Kirche einzuführen. Der Bischof von Konstantinopel, Alexander, habe sich dem aber mit allem Nachdruck widersetzt. „Während jene

drohten, ging er in die Kirche, warf sich unter Thränen vor dem Altar auf sein Angesicht und betete, hingestreckt auf dem Boden." Makarius sei aber zugegen gewesen und habe alle Worte des Bischofs mitangehört, der um zwei Dinge gefleht: „wenn Arius morgen in die Kirche aufgenommen wird, so nimm mich, deinen Diener, vorher noch hinweg; wenn du dich aber deiner Kirche erbarmst, — du wirst dich aber erbarmen, ich weiss es — so gib nicht Preis dem Verderben und dem Gespötte dein Erbe und nimm den Arius hinweg aus diesem Leben, damit, wenn er in die Kirche käme, nicht zugleich die Irrlehre in die Kirche eindringe und man von nun an Gottlosigkeit für Gottseligkeit halte." Und nun „erfolgte etwas Wunderbares und Ausserordentliches." Arius sei inzwischen voll Zuversicht gewesen im Vertrauen auf die Macht der Eusebianer, habe dies und das geschwatzt, als ihn plötzlich eine leibliche Nothdurft angewandelt und genöthigt habe, bei Seite auf einen Abtritt zu gehen; da „stürzte er vorwärts nieder und barst, wie geschrieben steht, (Ap. Gesch. 1, 18) mitten entzwei, und starb so plötzlich und ward auf einmal beider Dinge, des Lebens und der Kirchengemeinschaft, beraubt." Das sei das Ende des Arius gewesen. „Alexander aber .... pries Gott hoch, nicht aus Freude über den Tod dieses Menschen, dieses sei ferne, sondern weil das Vorgefallene über Menschenurtheil hinauszugehen schien. Denn der Herr richtete hier selbst über die Drohungen der Eusebianer und über das Gebet des Bischofs" (an Serap. c. 4). Kaiser Konstantin seinerseits habe sich auf's Höchste betroffen gefühlt, und sofort erkannt, „dass Arius nun des Meineids überführt sei" (Encycl. c. 19). Ueberhaupt, meint Ath. triumphirend, sei dadurch allen, die Augen haben, klar geworden und erwiesen, dass die arianische Ketzerei kein Recht an die Kirche habe, da der Herr selbst ihrem Urheber den Eintritt verwehrt. „Wen aber Gott verdammt, wer noch will diesen vertheidigen!" (ib.)

Es war eine höchst trübe und gereizte Seelenstimmung, in welcher Ath. diesen Bericht schrieb, dessen Abfassung in die nächste Zeit nach der Katastrophe von 356 fällt, die

seinen theologischen wie menschlichen Hass auf's allerhöchste steigerte. Wir haben da eine Erzählung, wie sie ein „fanatischer Pfaffe“ nicht besser hätte liefern können; es ist an ihr alles faul, wie sich bei näherem Zusehen ergeben wird. Gleich der Augenzeuge, auf den sich Ath. beruft, der Presbyter Makarius, was ist das für ein Mann! Es ist derselbe, der, wie mehr als wahrscheinlich, den unseligen Ischyrashandel veranlasst hat, einer der leidenschaftlichsten Gegner der Arianer, aber auch von ihnen gehasst und verfolgt wie wenige. Und das soll ein unparteiischer Zeuge sein! Und was alles hat nicht der Mann gehört! Die Worte des Bischofs Alexander, die dieser vor dem Altar liegend in seinem Gebete aussprach; Worte, die ganz das Ansehen haben, als wären sie der leidenschaftlichen Phantasie eines Makarius entsprungen und dann dem betenden Bischof in den Mund gelegt. So wenigstens hätte sicher ein Makarius gebetet. Was weiss er dann alles von Kaiser Konstantin, wie dieser zum Arius gesprochen und welchen Eindruck hernach dessen Tod auf ihn gemacht! Das alles ist ganz nach der Geistesweise des Makarius gehalten. Endlich die Todesart des Arius, die sich schon durch den Beisatz: „wie geschrieben steht“ als eine Nachbildung des Todes des Judas Ischariot verräth! Anders kann ja dieser moderne Christusverräther nicht gestorben sein. Der Bericht leidet aber auch schon historisch an bedeutenden Widersprüchen. Nach Theodoret hat, wie wir oben sahen, Konstantin schon früher von Arius ein Glaubensbekenntniss abverlangt und sich von dem abgegebenen völlig befriedigt erklärt; nach Ath. selbst hat er im Jahr 335 ganz dasselbe gethan und darauf hin die zu Jerusalem versammelte Synode den Arius der alexandrinischen Kirche zur Aufnahme dringend empfohlen. Was soll nun dies neue, wiederholte Verlangen des Kaisers, wie wenn er noch nicht bekannt mit den Erklärungen des Arius wäre und dessen feierliche Betheuerungen nicht schon längst in Händen hätte! Somit fällt an dem Berichte alles Nähere dahin, und es bleibt nur die Thatsache, dass Arius eines plötzlichen Todes starb, und zwar unmittelbar vor seiner Einführung in die Kirche. Allerdings war das nun ein Umstand, der zu

fanatischem Urtheil wie herauszufordern schien, wovor sich aber ein wahrhaft frommer Sinn nur um so mehr in demüthiger Stille beugte. Doch recht nach der alten jüdischen Weise, ganz aber dem Wort und Gebot Christi entgegen, hat sich Ath. hierüber ausgelassen und, als sässe er im Rathe Gottes, das positive Urtheil abgegeben: „Gott selbst hat ihn und seine Sache als verflucht gezeichnet.“ Dass dagegen die Arianer den Todesfall ihren Gegnern zur Last legten und diese der Zauberei beschuldigten, wer mag sich wundern, der das menschliche Herz kennt! Aber nicht ohne Wemuth bemerkt der einfältige und schlichte Christ, wie die sich gegenseitig tragende Liebe gerade durch die Glaubensstreitigkeiten am meisten Noth gelitten hat.

In Arius hat man eine jener kirchlichen Gestalten vor sich, die zu den verrufensten in der Kirche gehören und deren Namen seit den Tagen von Nizäa und seit dem Brandmal, das ihm Ath. aufgedrückt, die langen Jahrhunderte hindurch bis auf unsere Zeit hinab einen schlechten Klang hat. Es ist wohl an der Zeit, dem Manne nun auch einmal Gerechtigkeit werden zu lassen. Nachdem wir schon oben Beiträge zu seiner Charakteristik gegeben und weiter unten in der grossen Kontroverse noch tiefer in seine Anschauungen eingehen werden, mag hier der Ort sein, die einzelnen Züge zu einem Gesammtbilde zusammenzufassen.

Dass er ein ernster, sittenstrenger Mann gewesen sei, dies Zeugniss können ihm, wie wir sahen, auch die alten Schriftsteller nicht versagen, wenn sie dieselbe auch nur für eine Maske auszugeben geneigt sind. Dieser Schilderung entspricht auch ganz der Charakter seiner Theologie, welche einen Geist verräth, der von tiefster Ehrfurcht vor dem allem menschlichen Erkennen und Darstellen unerreichbaren Wesen Gottes erfüllt ist, aber ebenso sehr auch von der Idee sittlicher Durchbildung und Vollendung als der höchsten dem freien Menschen gestellten Lebensaufgabe und als der einzigen Möglichkeit, wie der Mensch die Kluft zwischen sich und dem absoluten Gott überbrücken und schiesslich Gott ähnlich werden könne. Von der Wahrheit seiner theologischen Ideen war Arius so durchdrungen, dass

er bereit war, ihnen Alles zu opfern; er ist ihnen auch unter allen Verhältnissen treu geblieben. Am höchsten aber standen ihm die Aussprüche der göttlichen Schriften, denen er auch bereit war, seine eigene Terminologie zu opfern, auf die er ja nur im Gegensatz gegen die gegnerische und zur schärfern Unterscheidung seiner Begriffe von denen der Gegner verfallen war. Sonst freilich war er ein rechter und ächter Theologe und ganz ein Kind seiner Zeit: seine dogmatischen Vorstellungen galten ihm so viel als wahre Frömmigkeit und praktisches Christenthum, und auch er litt an dem Wahn, der die religiösen Vorstellungen, die Reflexionen des Verstandes mit den religiösen Gefühlen verwechselte. Nur darum konnte er schreiben, er wolle lieber den Tod erleiden als die Glaubensvorstellungen seiner Gegner annehmen; nur darum scheute auch er sich nicht, seine dogmatischen Gegner zu häretisiren, wie sie es ihm gethan. Dass er übrigens so weit gegangen wäre, sie darum auch aus der Kirche verstossen zu wollen, weil sie kein Recht hätten, darin zu sein, davon lesen wir nichts.

Im Vorstehenden haben wir den Grundfehler des Mannes hervorgehoben. Was seine Gegner ihm noch vorwerfen, abgesehen von dem ketzerischen Inhalt seiner Theologie, ist ein doppeltes. Einmal, er habe einseitig und mit Vorliebe der Dialektik gehuldigt, und das sei es auch gewesen, was ihn auf die häretische Bahn gebracht habe. Fassen wir aber unbefangen seine uns hinterlassenen Aussprüche in's Auge, so können wir nur sagen: er war nicht mehr und nicht weniger Dialektiker als Ath.; aber allerdings war er es für seine Gegner darum ganz besonders, weil er ihre Dogmen nicht als Mysterien anerkannte, die man gläubig annehmen müsse, sondern sie dialektisch zergliederte und ihre Unhaltbarkeit nachzuweisen suchte. Sein anderer Fehler hätte darin bestanden, dass er voll Einbildung und Selbstüberhebung gewesen; und man beruft sich hiefür vornämlich auf die Eingangsworte seiner Thalia, in denen er nicht blos von seinen Autoritäten als gottgelehrten Männern spricht, sondern sich selbst auch einen solchen nennt, dessen Name weithin bekannt sei. Man muss hier aber billig sein. Wenn

seine Gegner, gleich Anfangs schon Alexander, seine Lehre als eine dämonische, ihn selbst als einen dämonisch Inspirirten und Gottverdammten hinstellten und der Gemeinde signalisirten, wie hätte er, der sich bewusst war, nur die Wahrheit zu wollen und auf eine Reinigung der Kirchenlehre hinzuarbeiten, den gegnerischen Anschwärzungen gegenüber dieses sein Bewusstsein nicht aussprechen dürfen! Die Form freilich, in der er dies gethan, war dann ganz im Styl jener Zeit.

Wie wenig er indessen im Theologen, der er allerdings in der ganzen Bedeutung dieses Wortes war, aufging, und dass er auch noch auf praktische Lebenszwecke seinen Sinn gerichtet und ein Herz für das Volk und dessen religiöse Bedürfnisse hatte, sahen wir; und das macht ihn nur um so ehrenwerther, wiewohl er darum noch lange kein Reformator war, wofür seine Theologie zu abstrakt und seine religiösen Erbauungsmittel zu wenig populär waren. Für diese Aufgabe fehlte ihm die Originalität. Doch bleibt ihm, Alles in Allem, wenigstens der Ruhm unverkümmert, dass er es ehrlich gemeint, ein Mann, der mit seinem Gewissen nicht feilschte, noch feilschen liess.

Arius war todt, und mit dem Tode dieses Mannes, um dessen Wiederaufnahme in die alexandrinische Kirche sich bisher vornämlich der Kampf mit Ath. und, da sich dieser beharrlich weigerte, das Bestreben der Eusebianer, den starren Erzbischof zu stürzen, gedreht hatte, schien nun ein Hauptanstoss beseitigt. Aber nur eine Form und Phase des Kampfes hatte hiemit ihr Ende gefunden; der Kampf selbst noch lange nicht. Zwar liessen nach dem Tod des Arius die Eusebianer mehr und mehr das eigentliche System des Meisters, das den Erlöser als Geschöpf und auf rein menschlichen Boden hinstellte, fallen; und auch Arius selbst hatte, wie wir sahen, in den letzten Jahren seines Lebens im Interesse des Friedens seine Stichworte aufgegeben und statt deren auf einem neutralen Boden, dem biblischen, sich bewegt. Offenbar war dies Alles in der Hoffnung geschehen, dass nun auch Ath. seinerseits von dem fatalen Homousios und der nizänischen Formel lassen werde. Dem war aber

nicht so; Ath. hielt unentwegt an dem fest, was er einmal als Wahrheit angenommen, und das war ihm sein „Gleichwesentlich;“ demgemäss behandelte er auch die Gegner, wenn sie auch nicht mehr konsequent arianisch dachten, doch nach wie vor als Arianer, wenigstens als versteckte Arianer, und wollte mit ihnen auf keine Weise paktiren. Und so setzte sich denn der Kampf auch nach dem Tode des Arius noch mehrere Jahrzehnte hindurch mit gleicher Erbitterung fort, bis der Krater ausgebrannt war.

Konstantins Tod 337.

Auf den Tod des Arius folgte im nächsten Jahre der des Kaisers.

Er war gerade mit Rüstungen zu einem Vertheidigungskriege gegen Sapor II. von Persien beschäftigt, als er in der Osterwoche 337 plötzlich erkrankte. Er suchte die Bäder der bithynischen Stadt Drepanum auf, der er vor 10 Jahren zu Ehren seiner von ihm hochverehrten Mutter Helena den Namen Helenopolis gegeben. Sein Ende ahnend verlangte er nun ernstlich nach der Taufe. Kniend bekannte er in der Kirche seine Sünden, flehte um göttliche Vergebung und erhielt als Katechumene des Glaubens Handauflegung und Segenswunsch. Nachdem er auf diese Weise unter die Katechumenen aufgenommen worden war, liess er sich nach Nikomedien bringen, um hier auch die Taufe zu empfangen. Seine Krankheit machte indessen rasche Fortschritte bis Pfingsten. Nun liess er die Bischöfe vor sich kommen und erklärte ihnen, wie es ihn „nach dem Heil in Gott“ verlange, nach der Taufe, dem Siegel der Unsterblichkeit. Lange habe er darnach gedürstet; er hätte gewünscht, im Jordan, wie der Herr selbst, die Taufe zu empfangen; doch würdige ihn wohl Gott, der da wisse, was ihm gut sei, auch an diesem Orte seiner Gnade. „Von nun an soll jetzt keine Zweideutigkeit mehr sein.“ Da wurde er denn von seinem alten Freunde, dem Bischof Eusebius von Nikomedien, getauft und in das weisse Taufkleid gehüllt, das er nun beibehielt und nicht mehr mit dem Purpur vertauschen wollte. Am letzten Tage der Pfingsten, 22. Mai 337, starb er in der Vorstadt Nikomediens (Euseb. vit. Const. 4, 61 ff.), nachdem er über drei und sechzig Jahre gelebt und — wessen

sich keiner seiner Vorfahren ausser Augustus rühmen konnte — fast volle 31 Jahre geherrscht hatte.

Wie diese Nachricht, die für Ath. nicht minder gewaltig war als die vom Tode des Arius, von ihm aufgenommen ward, darüber finden wir nirgends eine Aeusserung in seinen Schriften. Der Mann, der ihn verbannt hatte, war nun nicht mehr zu fürchten; und so war denn Mehreres zusammengekommen, was ihn hoffen lassen konnte, dass sich die Zukunft freundlicher für ihn gestalten werde. Doch sollte er auch in der weiten Entfernung von seiner Heimat und in seiner dermaligen Zurückgezogenheit von allem Weltgetriebe es schmerzlich inne werden, dass, wenn auch die beiden Männer, die ihm so manches Leid geschaffen, nun nicht mehr unter den Lebenden waren, seine Feinde darum nicht ausgestorben wären und nimmer ruhten. Im 10. seiner Festbriefe hören wir ihn klagen, „dass die Feinde der Wahrheit ihm auch bis hieher nachspüren, um ein Schreiben von ihm aufzufangen, ihn darauf hin anzuklagen und so den Schmerz seiner Wunden zu vermehren.“

Rückkehr des Ath. aus seinem ersten Exil.

Uebrigens hatte Ath., als er diesen Osterbrief schrieb, schon Hoffnung zur Rückkehr, wie er dies auch seinen Alexandrinern andeutete. „Was bei den Menschen unmöglich war, das hat Gott möglich gemacht, indem er uns zu euch führt, und uns nicht denen, die uns zu verschlingen trachten, zur Beute gibt.“ Hiernach scheint nicht unbegründet zu sein, was Konstantin der Jüngere den Alexandrinern schrieb, dass schon sein Vater beschlossen gehabt hätte, den Ath. wieder aus der Verbannung heim zu senden und in seine vorige Stellung einzusetzen; doch habe ihn der Tod, der ihn überrascht, an der Ausführung gehindert. Darum scheint sich auch seine Abreise noch einige Zeit verzogen zu haben.

Seine Verbannung in Trier hatte vom Spätherbst 335 bis Sommer oder Herbst 338 gedauert. Dass er so lange in Trier verblieb und nicht früher heimkehrte, wie Einige annehmen, ersehen wir aus dem bereits citirten 10. Festbriefe, den er „aus der Ferne“ schrieb. Mit einem ehrenden Schreiben an die Alexandriner unter dem 17. Juni 338

entliess ihn der jüngere Konstantin. Was sein Vater schon beschlossen, heisst es darin, habe er geglaubt ausführen zu sollen, und hiezu habe er sich sowohl durch ihre (der Alexandriner) sehnsuchtsvolle Liebe zu ihrem Bischof, wie durch dessen würdige Persönlichkeit gestimmt gefühlt.

---

## 3. Von seiner Rückkehr aus dem ersten Exil bis zu seiner abermaligen Vertreibung von seinem Bischofsstuhl und aus Alexandrien, oder von 338—340.

Die Ankunft des Ath. in Alexandrien (Herbst 338).

Das waren rechte Tage des Triumphes und der Freude für die Katholischen unter den Alexandrinern, als ihr Bischof wieder heimkam. „Das Volk strömte herbei, um den Ersehnten wieder zu sehen. Die Kirchen waren voll von der freudig erregten Menge, und überall wurden dem Herrn Dankgebete dargebracht. Die Kleriker aber priesen den Tag als den seligsten ihres Lebens. Und die unaussprechliche Freude, die wir Bischöfe empfanden, wie vermöchten wir sie zu schildern, die wir Alle mit ihm zu leiden glaubten!“ (Apol. c. 7.) So schildert die Synode der egyptischen Bischöfe vom Jahre 340 jene für sie unvergesslichen Tage.

So gross aber der Jubel auf Seiten der Katholischen war, so gross war auf Seiten der Opposition der Schmerz und die Erbitterung; und dass es bei dem so leicht entzündlichen Charakter der alexandrinischen Bevölkerung, und zwar auch derjenigen des christlichen Bekenntnisses nicht ohne die heftigsten Reibungen und Konflikte abging, können wir uns leicht denken. Es kam zu gegenseitigen Insulten, zu Schlägereien und, wie es scheint, selbst zu Blutvergiessen. Dass die Schuld davon jede Partei der andern zuschrieb, ist nur allzu natürlich; in Wahrheit werden aber beide ihren Antheil an diesen Excessen gehabt haben; die

Einen waren nur allzu sehr in einer herausfordernden, die Andern in einer gereizten Stimmung, um nicht Anlass zu Gewaltthätigkeiten aller Art zu geben. Wir hören denn auch, dass die Opposition später in ihrer Klageschrift, die sie dem Kaiser einreichte, auch den Punkt aufführte, des Bischofs Ath. Einzug sei von Scenen der brutalsten Art begleitet gewesen: da sei, sagt sie so recht im Gegensatze zu den Schilderungen der Katholischen, nichts als Trauer und Klage gewesen, und es seien Unruhen entstanden, weil das Volk seinen Wiedereinzug ungern gesehen hätte, der selbst zu blutigen Auftritten Veranlassung gegeben (ib.).

Ath. konnte sein Bischofsamt wieder antreten, wie er es verlassen hatte; denn einen Nachfolger ihm zu geben hatte Konstantin sich geweigert, was allerdings darauf schliessen lässt, dass es in seiner Absicht gelegen, ihn nicht allzu lange von Alexandrien und von seinem Amte entfernt zu halten.

Die neuen Konflikte.

Auch nahm Ath. sein Amt wieder mit aller Energie auf; doch sollte dies Mal seines Bleibens nicht lange sein. Arius war zwar todt, aber der Arianismus war geblieben, und eben so der Eifer und die Entschiedenheit des Ath., ihn nirgends in die Kirche einzulassen, und, wo er sich eingedrängt, ihn überall wieder auszustossen, soweit seine Macht reichte, dagegen das nizänische Bekenntniss zum alleinherrschenden zu machen. Für die Opposition war nun aber selbstverständlich diese Handlungsweise des Ath. eine stete Provokation, und die exklusive Herrschaft des nizänischen Bekenntnisses ein stetes Aergerniss; und dies um so mehr, als sie nach und nach davon abgekommen war, die ursprüngliche arianische Lehre zur Geltung bringen zu wollen, und eine Vermittelung anstrebte.

Es musste sich daher der Kampf wiederholen: entweder Ath. oder die Opposition musste weichen. Ath. war es zuerst, der in einer Weise auftrat, wie er zwar nicht anders konnte, wenn er sich getreu bleiben wollte, die aber einen neuen Zusammenstoss verursachen musste. In und ausser seinem Sprengel, wo er es nur immer vermochte, wurden auf seine Veranlassung arianisirende Bischöfe und Kleriker ab- und

rechtgläubige an ihre Stelle gesetzt. In dem nizänischen Symbol war ihm so ganz das Christenthum aufgegangen, dass, wer ihm jenes nicht bekannte, ihm auch dieses nicht zu bekennen schien. Wie hätte sich die Opposition das gefallen lassen können! Man kann sich nur wundern über die Naivität der egyptischen Bischöfe, welche sich über die Gegenbewegungen der Eusebianer bitter beklagten, als ob diese nicht eine natürliche Frucht des athanasianischen Exclusivismus gewesen wäre. „O diese rachsüchtigen Menschen," ruft die schon angeführte Synode aus, „die sich an Leiden, an denen jeder Feind, selbst der grausamste, sich ersättigt hätte, nicht ersättigen und sich nicht schämen, abermals gegen die Kirche und den Mann mit boshaftem Muthwillen aufzutreten!"

Zu dem Allem kam, dass von den drei Söhnen Konstantins derjenige, dem der Orient und Egypten zugefallen, Konstantius war, der sich als dem nizänischen Bekenntnisse und somit auch dem Ath. immer abgeneigter zeigte im Gegensatz zu seinen beiden Brüdern, Konstantin II. und Konstans. Und es ist wohl nur dem Einflusse dieser Letzteren zu verdanken, dass auf ihrer gemeinsamen Zusammenkunft in Pannonien, bald nach ihrem Regierungsantritte, der Beschluss, alle verbannten Bischöfe wieder zurückzurufen, und unter diesen vornehmlich den Ath., auch von Konstantius adoptirt worden war. Nun aber waren Konstantin und Konstans mit einander in Streit gerathen, der zu einem Kriege führte, in welchem Konstantin bei Aquileja 340 erschlagen ward. Konstantius hatte somit weniger Rücksicht auf seine beiden Brüder zu nehmen, die mit ihren eigenen Angelegenheiten vollauf zu thun hatten; er konnte den Neigungen und Sympathien seines Herzens, die ihn immer zu den Eusebianern zogen, ungehinderter folgen und den Vorstellungen der Letzteren frei sein Ohr leihen. Dass die antinizänische Richtung jetzt im Zuge war, weil von Konstantius begünstigt, ersehen wir aus der um diese Zeit erfolgten Absetzung des Bischofs Paulus von Konstantinopel und der Berufung des Eusebius auf diesen Bischofsstuhl eben durch Konstantius.

Die Klageschrift der Eusebianer gegen Ath., Kaiser Konstantius eingereicht.

Wir werden uns daher nicht wundern, wenn die Eusebianer, die günstigen Zeitumstände benutzend, mit einer neuen Klageschrift gegen Ath. einkamen, die zwar nominell noch an die drei Kaiser adressirt, im Ernst aber nur auf Konstantius berechnet und durch eine besondere Deputation überreicht und unterstützt ward. Es wurden hier wieder die alten Beschuldigungen vorgebracht, doch kamen auch noch neue Inzichten hinzu. Die eine ging, wie wir bereits wissen, dahin, es sei sein Einzug von Akten höchst gewaltsamer Art begleitet gewesen, selbst an Todtschlag und Mord habe es nicht gefehlt, und er und die Seinigen seien allein daran Schuld gewesen. Auch habe er, seit er wieder in's Amt getreten, Amtsentsetzungen und Verbannungen ausgesprochen, und nichts als Zwietracht und Erbitterung erzeugt.

Eine zweite Anklage betraf die Wahl des Ath. zum Bischof. Es sei dieselbe eine ungesetzliche gewesen, weil nur von einer Minderzahl von Bischöfen ausgegangen; auch habe Ath. damals das kanonische Alter noch nicht gehabt. Ferner erklärten sie, als von einer Synode abgesetzt, hätte er nur durch eine andere wieder eingesetzt werden können, und es sei darum sein Wiederamtsantritt ein ungesetzmässiger.

Wohl die schwerste aber, weil politischer Art, war die Anklage, Ath. habe die von Konstantin I. zu Gunsten der christlichen Armen und Wittwen Libyens und Egyptens gestiftete Getreidespende in seinem Interesse verwendet. Wie die Eusebianer zu dieser Beschuldigung kamen, die man doch so, wie sie von deren Gegenpartei des Ath. erzählt wird, demselben wohl kaum zutrauen kann, lässt sich nur begreifen, wenn man das Parteigetriebe jener Zeit nicht aus den Augen lässt. Es ist mehr als wahrscheinlich, dass Ath. die Getreidespende, die für die unbemittelten christlichen Wittwen überhaupt bestimmt war, in seiner Partei-Engherzigkeit nur den zur katholischen Kirche sich haltenden Wittwen zukommen liess, die arianischen dagegen ausschloss. Dass dies nicht verfehlen konnte, eine tiefe Erbitterung bei den Eusebianern zu erregen, ist begreiflich, wiewohl sie es später, wenigstens der Kaiser Konstantius, nicht besser

machten, sondern, als sie zur Herrschaft gekommen, nun selbst auch die katholischen Wittwen von dieser Wohlthat ausschlossen. Daraus nun, dass Ath. die Spende im Interesse seiner Partei verwendete, schmiedeten sie die Beschuldigung, er habe sie in seinem eigenen Interesse verwendet. Diese letzte Anklage scheint bei Konstantius durchgeschlagen zu haben. Wenigstens sagt die Synode in ihrem Rechtfertigungsschreiben, es habe der Kaiser (wie man sieht, ist hier nicht mehr von drei Kaisern die Rede) auf diese vorgebrachten Beschuldigungen hin in seinem Rescript den Ath. für schuldig erkannt (ib. c. 18). Ohnehin nur nothgedrungen scheint er in die Rückberufung des Ath. gewilligt zu haben; nun mehr oder weniger ledig einer Rücksichtnahme auf seine Brüder, gab er sich ganz den Einflüsterungen der Eusebianer hin.

Die Vertheidigung von Seiten der Freunde des Athanasius.

Umsonst waren die Rechtfertigungsversuche der auf einer Synode 340 in Alexandrien versammelten egyptischen Bischöfe. Alle diese Beschuldigungen, erklärten sie, seien nur Finten, nur Vorwände, den Ath. zu beseitigen. „Es ist nur Rache und Gottlosigkeit, welche zu Gunsten der Ariomaniten gegen die Gottseligkeit wüthet, damit die Rechtgläubigen aus dem Wege geräumt werden, die Schirmer der Gottlosigkeit aber ungehindert Alles, was sie wollen, verüben können“ (ib. c. 5). Mit Entrüstung weisen sie die erste Anklage ab. „Ein Mord ist weder von Ath. noch um seinetwillen verübt worden; Mord und Fesseln sind unserer Kirche fremd. Unsere Heiligthümer sind, wie immer, so auch jetzt rein und nur mit dem Blute Christi und seiner Märtyrer geschmückt“ (ib.). Schöne Worte, die man seitdem oft wieder gehört und gelesen hat! Wie oft aber hat die Kirche, wenn auch nicht unmittelbar, so doch mittelbar durch den Staat, der Handlangerdienste verrichten musste, Blut vergossen, während sie selbst ihre Hände in Unschuld wusch! Doch wissen die Vertheidiger den Ath. noch auf eine realere Weise, als durch solche Phrasen von dieser Anklage zu befreien. „Am Ende schreiben sie die Handlungen der Richter dem Ath. zu; und obwohl sie selbst es nicht läugnen können, dass der Statthalter gegen Einige

das Urtheil gesprochen, muss doch Ath. daran Schuld sein, so schamlos sind sie; aber dieser Bischof war damals noch nicht einmal in Alexandrien angekommen, sondern befand sich auf seiner Rückreise in Syrien . . . Auch sind die Verfügungen nicht auf kirchliche Veranlassungen beim Statthalter getroffen worden, sondern aus ganz andern Gründen, wie man aus den Akten ersehen kann" (ib.). Wie die zweite Anklage abgewiesen wurde, haben wir bereits früher gehört, wo von der Wahl des Ath. die Rede war. Die dritte Anschuldigung aber vermögen sie allerdings nicht abzuweisen, glauben aber in ihrer Naivität, Ath. habe mit seiner Handlungsweise nur Recht gehabt. „Was die Eusebianer mit ihrer Anklage möchten, das ist, der Kirche durch Verläumdung das Getreide entziehen und es den Arianern zuwenden. Sie wollen die Wittwen der Kirche des Getreides berauben und den Gewinn den Ketzern zukommen lassen" (ib. c. 18). Leichter war nun freilich die Anklage in der Form zu widerlegen, dass Ath. das Getreide verkauft und den Erlös in seinem eigenen Interesse verwandt habe, so schwer denkbar es ist, wie sich diese Beschuldigung mit der andern vereinigen liess. Dass Ath. das Getreide richtig ausgetheilt habe, „ohne davon etwas zu haben als die Mühe und Beschwerde der Vertheilung" (c. 18), dafür berufen sich die Bischöfe auf die Unterschriften der Empfängerinnen.

Eusebius liess es aber bei dieser Klageschrift nicht bewenden. Was beim Kaiser zu thun war, hatte er gethan. Er schlug nun noch einen andern, neuen Weg ein, um zum Ziele zu gelangen. Er suchte den Bischof Julius in Rom für seine Sache und gegen Ath. zu gewinnen, und schickte zu diesem Behuf einige seiner Kleriker mit einem Schreiben an ihn. Er sollte aber bald erfahren, dass er hier an den Unrechten gekommen war.

Die Absetzung des Ath. durch die Synode von Antiochien und die Ernennung des Kappodociers Gregorius zu seinem Nachfolger.

Eusebius mit seiner Partei beeilte sich nun, den verfehlten Schritt, den er gethan, indem er den römischen Bischof in den Handel hereingezogen und demselben so eine Gelegenheit gegeben hatte, eine Art Schiedsrichteramt sich anzumassen, wieder gut zu machen. Man betrieb die Absetzung des Ath. mit allem Eifer auf einer Synode orien-

talischer Bischöfe zu Antiochien, zu welcher die Weihe einer Kirche, deren Bau schon Konstantin vor 10 Jahren begonnen, Veranlassung gegeben hatte; und von dieser Synode ward jetzt die antinizänische Bewegung in's Werk gesetzt. Sie gab 4 Glaubensbekenntnisse heraus, um ihre Stellung zu dem nizänischen Bekenntniss und dem des Arius darzulegen. Hinsichtlich des Ath. aber ward seine Absetzung beschlossen, motivirt vor allem durch den Grund, dass ein von einer Synode abgesetzter Bischof, wie Ath. von der zu Tyrus, seine Stelle nicht wieder antreten könne ohne Einsetzung durch eine andere. An seine Stelle ward, nachdem Eusebius von Emesa eine Wahl ausgeschlagen, ein gewisser Gregorius von Kappadocien gewählt, und der Präfekt Egyptens, Philagrius, erhielt vom Kaiser den Befehl, den neuen Bischof, wenn nöthig, mit bewaffneter Macht in Alexandrien einzuführen. Das war zu Ende des Jahrs 340.

Die Stellung des Ath. zu den erneuerten Angriffen seiner Feinde.

Wenden wir den Blick wieder auf Ath. zurück. Zunächst sehen wir ihn zu seinem alten Mittel greifen, das ihm schon früher Trost und Hülfe gebracht hatte: er ruft seine Getreuen, die egyptischen Bischöfe, zu einer Synode zusammen, dass sie seine Sache zur ihrigen machen. Und sie, die ihn nie verlassen haben, kommen auch jetzt wieder fast an die hundert. Das Resultat ihrer Berathungen fassen sie in einem Rundschreiben an sämmtliche Bischöfe zusammen, demselben, dem wir die oben schon angeführten Rechtfertigungsversuche entnommen haben. Ueber ihr Verhältniss zu Ath. sprechen sie sich darin in einer Weise aus, dass man wohl sieht, sie fühlen sich mit ihm solidarisch verbunden. Als er verbannt worden, sei es ihnen so gewesen, als wären sie alle mit verbannt; ihre Freude aber, als er wieder zurückgekehrt, könnten sie gar nicht beschreiben; und nun, da man abermals sich gegen ihn verschworen habe und auf seinen Untergang bedacht sei, könnten sie nicht schweigen, sondern müssten für ihn zeugen und zu ihm stehen. „Die Anklageschrift seiner Feinde zielt auf nichts anderes als auf seinen Untergang; wenn es ihnen gestattet wäre, so thäten sie nichts anderes als Verbannte machen und tödten ... Und darum klagten sie ihn auch

nicht bei dem Statthalter oder vor einem andern Gerichte an, sondern bei den drei Kaisern selbst . . . Der kaiserliche Zorn sollte die Verurtheilung zum Tode bringen" (Apol. c. 3). Mit diesem einen Zweck, der Beseitigung des Ath., verbänden seine Gegner dann noch den andern, „dass dann die fromm Gesinnten aus Furcht sich ruhig verhielten und die Häresie der gottlosen Arianer statt des wahren Glaubens eingeführt werde" (c. 19). Bereits hätten sie auch Einen der Ihrigen (Pistus) zum Bischof Alexandriens bestimmt; zu diesem Zwecke schrieben sie auch an die andern Bischöfe Briefe, um sie auf ihre Seite zu ziehen, wie sie das jüngst mit dem römischen Bischof Julius gethan (ib.).

So wohlthuend für Ath. die Treue seines egyptischen Episkopats sein musste, so konnte er sich doch nicht verbergen, dass dies Mittel an und für sich nicht ausreichend sei. Er betrat daher noch einen andern Weg, einen für ihn ganz neuen: er wandte sich hülfesuchend nach Rom, an den schon genannten Bischof Julius. Nicht dass er hierin die Initiative ergriffen hätte. Wir wissen, dass schon vor ihm die Eusebianer das gethan; „sie hatten an Julius geschrieben (sagt Ath.) und ihn gebeten, in der Meinung, uns dadurch zu schrecken, er möchte eine Synode zusammenberufen, und Julius selbst, wenn er wollte, möchte Richter sein" (Apol. c. 20). Gewiss von Seiten der Eusebianer ein ganz unbegreiflicher Schritt, der sich nur erklären lässt aus der Kurzsichtigkeit, die dem Parteigeist eigen zu sein pflegt, welcher, immer nur vom nächsten und unmittelbaren Interesse sich leiten lassend, nach jedem Mittel greift, das ihm zu seinem jedesmaligen Ziele zu verhelfen scheint, der aber eben desshalb immer neuen Täuschungen anheimfällt. Auch sie sollten diese Erfahrung machen; denn das Endresultat der Hereinziehung der abendländischen Kirche war ein den Intentionen der Eusebianer geradezu entgegengesetztes. Ganz anders dagegen war es mit Ath. Er hatte nicht für sich, wie die Eusebianer, die Mehrheit des Episkopats und somit seine Stärke in der morgenländischen Kirche; er durfte nicht hoffen, durch sie und in ihr zu siegen. Zerrissen, wie sie war, bot sie ihm nirgends einen

festen Haltpunkt; dagegen war es nur natürlich, wenn er jetzt seinen Blick auf die abendländische Kirche und in ihr zunächst auf die römische als die angesehenste und älteste derselben richtete; hatte sie sich doch bis anher abseits von dem Streite gehalten und war so ziemlich unberührt von ihm geblieben. Doch so viel hatte Ath. sicher in Erfahrung gebracht, dass sie im grossen Ganzen dem nizänischen Bekenntniss zugethan sei. Sie bot ihm daher die Aussicht auf einen sichern Hafen, dahin er sich aus den orientalischen Stürmen retten könnte, auf eine zustimmende Untersuchung seiner Sache und auf eine kräftige Intervention zu seinen Gunsten, endlich auf eine einmüthige Erklärung für das nizänische Bekenntniss. In diesem Sinne wandte er sich nach Rom, und auch die Synode that es, schriftlich sowohl als durch Abgeordnete.

Die gewaltsame Vertreibung des Ath. und die Einsetzung des Gregorius als Bischof von Alexandrien durch den Statthalter Philagrius, Ostern 381.

Inzwischen wartete Ath. mit Festigkeit, aber Ruhe der Dinge, die da kommen sollten. Ostern 331 nahte. Gregorius, der neue von der Synode in Antiochien ernannte Bischof, sollte in Alexandrien eingeführt werden. Zuvor aber war noch die Amtsentsetzung des Ath., sowie die Wahl des Gregorius zu seinem Nachfolger der Gemeinde zu notificiren. Es liess sich aber freilich nicht erwarten, dass es ohne bedauerliche Konflikte abgehen werde. Die nizänische Partei, die bisher die herrschende gewesen und jedenfalls die Majorität bildete, war durchaus nicht gestimmt, sich den Beschlüssen der antiochenischen Synode und den Befehlen des Kaisers und seines Statthalters gutwillig zu unterziehen. Das ganze Verfahren schien ihr ein Netz von Ungerechtigkeiten. Sie glaubte daher ein Recht zu haben, wenn sie hiegegen in aller Weise protestirte; auch hielt sie es, scheint es, in ihrer Pflicht, in diesem entscheidenden Augenblicke ihre Opposition gegen die Arianer und ihre Treue am nizänischen Bekenntniss erst recht zur Schau tragen zu sollen. Es ging dies besonders von dem Klerus und den sogenannten gottgeweihten Jungfrauen aus. Die Arianer ihrerseits, die so lange die gedrückte Partei waren und sich nun auf einmal zur herrschenden erhoben sahen, fanden in einem solchen Betragen nur eine stete Heraus-

forderung und waren nicht gemeint, dies ruhig hinzunehmen und ihrer neuen Machtstellung etwas zu vergeben. Auch Ath. selbst hielt es in seiner Pflicht, es auf das Aeusserste ankommen lassen zu sollen und nur der Gewalt nachzugeben. Man sieht, an Zündstoff gebrach es nicht. Dazu kam, dass Philagrius, der kaiserliche Statthalter, es als seine einzige Aufgabe ansah, den Willen seines kaiserlichen Herrn rücksichtslos zu vollziehen, um sich bei ihm in Gunst zu setzen, — das Höchste, was er kannte. Ueberdem mochte er, ein Kappadocier wie Gregorius, glauben, auch schon um der gleichen Landsmannschaft willen ein Uebriges thun zu sollen. So kam es bei der Notifikation und noch mehr bei der Einsetzung des neuen Bischofs zu höchst bedauerlichen Auftritten, und wie viel wir auch von der Einseitigkeit der Parteiberichte des Ath. abziehen mögen, es muss jedenfalls schlimm hergegangen sein. Doch wir wollen jetzt Ath. reden lassen, erinnern übrigens, dass man nie vergesse, wer es ist, der hier das Wort hat.

Während Volk und Geistlichkeit Alexandriens und ganz Egyptens, der Thebais und Libyens, so beginnt Ath. sein Rundschreiben an die Bischöfe, in welchem er von den jüngsten Vorfällen ihnen Mittheilung macht, sich wie im tiefsten Kirchenfrieden gefühlt, sei plötzlich eine Bekanntmachung, welche die Form eines Ediktes gehabt, von Seiten des Statthalters öffentlich erschienen, wornach er, Ath., abgesetzt und zu seinem Nachfolger ein gewisser Gregor von Kappadocien ernannt worden sei. Ueber ein solches bisher unerhörtes Vorgehen sei das ganze (katholische) Volk in die heftigste Aufregung gerathen und nur noch mehr in die Kirchen geströmt; es habe gar wohl gemerkt, dass dies Alles nicht in Folge einer Klage seinerseits oder der katholischen Presbytern und Bischöfe Egyptens geschehen sei, sondern dass die Arianer dahinter stecken, da es in der Umgebung des Gregorius nur Arianer erblickte, denen zu lieb dieser von den Eusebianern hergeschickt worden sei. Denn gesetzt, es hätte eine gegründete Klage gegen den Bischof Ath. vorgelegen, so hätte es doch, habe das mit Recht entrüstete Volk gemeint, keines Arianers oder eines arianisirenden Bi-

schofs bedurft, sondern es hätte Alles gemäss den kanonischen Gesetzen und nach dem Worte Pauli 1. Cor. 5, 4 verhandelt und abgemacht werden sollen und in Gegenwart des ihn (den neuen Bischof) begehrenden Volkes und Klerus; nicht aber hätte er sich von Arianern, und nicht von aussen her, von einem fremden Lande her, wie wenn er den Namen eines Bischofs erkauft hätte, Solchen, die ihn weder begehrten, noch wollten und überhaupt gar nichts um die Sache wussten, unter weltlichem Schutze aufdrängen sollen. Das sei ganz den kirchlichen Kanones zuwider und gebe den Heiden nur Anlass zur Schmähung und zum Verdacht, dass die Ordination und Einsetzung in die Kirche durch Kauf und weltliche Begünstigung vor sich gehe.

Solche und ähnliche Klagen, die freilich ganz athanasianisch klingen, legt Ath. dem katholischen Volke in den Mund.

Was man hiernach gegen den neuen Bischof katholischerseits hatte, war ein Dreifaches. Einmal, dass er kein Nizäner, somit kein Orthodoxer war; dass er ein Arianer gewesen, war damit noch nicht gesagt; auch Ath. kann es nicht direkt behaupten; dass er es aber sei, schliesst er daraus, dass sich in seiner Umgebung anerkannte Arianer befänden und dass diese auch seine Zuschriften unterschrieben. Weiterhin ward dann gegen Gregor geltend gemacht, dass er nicht durch Volk und Geistlichkeit Alexandriens gewählt und durch den egyptischen Episkopat ordinirt worden, wie das kirchliches Recht und Gesetz, sondern der alexandrinischen Kirche aufgedrungen worden sei. Eine dritte Klage war, dass er ein Fremder sei und kein Landeskind, aus dem fernen Kappadocien hergeholt, als ob sich in Egypten kein taugliches Subject hiefür gefunden hätte. — Was nun den ersten und zweiten Klagepunkt betrifft, so kann man es nur selbstverständlich finden, dass der Kaiser und die Synode zu Antiochien, wenn sie einmal den Mann des nizänischen Bekenntnisses von seiner Stelle entfernt haben wollten, nicht einen Repräsentanten desselben Glaubens, nicht einen zweiten Athanasius an die Stelle des ersten setzten, und eben darum auch der katholischen Bevölkerung Alexandriens, freilich wider kanonisches Recht und Gesetz, die

Wahl entzogen, die gewiss ganz nur im Sinne des Ath. ausgefallen wäre, wenn man sie hätte wählen lassen. Dagegen sucht man umsonst nach einem Grund, der es der Synode verwehrt hätte, ein egyptisches Landeskind zu wählen, wenn anders der Versuch mit Pistus nicht dafür gelten soll. Vielleicht, dass man, da nun einmal die alexandrinische Kirche in zwei einander feindlich gegenüber stehende Lager getheilt war, mit Rücksicht hierauf es vermeiden wollte, aus dem einen dieser Lager einen Mann zu wählen, der von vornherein als mit dem Stempel der Parteilichkeit gezeichnet der andern Partei bekannt gewesen wäre. Man konnte glauben, man schlage den besten Weg ein, wenn man von einem fernen Lande her, somit von einem mehr oder minder neutralen Boden eine Persönlichkeit nehme, deren Antecedenzien nicht von vornherein eine Partei gegen sie einnähmen. Auf die Persönlichkeit des Neugewählten kam nun freilich das meiste an; Gregor aber scheint allerdings nicht der rechte Mann gewesen zu sein. Nicht dass wir alles für wahr annähmen, was der leidenschaftliche Parteibericht gegen ihn vorgebracht hat; wir sind auch weit entfernt, ihm alles das persönlich zur Last legen zu wollen, was auf Rechnung der aufgeregten Stimmung seiner Partei fällt. Wie Mancher in ähnlicher Stellung hat es nicht schon schmerzlich erfahren, dass in Krisen, wo die Wogen so hoch gehen, auch seine besten Intentionen sich als ohnmächtig erweisen, und ihm nichts übrig bleibt, als die Leidenschaften sich austoben zu lassen, während ihm selbst nur vergönnt ist, an seinem geringen Theil, wo ihm vielleicht noch einige Macht geblieben ist, mässigend und beruhigend dazwischen zu treten. Dass nun Gregor den Willen hiezu gehabt und nichts unversucht gelassen, um in diesem Sinne auf seine Partei wie auf den Präfekten einzuwirken, davon finden wir nirgends eine Spur, vielmehr scheint es, er habe sich nur allzu sehr an die weltliche Macht des Präfekten gehalten. Uebrigens wäre wohl auch ein viel besserer Mann als er an dem Versuch eines Vermittlungs- und Friedenswerkes in der alexandrinischen Kirche gescheitert; dazu waren jene Zeiten noch nicht reif.

Ueber die Einsetzung selbst lässt sich Ath. also vernehmen. Da das gereizte (katholische) Volk in den Kirchen zusammengeströmt sei, „um zu verhindern, dass die Gottlosigkeit der Arianer sich mit dem Glauben der Christen vermische,“ so habe Philagrius, von jeher ein Feind der Kirche und ihrer Jungfrauen, ein Schützling der Eusebianer, und darum beflissen, ihren unkirchlichen Planen zu dienen, heidnisches und jüdisches und sonst allerlei unordentliches Volk, Rinder- und Schafhirten, sagt er in seiner Geschichte der Arianer c. 10, durch Versprechungen, die er nachher erfüllt, gewonnen, aufgereizt und haufenweise mit Schwertern und Prügeln gegen das Volk in der Kirche losgehetzt. Was nun hierauf erfolgt sei, lasse sich, fährt Ath. fort, kaum beschreiben, so gar über alle Maassen jammervoll sei es gewesen; „wo kommt je dergleichen bei den Alten in ihren Tragödien vor, oder wo ist je bei einer Verfolgung oder in einem Kriege so etwas geschehen! Die Kirche, und zwar das h. Baptisterium (Taufort, Taufkapelle) wurde mit Feuer verwüstet, . . . heilige und unbefleckte Jungfrauen wurden entblösst und litten Ungebührliches; wollten sie es sich nicht gefallen lassen, so geriethen sie in Gefahr; Mönche wurden mit Füssen getreten, dass sie wie todt da lagen, wieder Andere mit dem Diskus geschlagen oder mit Schwertern oder Prügeln auf's Jämmerlichste zugerichtet, und noch Andere auf wieder andere Weise verwundet und geschlagen. Und was wurden für Gräuel am h. Tische verübt! Vögel und Tannenzapfen opferten sie, erhoben dabei ihre Idole und stiessen Schmähungen aus gegen unsern Herrn und Heiland, Jesus Christus, den Sohn des lebendigen Gottes. Die göttlichen Schriften, die sie vorfanden, verbrannten sie. In das h. Baptisterium aber traten, o des Gräuels, die gottlosen Heiden und die Juden, diese Christusmörder, ungescheut ein, und thaten und sprachen da so Schamloses, sich dabei entblössend, dass man sich schämen muss, das nur wieder zu sagen. Einige gottlose Männer zwangen sogar Jungfrauen und enthaltsame Frauen durch Gewalt, den Herrn zu lästern und zu verläugnen, und die dies nicht

thaten, schlugen und traten sie mit Füssen . . . Nachdem man die Heiden und Juden in dieser schamlosen Weise hatte gewähren lassen, geschah, was noch ärger als Krieg, noch grausamer als Strassenraub ist; nicht anders, als wollte man ihnen für ihre Unthaten einen Lohn und Preis gewähren, überliess man ihnen auch noch die Kirche als Beutestück. Die Einen nahmen, was ihnen gerade in die Hände kam, Andere theilten unter sich die Schätze, die hier von Manchen deponirt waren (die Depositen); wieder Andere tranken den Wein, der reichlich vorhanden war, aus oder liessen ihn auslaufen, oder trugen ihn mit sich fort; desgleichen raubten sie auch das Oel; die Thüren und Bänke nahm ein Jeder, wie es ihm gefiel. Die Kandelaber stellten sie sofort längs der Wand auf und zündeten die Kerzen der Kirche zu Ehren ihrer Idole an. Kurz, Raub und Todtschlag war in der Kirche, und dessen schämten sich die Arianer nicht. Sie fügten dem vielmehr noch Schlimmeres und Grausameres bei; denn Kleriker wie Laien wurden (auf ihr Anstiften) mit Schlägen traktirt, Jungfrauen, nachdem man sie entschleiert, vor das Tribunal des Präfekten geführt und in den Kerker geworfen. Andere wurden gegeisselt, verbannt. Und dies geschah in den h. Fasten, um die Zeit des Passah; da hat der herrliche Gregorius wie ein zweiter Kaiphas mit Pilatus, dem Statthalter, gegen die frommen Verehrer Christi gewüthet. Es war nämlich am Rüsttag (Charfreitag), als er mit dem Statthalter und viel heidnischem Volke in einer der Kirchen seinen Einzug hielt. Als er nun sah, wie das (katholische) Volk gegen seinen gewaltsamen Einzug Abscheu ausdrückte, vermochte er den grausamen Statthalter, dass derselbe in einer Stunde 34 Personen, theils Jungfrauen, theils Verheirathete, theils edel geborne Männer mit Ruthen hauen und in's Gefängniss werfen liess.“ Den Grund davon sagt freilich Ath. nicht klar; wir erfahren ihn aber aus dem Schreiben des Julius, wornach sie den neuen Bischof nicht anerkannten und ihm den Gehorsam verweigerten (Apol. c. 30). „Nach diesen Unthaten (wir lassen Ath. wieder reden) ruhten sie aber noch nicht, sie hatten noch nicht genug an dem, was in einer der

Kirchen verübt worden war, sondern ihr Absehen auch noch auf eine andere gerichtet, in welcher ich mich damals zumeist aufhielt. Auch auf diese Kirche wollten sie ihre Wuth ausdehnen und beschlossen, Jagd auf mich zu machen und mich aufzuheben, um mich zu tödten, was mir wohl auch widerfahren wäre, wenn nicht Christi Gnade mir geholfen hätte, so dass ich noch mit Noth entkam. Denn als ich sah, dass sie das Aeusserste dran setzten, habe ich, um, wenigstens so viel von mir abhinge, dieser Kirche die Gräuel zu ersparen, wie sie dort verübt worden waren, und eingedenk der Worte des Herrn: Wenn sie euch in dieser Stadt verfolgen, so fliehet in eine andere, mich dem Volk entzogen. Doch auch hier respektirten sie nicht einmal den Herrentag des h. Festes (den Ostersonntag), sondern sie warfen die Männer (Diener) auch dieser Kirche in's Gefängniss . . . Die auf so gewaltsame Weise in Besitz genommenen Kirchen übergab dann der Statthalter dem Gregor, und die wegen ihrer Gottlosigkeit ausgestossen wurden, brüsten sich jetzt ihres Raubes; das Volk Gottes aber und die Kleriker der katholischen Kirche sehen sich gezwungen, entweder an der Gottlosigkeit der ketzerischen Arianer Theil zu nehmen, oder aber nicht in die Kirche zu gehen;“ — als ob Ath. nicht selbst und vor ihm schon Alexander die Arianer ganz in dieselbe Lage versetzt hätte, freilich ohne das Bittere derselben zu fühlen, bis er es selbst an sich und seiner eigenen Partei erfahren musste! „Mit dem Allem (fährt Ath. fort) war indess Gregor noch nicht zufrieden; um sich an unserem Blute zu sättigen, vermochte er auch den grausamen und ihm in allem willfährigen Statthalter, eine Klagschrift gegen mich, wie von Seiten und im Namen des Volks ausgegangen, an den frommen Kaiser Konstantius zu richten, die höchst verdächtigende Angaben enthält und nicht blos ein Entfliehen fast zu einer Unmöglichkeit macht, sondern geradezu den Tod erwarten lässt. Der aber diese Klagschrift aufgesetzt hat, ist ein Ueberläufer von den Christen, der jetzt die Idole schamlos verehrt; die sie aber unterschrieben, sind Heiden und Götzentempelaufseher und nebst ihnen noch die Arianer. So ist die Lage hier; es

herrscht, kurz gesagt, eine Verfolgung, und zwar eine Verfolgung, wie sie in diesem Grade noch nie gegen die Kirche stattgefunden; denn in den frühern Verfolgungen konnte man doch, wenn man floh, wenigstens noch sein Gebet verrichten und in der Verborgenheit sich taufen lassen. Wer aber jetzt zu Hause seine Andacht verrichtet, der wird von Gregor dem Statthalter als verdächtig denunzirt, und die Diener der Kirche werden mit allem Uebermuth beobachtet und überwacht. Die Folge eines solchen terroristischen Zustandes ist, dass Viele nun ungetauft bleiben und hiedurch in die grösste Gefahr kommen, Viele aber krank liegen, ohne geistlichen Besuch und Tröstung zu empfangen, was sie noch für bitterer halten als die Krankheit selbst; denn noch lieber will das Volk, das die Gottlosigkeit der ketzerischen Arianer kennt, krank daliegen und in Gefahr stehen, des Beistandes der Diener der Kirche, die verfolgt werden, entblösst zu sein, als dass es die Hände der Arianer sich auf das Haupt legen liesse.“

Der Schlag, der die alexandrinische Kirche getroffen, damit schliesst Ath. sein Rundschreiben, sei übrigens nur die Ausführung eines schon längst von den Eusebianern ausgesonnenen Planes, den Arianern die alex. Kirche in die Hände zu spielen. Früher schon einmal hätten sie das mit Pistus versucht, den sie als Bischof für Alexandrien aufgestellt; „da aber habt ihr sämmtliche Bischöfe der katholischen Kirche, nachdem ich euch über ihn geschrieben und ihn euch als Arianer geschildert, mit Recht über ihn um seiner Gottlosigkeit willen das Absetzungsurtheil ausgesprochen; und desshalb schickten sie jetzt diesen Gregor. Und damit sie nicht wieder mit Schande abziehen müssten, wenn wir abermals wider sie schrieben, nahmen sie die weltliche Gewalt zu Hülfe, um so die Kirchen in Besitz zu nehmen und dem Verdacht zu entgehen, als ob sie Arianer wären.“ Dies hätten sie freilich nicht durchsetzen können, wenn es ihnen nicht gelungen wäre, den Kaiser für sich zu stimmen und gegen ihn (den Ath.) durch allerlei Anschwärzungen aufzureizen.

Dies ist die Erzählung des Ath. von dem Einzug und

Amtsantritt des Gregorius. Ohne Frage, es müssen arge Excesse vorgefallen sein, wie sie sich auch später noch einmal wiederholten. Wenn aber Ath. hier Gräuel sieht, wie sie bis jetzt keine Verfolgung, keine Tragödie aufgewiesen, so kann man dies nur als Uebertreibung bezeichnen. Für Ath. freilich, für den es eine besondere spezifische Tugend oder Heiligkeit gibt, welche eine höhere Dignität hat als die allgemein menschliche, wie das Anachoretenthum und die „gottgeweihte" Jungfrauschaft, und ebenso auch besondere Orte oder Gegenstände, die vermöge der Weihe, welche sie empfangen haben, oder der Verrichtungen, zu denen sie bestimmt sind, auf eine besondere Heiligkeit Anspruch machen, wie das Baptisterium, ist es nur allzu natürlich, wenn er in der Verletzung solcher Lokalitäten und Persönlichkeiten den höchsten Frevel sieht, während eine solche Handlungsweise dem unbefangen Urtheilenden mehr nur als roher Muthwille erscheint, der um so mehr von einem besondern Kitzel getrieben wird, an jener aparten Heiligkeit sich auszulassen, als sie für ihn keinen Sinn hat, ja ihm lächerlich vorkömmt mit ihren Prätensionen. Hiemit wird man wohl das Urtheil des Ath. auf das richtige Maass gebracht haben.

Dass auch nach den Excessen des Einzugs noch eine Zeit lang ein arianischer Terrorismus herrschte, ist nur allzu begreiflich bei dem Stand der Parteien. Indessen auch die Stellung des neuen Bischofs war keine beneidenswerthe. „Es hat Niemand mit ihm Gemeinschaft, schreibt Ath., als nur die Ketzer oder die wegen Vergehen aus der Kirche ausgestossen wurden oder die aus Furcht vor dem Statthalter sich verstellen" (Encycl. an die Bischöfe c. 6).

Es war die Kirche des Theonas, aus welcher sich Ath. geflüchtet. Vier Tage darnach hatte Gregor seinen Einzug gehalten.

Ath. hält sich verborgen in der Nähe von Alexandrien auf; sein Rundschreiben an die Bischöfe.

Ath. selbst glaubte nicht anders, als seine Gegner hätten es auf sein Leben abgesehen; „sie zeigen sich überhaupt furchtbar gegen die Unsrigen, so dass Viele die Flucht ergreifen und den Tod von ihnen erwarten" (c. 6). Nachdem er Alexandrien verlassen, hielt er sich einige Zeit verborgen in der Nähe, von wo aus er jenes Umlaufschreiben

an die Bischöfe erliess, dem wir die obige Schilderung entnommen haben. Es spricht sich darin ein Gewaltschmerz aus, dessen Aufschrei man gleich aus den ersten Worten heraushört. Doch seinem gepressten Herzen Luft machen in Mittheilungen an die Mitbischöfe, ist, wenn auch vielleicht der nächste und unmittelbarste, doch nicht der eigentliche Zweck des Rundschreibens. Dieser ist kein persönlicher. Abgesetzt werden und in die Verbannung gehen müssen, — es war ja nicht das erste Mal, dass er dies hatte erfahren müssen. Freilich wie ganz anders war es jenes erste Mal als jetzt! Er war nicht so schmählich verjagt worden, hatte nicht mit solcher Lebensgefahr sich flüchten müssen, hatte einen Verbannungsort angewiesen erhalten, wo er wusste, dass ein befreundeter Fürst und Bischof ihm weilte. Und was das allerwichtigste, es ward ihm kein Nachfolger gegeben, der Bischofstuhl für ihn aufbewahrt geblieben. Jetzt aber sass auf diesem Stuhl ein Ketzer in seinen Augen. Nein, das konnte, das durfte nicht so bleiben; dass die alexandrinische Kirche ein Sitz der Ketzerei geworden sein soll, das ist ihm ein ganz unerträglicher Gedanke, den er kaum zu fassen vermag. Und dass dies anders werde in Kraft der vereinigten Bemühungen des katholischen Episkopats, das strebt er vor allem in seinem Rundschreiben an, in dem er Alle zur Sammlung ruft. Er möchte sie mit denselben Empfindungen der Bitterkeit und Rache, mit denselben Entschlüssen, nicht zu ruhen, bis der Schaden wieder gut gemacht sei, erfüllen. Er für sich allein, überhaupt ein Einzelner nur war für dies Werk zu ohnmächtig; darum sollten sie Alle wie Ein Mann sich erheben, eine geschlossene Phalanx, eine Mauer bilden gegen die Plane, Intriguen und Gewaltthätigkeiten der Gegner, die ganze katholische Kirche sollte es als ihre Pflicht, als eine Ehrenschuld betrachten, die einst so hochstehende, nun so tief niedergetretene alexandrinische Kirche wieder auf ihren alten Stand zu bringen. Er kann sie nicht scharf genug zu diesem einmüthigen Widerstand ermahnen; sie sollten sich nur nicht einschüchtern lassen. Er hält ihnen alle möglichen Gründe vor: einmal die Solidarität des katholischen Epis-

kopats, wornach, „wenn ein Glied leidet, alle Glieder mitleiden,“ die Gemeinsamkeit desselben Glaubens, „denn gemeinsam ist der Heiland, der von ihnen gelästert wird, und gemeinschaftlich sind die Kanones, die von ihnen verletzt werden;“ besonders aber auch die schlimmen Aussichten, die sich für Jeden von ihnen aus diesem Präcedenzfall ergeben, wenn er glücke; wie, wenn einmal dieses Beispiel ungestraft hingehe, es jeden Andern eben so gut treffen könne, wie ihn, den Ath. „Stellet euch nur einmal vor, ihr sässet in der Kirche und das Volk wäre versammelt ohne irgend eine Klage gegen euch, und es träte plötzlich Jemand als euer Nachfolger auf in Folge eines Dekrets; würdet ihr da nicht in Unwillen gerathen? würdet ihr nicht gerächt werden wollen? Es ist daher nur billig, dass ihr euch erhebet, auf dass nicht, wenn ihr dies mit Stillschweigen hingehen lasset, in Kurzem ein solches Uebel über alle Kirchen käme und am Ende unsere Kirche ein Markt und Handelsplatz würde“ (ib. c. 6).

Wir wollen nur noch die Eingangs- und Schlussworte dieses Schreibens mittheilen; sie lassen die tiefe Erregung erkennen, in welcher Ath. es verfasst hat; die Farben sind hier brennend aufgetragen. „Was wir erduldet haben, ist so furchtbar und unerträglich, dass es aller Beschreibung spottet; vielleicht wird man es noch am ehesten fassen, wenn ich eine Geschichte aus dem a. Testamente erzähle. Als einst einem Leviten das Weib auf die schamloseste Weise misshandelt wurde, theilte er, erschüttert von der grässlichen Schandthat, das Weib in Stücke und schickte diese an alle Stämme Israels, auf dass man dies Unrecht nicht als ein ihm allein angethanes, sondern als ein Allen gemeinschaftliches ansehe, und wenn sie wahrhaftes Mitleid mit ihm hätten, ihn rächen; wenn dies aber nicht, sich am Ende selbst als die Uebelthäter schämen möchten. Und diese, als sie das hörten und sahen, sprachen, so etwas sei nie geschehen seit den Tagen, als die Söhne Israels heraufzogen aus Egypten, traten zusammen gegen die Urheber dieser Schandthat, als wäre einem Jeden von ihnen das Unrecht widerfahren, und am Ende wurden die Verbrecher

im Krieg überwunden und von Allen verflucht ... Nun, was gegen uns und die Kirche verübt wurde, ist noch weit schrecklicher, als was jenem Leviten geschah; ja es ist bis jetzt dergleichen nie auf Erden gehört worden, und noch nie hat Jemand solche Uebel erfahren" (c. 1).

Der Schluss des Schreibens aber lautet: „Ich beschwöre euch, lasst das nicht so hingehen! Duldet nicht, dass die hochberühmte alexandrinische Kirche von den Ketzern zertreten werde ... Und sollte Gregor oder sonst Jemand von den Seinen mit Zuschriften an euch gelangen, so nehmt, meine Brüder, solche nicht an, sondern zerreisst sie und beschämt so die Ueberbringer als Diener der Schlechtigkeit und Gottlosigkeit; auch dann nehmt sie nicht an, wenn sie in friedlichem Tone gehalten wären. Und ebenso haltet es, wenn, wie wahrscheinlich, auch die Eusebianer euch seinetwegen schreiben; so ohne Ansehen der Person handelnd, ahmt ihr Gott nach ... Mir aber, ich bitte euch, gebt geneigte Antwort, damit auch jetzt die Diener der Kirche und das katholische Volk, wenn sie euere Orthodoxie und euern Hass gegen das Böse sehen, sich an euerm einmüthigen Glauben an Christus erbauen, die Urheber jener Unthaten gegen die Kirche aber, durch euer Schreiben eines Bessern belehrt, wenn auch spät, in sich gehen mögen"! (c. 7).

Ath. nach Rom zu Bischof Julius.

Nachdem Ath. solchergestalt sein Herz geleert und zugleich zur Hülfeleistung alle Getreuen aufgerufen, schiffte er sich nach Rom ein zu Bischof Julius. Wohin anders hätte er sich wenden sollen? Hierhin hatte er sich schon vor der letzten Katastrophe gewandt und auf eine Untersuchung der gegnerischen Klagen durch eine römische Synode abgestellt, um wie viel mehr musste er jetzt, nach den jüngsten Ereignissen, als ein Abgesetzter und Flüchtiger, sich dahin wenden, wo, wenn sonst nirgends in der Welt, allein noch für ihn günstiges Terrain war, von dem aus sich dann weiter mit Erfolg operiren liess. Auch hatte ihn Julius eingeladen, persönlich vor der Synode zu erscheinen, die seine Sache untersuchen sollte, was der römische Bischof den Antiochenern nicht ohne eine gewisse Emphase anzeigt. „Wisset, dass Ath. nicht aus eigenem Antrieb, sondern

nach dem Empfang unseres Schreibens und nachdem wir ihn hiezu aufgefordert, sich hieher begeben hat" (Apol. c. 29).

---

## 4. Zweites Exil des Athanasius,
oder
## seine Lebenszeit vom Anfang des Jahrs 341 bis 346.

Schon im Beginn des Jahrs 341 finden wir Ath. in Rom, wie aus seinem 13. Osterbrief erhellt. Hier ward er von Bischof Julius aufgenommen wie Einer, der um des rechten Glaubens willen hatte leiden müssen, der sich aber auch an den rechten Ort gewandt, an den Ort, welcher für alle um des wahren Glaubens willen Verfolgte und Bedrängte, für alle Hülfesuchende der rechte Hort sei und in jedem Glaubensstreit die vom Herrn der Kirche eingesetzte Instanz, um das entscheidende Wort zu sprechen.

Von Anfang an hatte es Julius nicht ungern gesehen, dass sich jede der beiden Parteien in dem Gedränge, in dem sich jede befand, an ihn gewandt; und wenn auch später die Eusebianer ihm den Rücken kehrten, so setzte er gleichwohl sein Vermittlungs- und Richteramt mit Konsequenz fort. Er hatte eine Synode von Bischöfen, etwa 50 an der Zahl, um sich versammelt, welche die Klagepunkte der Eusebianer gegen Ath., sowie die Rechtfertigung des letztern und der egyptischen Synode vom Jahr 340 prüfen und schliesslich entscheiden sollte. Er hatte sich diese Aufgabe nicht mehr aus den Händen winden lassen, wie schnell auch die Eusebianer mit ihm gebrochen hatten, als sie gewahr wurden, dass dieser Weg nicht zu ihrem gewünschten Ziele führe. Julius liess sie nicht mehr los, nachdem sie einmal die Entscheidung ihm in den Schooss gelegt; die Gelegenheit war gar zu günstig, um eine oberrichterliche Stellung einzunehmen. Auch dass die Eusebianer auf einer eigenen

Synode in Antiochien tagten, konnte ihn in seinem Plan nicht irre machen, wiewohl er sicherlich von Anfang an ihre Gedanken, wie sie sich seitdem verwirklicht hatten, durchschaute.

Bischof Julius und die Eusebianer.

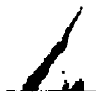
Sobald daher Ath. in Rom angekommen war, schickte Julius die Presbytern Elpidius und Philoxenus nach Antiochien, um die Eusebianer als die klägerische Partei zur Synode nach Rom einzuladen. Diese römischen Presbytern wurden, wohl absichtlich, lange von der antiochenischen Synode hingehalten und kamen erst nach Rom zurück zu Anfang des Jahrs 342. Sie brachten ein Schreiben von der Synode mit, das von Eusebius, Narcissus, Maris, Macedonius und andern Parteimännern unterzeichnet war und die Gründe angab, warum sie nicht erscheinen könnten, — natürlich Scheingründe, wie sich leicht begreift; sie sparten aber auch Vorwürfe nicht, die sie dem Julius machten wegen seiner ausgesprochenen Parteilichkeit für Ath.

Die Antwort des römischen Bischofs hat uns Ath. in seiner Apologie aufbewahrt. Wie gereizt die Stimmung zwischen den Orientalen und Rom war, zeigt sich fast in allen Aeusserungen. Gleich im Eingang sagt Julius: „Einem Schreiben, das in Liebe abgefasst wurde, hätte wahrlich eine gleiche Antwort gebührt, nicht aber eine solche, aus der Zanksucht spricht“ (Apol. c. 31). Die Antiochener hatten dem römischen Bischof vorgeworfen, dass er eine Synode zusammenberufen, um Sachen auf's Neue zu untersuchen, über die man zu Antiochien längst entschieden habe, — gleich als ob das von ihnen Beschlossene keine Gültigkeit habe oder noch einmal untersucht werden müsste; nun aber dürfe, was eine Synode einmal entschieden, dies von einer andern nicht wieder in Frage gestellt und auf's Neue untersucht werden; das sei gegen das Recht und die Autorität einer Synode. Hierauf antwortet Julius: „Wer auf seine Handlungen und Urtheile mit Vertrauen blicken darf, der kann es nicht ungerne sehen, wenn sein Urtheil von Andern wieder untersucht wird; er ist vielmehr der Zuversicht, dass sein gerechtes Urtheil niemals ungerecht werden könne.“ Daher hätte auch die Synode von Nizäa nicht „ohne Gottes

Willen" es gestattet, dass die Beschlüsse einer früheren Synode von einer zweiten untersucht würden, damit die ersten Richter um so genauer urtheilten im Hinblick auf ein mögliches zweites Gericht, die Gerichteten aber um so vertrauensvoller das Urtheil hinnähmen. Uebrigens seien ihre Abgeordneten, der Presbyter Makarius und die beiden Diakone Martyrius und Hesychius selbst es gewesen, welche bei ihm auf eine Synode angetragen; denn als sie mit den Abgeordneten des Ath. hier (in Rom) zusammengetroffen und „diesen nicht hätten widerstehen können, sondern in Allem widerlegt worden seien", da hätten sie auf eine Synode abgestellt, auf der Ath. und die Eusebianer zugegen wären, und wo sie alle gegen jenen Mann vorgebrachten Beschuldigungen beweisen würden; — Worte, in denen Julius freilich schon von vornherein zu erkennen gibt, wie entschieden er für Ath. Partei genommen. Gesetzt indessen, fährt Julius fort, er hätte von sich aus eine Synode zusammenberufen, um die Klagen zu untersuchen, so wäre auch dann seine Aufforderung an die Beklagten, sich zu rechtfertigen, billig und gerecht gewesen, denn „sie ist kirchlich und Gott angenehm;" — ganz gesprochen, wie Einer das nur kann, der sich in der Kirche das Recht vindizirt, zwischen die Streitenden zu treten und Entscheidungen zu geben, ohne zu fragen, ob ihm auch die Andern dies Recht zuerkennen. Dass aber sie, die zuerst eine Synode verlangt, jetzt sich weigern, zu kommen, lasse sie in einem verdächtigen Lichte erscheinen; sowie auch das von keinem guten Gewissen zeuge, dass einer ihrer Abgesandten, um mit den Abgeordneten des Ath. nicht zusammenzutreffen, sich, obwohl krank, heimlich von Rom entfernt habe. Was nun den Ath. betreffe, so habe er sich überzeugt, dass derselbe zu Tyrus nicht überwiesen worden sei; gleichwohl habe er nicht vorschnell entschieden, sondern zum Behuf einer unparteiischen Untersuchung eine Synode ausgeschrieben.

Wir wollen in das fernere Detail dieses Schreibens nicht weiter eingehen; Julius hatte es nicht schwer, den Eusebianern ihre Inkonsequenzen und die Leerheit ihrer Entschuldigungen nachzuweisen. Dagegen müssen wir noch

die höchst charakteristischen Worte hersetzen, mit denen Julius sein Schreiben schliesst. „Die Urtheile der Kirche, meine Geliebten, erfolgen leider jetzt nicht mehr dem Evangelium gemäss, sondern gehen auf Verbannung und Tod ... Man hätte uns Allen schreiben sollen, damit so von Allen das Urtheil gefällt worden wäre ... Warum habet ihr uns nicht geschrieben, zumal da es die bedeutende Kirche von Alexandrien betrifft? Und wisset ihr nicht, dass dies Sitte war, zuerst an uns zu schreiben, damit so von hier aus das Rechte bestimmt werde? Jetzt, da man uns nicht zuvor in Kenntniss gesetzt, sondern nach eigenem Belieben gehandelt hat, verlangt man von derselben Seite, dass auch wir, ohne von der Schuld überzeugt zu sein, gleichwohl dem Urtheil zustimmen sollen. So sind nicht die Anordnungen des Paulus; nicht also haben es uns die Väter überliefert; das ist eine ganz neue Art und Verfahrungsweise ... Was wir von dem seligen Apostel Petrus überkommen haben, das theile ich auch euch mit, und ich würde, in der Meinung, dass es von euch Allen gekannt wäre, auch nicht so geschrieben haben, wenn mich nicht das Vorgefallene so sehr erschüttert hätte" (ib. c. 35). Nichts ist wahrer als das erste Wort. Aber eben das, was Julius so sehr brandmarkt, ist bei keiner Kirche in der Folgezeit, wie die Geschichte lehrt, so sehr Praxis geworden, als gerade bei dieser römischen, die es jetzt in ihrem Interesse fand, eine solche Sprache des Friedens zu führen. Und wie selbstsüchtig diese Sprache gemeint war, das verrathen die dem Friedenswort unmittelbar folgenden Auslassungen, in denen es Julius naiv genug ausspricht, wie es ihm bei Allem um seine eigene Autorität, d. h. um die der römischen Kirche und des römischen Episkopates zu thun war. Hier ist ja das oberste Tribunal in der Kirche, an das man sich in allen Streitigkeiten zu wenden und welches das entscheidende Wort hat. Und dass man diese Instanz umgangen, ist in seinen Augen das grössere Verbrechen, nicht aber das sittliche, dass man das Wort gebrochen! Gewiss ein höchst merkwürdiges Schreiben! Es ist in einem Tone der Unparteilichkeit gehalten, dass man ihm



in den meisten Stücken seine Anerkennung nicht versagen kann, sachlich scharf, ohne doch gerade zu verletzen, oder doch nur an wenigen Stellen, wo die Eifersucht gegen Eusebius durchbricht, der um diese Zeit vielleicht schon auf dem Sterbebette lag. Aber hinter dieser anscheinend ruhigen und sachlichen Objectivität blickt doch die entschiedenste Subjectivität durch; es sind nicht die reinen Interessen der Humanität, die den Frieden lieber will als den Streit, nicht einmal die der allgemeinen Kirche; sondern um was es sich bei Julius handelt, das sind zuletzt doch nur die eigenen Interessen, und die allgemeinen nur, soweit durch sie diese eigenen gefördert oder beeinträchtigt werden.

Aufenthalt des Ath. in Rom u. andern Städten Italiens.

Inzwischen hatte die Synode in Rom den Ath., der sich persönlich vor ihr verantwortete, von aller Schuld freigesprochen und „entschieden, dass er zur Gemeinschaft und zum Liebesmahl zuzulassen sei"; es war dies vorauszusehen; nur dass es wenig bedeuten wollte; die Synode war wenig zahlreich und bestand nur aus Männern einer Partei. Von den Eusebianern war auch nicht ein einziger erschienen. Dass dies so kommen werde, darüber hatte sich Ath. selbst gewiss am wenigsten Illusionen gemacht; „denn wenn schon im verflossenen Jahr, da die jüngsten Gräuel noch nicht geschehen waren, vor der nach Rom ausgeschriebenen Synode die Eusebianer sich scheuten zu erscheinen und sich zu rechtfertigen hinsichtlich anderer Punkte, die zu untersuchen und zu bestrafen waren, sondern, um dem zu entgehen, die Kirche lieber in Verwirrung bringen und uns aus dem Weg räumen wollten, um dann ungestört nach Belieben handeln zu können und Niemanden mehr zu haben, der sie strafte" (Encycl. an die Bischöfe c. 7), wenn Ath. die Sachlage so schon früher ansah, um wie viel weniger konnte er erwarten, dass sie jetzt erscheinen würden. War doch nach Rom jetzt Alles zusammengeströmt, was von der eusebianischen Reaktion verdrängt worden war und sich hatte flüchten müssen. „Nicht nur die Bischöfe Ath. und Marcellus, schrieb Julius der Synode zu Antiochia, sind hieher gekommen und haben sich über erlittene Unbilden beklagt,

sondern auch sehr viele andere Bischöfe aus Thrazien, Coelesyrien, Phönizien und Palästina und mit ihnen nicht wenige Presbytern" (Apol. c. 33).

In Rom blieb Ath. ein Jahr und sechs Monate. Dass er so lange verweilte, daran waren verschiedene Umstände schuld. Einmal mochte ihm nach den jüngsten Stürmen in Alexandrien Rom wie ein sicherer Hafen erscheinen, wo er ausruhen konnte; dann wollte er so lange bleiben, um der Welt beweisen zu können, dass er so lange die Eusebianer erwartet, dass er somit ein gutes Gewissen habe. Er wollte auch der Form ein höchstes Genüge thun.

Wohin sich Ath., nachdem er Rom verlassen, begab, wissen wir nicht; wir haben keine Festbriefe von ihm aus den folgenden Jahren, die uns hierüber nähern Aufschluss gäben. So viel scheint gewiss, dass er sich in verschiedenen Städten Oberitaliens, bald da, bald dort, aufhielt. Wir treffen ihn einmal in Alessandria, ein andermal in Mailand.

Tod des Bischofs Eusebius von Konstantinopel.

Inzwischen, es war im Jahr 342, war sein gefährlichster Gegner, der Bischof Eusebius, gestorben. Er hatte sein Bisthum Konstantinopel nur zwei Jahre inne gehabt. Das Letzte, was wir von ihm wissen, war seine Thätigkeit auf dem Konzil zu Antiochia gewesen. Den Hauptzweck seines Lebens hatte er gewissermassen vor seinem Tode erreicht, seinen grossen Gegner, den Ath., gestürzt und an dessen Stelle eine ihm ergebene Persönlichkeit gebracht; noch mehr, — die Herrschaft des nizänischen Bekenntnisses hatte er in der orientalischen Kirche gebrochen, die anti-nizänische Reaktion war jetzt in vollem Zuge. Dagegen war sein Plan, den Bischof Julius in Rom und mit ihm auch die occidentalischen Kirchen für seine Lehre zu gewinnen, völlig misslungen, und die beiden Bischöfe von Rom und Konstantinopel standen sich als offene Gegner gegenüber. Da überraschte ihn der Tod; und seine Partei sollte es bald schmerzlich empfinden, dass sie in ihm ihr Haupt verloren hatte; vielleicht, dass, wenn er länger gelebt hätte, der Kaiser Konstantius, auf den er bekanntlich einen grossen Einfluss ausübte, weniger willfährig gewesen wäre, seinem Bruder Konstans nachzugeben und in die Aufhebung der

Verbannung der nizänischen Bischöfe mit einzustimmen. Gewiss ist, dass nach dem Tode des Eusebius seine Partei bald wieder die Herrschaft verlor, zu der sie in den letzten Jahren gelangt war. Zu seinem Nachfolger in Konstantinopel wurde einer seiner Freunde und Anhänger, der Bischof Macedonius, gewählt; doch ging es nicht ohne schwere Kämpfe und Konflikte mit der andern Partei ab, die den frühern Bischof Paulus gerne wieder zurückgerufen hätte. Als die Häupter der eusebianischen Partei treten nun die Bischöfe Valens und Usacius auf, dann die Bischöfe Theodorus von Heraklea, Narcissus von Neronias in Cilicien, Stephanus von Antiochien, Georgius von Laodicea, Acacius von Cäsarea in Palästina und Menophantes von Ephesus (Apol c. 48).

Die Einleitungen u. Versuche d. Nizäner, im Abendland durch Kaiser Konstans eine bessere Wendung in ihrer Sache herbeizuführen.

Das arianisch-nizänische Drama hat sich bis jetzt so abgespielt, dass die Herrschaft der einen Partei nach einer Reihe von Jahren von derjenigen der andern abgelöst wurde, dass auf den Schlag, den die eine Partei führte, der Gegenschlag nicht ausblieb; so sehen wir auf das Konzil von Nizäa 325 nach zehnjähriger Herrschaft der Nizäner das Konzil von Tyrus folgen, welches ein Sieg der Eusebianer war; nun kommen wir zu dem von Sardica 345, den Gegenschlag auf dasjenige von Tyrus. Der Zeitpunkt, in dem wir uns jetzt befinden, bildet gleichsam die Einleitung zu dieser neuen nizänischen Herrschaft. Zwei Hauptmomente aber sind es, die uns hier entgegentreten; einmal ist es die abendländische Kirche, auf welche der Schwerpunkt in der weitern Entwicklung dieses Drama's verlegt ist, und in ihr die römische Kirche zunächst, oder vielmehr der Bischof Julius, welcher ganz der Mann ist, der, nachdem man ihn einmal in den Streit hineingezogen und zum Schiedsrichter gemacht hat, die Sache auch zu dem erwünschten Ziele zu führen versteht und die Zügel fest in der Hand behält. Was sein Ziel ist, ist der Sieg des nizänischen Bekenntnisses, und zwar, so viel möglich, auch im Morgenland; mit diesem Sieg aber und durch ihn der Triumph seiner eigenen Kirche und des römischen Episkopates. Beides geht bei ihm Hand in Hand. Das Andere, was sich uns aufdrängt, ist, dass es wieder die weltliche Gewalt, der kaiserliche Hof ist, die

Kaiser es sind, welche die Entscheidung herbeiführen, auf die daher zu allererst gewirkt wird. So war es freilich schon von Anfang an; Kaiser Konstantins Einfluss war zu Nizäa massgebend gewesen wie zu Tyrus; desgleichen war die jüngste anti-nizänische Reaktion nur möglich geworden durch die Hülfe des Konstantius. Sollte daher ein siegreicher Gegenschlag geführt werden, so musste wieder auf diesem Wege vorgegangen werden; es musste Konstans, der gerade so für das nizänische Bekenntniss war, wie Konstantius dagegen, so beeinflusst werden, dass er seinen Bruder Konstantius, ohne den ja im Morgenland nichts durchzuführen war, bestimmte, in die neue nizänische Strömung einzugehen. Das erkannten Männer wie Julius und Hosius gar gut; und so sehen wir sie denn diesem Geschäft sich mit allem Eifer unterziehen.

Die kirchlichen Zustände waren in der That traurig genug. Eine Synode in Rom hatte zwar dem Ath. sein Recht gegeben; aber was hatte er damit gewonnen! Er war und blieb ein Verjagter und Verbannter. Der Synode in Rom stand diejenige von Antiochia entgegen; Synode gegen Synode; die morgenländische Kirche gegen die abendländische. Ein allgemeines, ökumenisches Konzil that Noth, das die beiden Kirchen wieder vereinigte und ein Auseinanderfallen verhinderte, das eben deswegen auch Autorität hatte, dass seine Beschlüsse bei beiden Parteien Anerkennung fanden und zur praktischen Durchführung kamen, und dies um so mehr, als es nicht ohne die Einwilligung der beiden Kaiser zusammenkommen konnte, die auch die Beschlüsse sanktionirten. Selbstverständlich sollte dieses Konzil diesmal in eine Stadt des Abendlandes verlegt werden, wo das nizänische Bekenntniss das herrschende war und die orientalischen Bischöfe in der Minderheit.

Es wäre interessant zu wissen, wie viel oder wie wenig sich Ath. bei diesen Einleitungen betheiligte, deren Resultat für seine Person selbst so überaus wichtig war. Dass er nicht unthätig dabei war, lässt sich denken; nur dass er seinen Grundsätzen gemäss es mehr mit den kirchlichen als mit den politischen Mitteln zu thun hatte. We-

nigstens bestreitet er, dass er viel mit Kaiser Konstans konferirt habe. „Deinem Bruder Konstans," schreibt er an Kaiser Konstantius in einer spätern Rechtfertigungsschrift, „habe ich nie geschrieben, ausser nur als die Eusebianer gegen mich an ihn schrieben, und ich noch während meines Aufenthaltes zu Alexandrien genöthigt war, mich zu rechtfertigen, und als ich auf seinen Befehl, die Bücher der göttlichen Schriften zu sammeln, ihm dieselben fertig überschickte ... Nachdem drei Jahre verflossen waren, befahl er mir im vierten Jahre schriftlich, zu ihm zu kommen, als ich in Mailand war. Ich musste mich aber zuerst nach der Ursache davon erkundigen, denn ich wusste sie nicht, der Herr ist mein Zeuge; da erfuhr ich, dass einige Bischöfe, die dahin gekommen waren, ihn gebeten hätten, dir zu schreiben, damit du in die Abhaltung einer Synode einwilligest ... Nachdem ich in Mailand angekommen, lernte ich seine grosse Menschenfreundlichkeit kennen; denn er geruhte, mich zu sehen und mir zu sagen, er habe an dich ein Schreiben gesendet mit dem Wunsche, dass eine Synode stattfinden möchte. Mich aber schickte er, als ich in der obgenannten Stadt verweilte, abermals nach Gallien, denn dorthin kam auch der Vater Hosius, damit wir von dort aus nach Sardica reisen möchten" (Ap. ad. Const. c. 4).

Das Konzil von Sardica im J. 345.

Das Konzil von Sardica (dem heutigen Sophia) in Illyricum im Jahr 345, nicht, wie man bisher fälschlich nach Sokrates (2, 20) und Sozomenus (3, 12) angenommen, im Jahr 347, aber auch nicht im Jahr 343, mit Zustimmung der beiden Kaiser zusammenberufen, sollte die beiden Kirchen, die morgenländische und die abendländische, die sich immer feindlicher einander gegenüberstanden, wieder näher zusammenführen und die Schäden der jüngsten Zeit heilen. Das war der ostensible Zweck; es sollte darum ein ökumenisches Konzil sein. Aber jede der beiden Parteien und Kirchen hatte schon von vornherein ihre Hintergedanken; die abendländische wollte ihre Majorität benutzen und dem nizänischen Bekenntniss zum Siege verhelfen; daneben hatte Bischof Julius noch seine aparten Plane. Die morgenländischen Bischöfe aber wollten nur erscheinen, um ihre

Anwesenheit zu konstatiren und sich dann mit feierlichem Protest gegen die Majorisirung von Seiten der Abendländer entfernen zu können. An die 100, nach Andern an die 300 Bischöfe waren vom Abendland eingetroffen: aus Italien natürlich eine grosse Zahl, dann aus Spanien, Gallien, Afrika, Pannonien, Dacien, Norikum, Macedonien, Griechenland; dazu noch die zu den Abendländern haltenden Bischöfe aus Egypten und Arabien. Die Morgenländer waren in der Minderheit, etwa 70; sie hatten sich nur mit Widerstreben eingefunden, da sie den Plan ihrer Gegner durchschauten, doch auf des Kaisers Ruf nicht wohl ausbleiben durften. Natürlich war Ath. erschienen; denn hier, vor unparteiischen Richtern, wie er sich schmeichelte, nicht mehr vor einer Partei, wie zu Tyrus, und vor einer grossen Versammlung, nicht einer Provinzial-Synode nur, wie jüngst zu Rom, hoffte er seine Sache triumphirend durchzuführen und eine feierliche Rechtfertigung zu erhalten. Es konnte ihm dies auch nicht fehlen, wenn er die Männer ansah, die hier das grosse Wort führten, einen Hosius von Corduba und Andere. Aber in Einem hatte er sich verrechnet: in den Orientalen; sie erschienen gar nicht in den Versammlungen der Abendländer, erklärten, Ath. sei bereits von einer Synode gerichtet, und es brauche daher keine neuen Untersuchungen mehr. Sie hielten ihre besondern Versammlungen, wie Ath. sagt, im kaiserlichen Palast; sie hatten sich selbst, um sich vor möglicher Vergewaltigung zu sichern, mit weltlicher Hülfe vorgesehen und die Comites Musonianus und Hesychius Kastrensis in ihrer Begleitung, was freilich die Gegenpartei nicht verfehlte, dahin auszulegen, dass sie wieder nach ihrer alten Weise hätten terrorisiren wollen. Umsonst wurden sie zu wiederholten Malen vorgeladen, ihre Klagen nun persönlich dem Ath. gegenüber vorzubringen; sie protestirten hiegegen; mit einem bereits schuldig Erklärten auf's Neue in Verhandlung zu treten, sei für sie eine Beleidigung. Sie verliessen schliesslich Sardica und hielten in Philipopolis ihre eigenen Berathungen. Und so machte dieses Konzil, statt die beiden Kirchen wieder zusammen zu bringen, den Riss erst recht klaffend.

Unterdess war in Sardica die Sache des Ath. und noch anderer vertriebener nizänischer Bischöfe mit aller Förmlichkeit untersucht worden, und das Resultat war, dass ihre Unschuld feierlich ausgesprochen wurde. Hievon ward den Bischöfen aller Orten, dann noch insbesondere den egyptischen Bischöfen und endlich der Gemeinde und dem Klerus in Alexandrien Mittheilung gemacht, letztern mit dem Beifügen, Gregorius, der eigentlich niemals ein Bischof gewesen, sei nun förmlich auch von ihnen wieder abgesetzt worden, und es möge nun das katholische Volk Alexandriens seinen gerechtfertigten und demnächst heimkehrenden Bischof mit Freuden aufnehmen.

Das war der Beschluss der Synode hinsichtlich des Ath. und noch einiger anderer seiner Leidensgenossen. Die Kaiser aber wurden angegangen, die Verbannten frei und die von der Synode wieder Eingesetzten ihre Bischofstühle wieder einnehmen zu lassen und die Verfügung zu treffen, „dass keiner von den Richtern, welchen nur die Sorge für die weltlichen Angelegenheiten obliegt, Kleriker richte, und überhaupt unter dem Vorwand, für die Kirchen zu sorgen, von nun an etwas gegen die Brüder unternehme“ (Apol. c. 39). Die Synode begnügte sich aber nicht blos, Ath. und die Vertriebenen wieder einzusetzen, um gut zu machen, was die Arianer verbrochen, „deren List und Bosheit von jeher darauf ausging, überall die Rechtgläubigen zu vertreiben und sie zu verfolgen;“ sie setzte auch eine Reihe der angesehensten eusebianischen Bischöfe ab: den Theodorus von Heraklea, den Narcissus von Neronias, den Acacius von Cäsarea, den Stephanus von Antiochien, den Ursacius und Valens aus Pannonien, den Menophantes von Ephesus und den Georgius von Laodicea; — dieselben Männer, die wir dann später an der Spitze der siegreichen Reaktion sehen werden, damit ja an den Parteien in diesem arianischen Drama das Sprüchwort recht zur Anschauung komme: „Heute Ambos, morgen Hammer.“

War im Punkt der Versöhnung der beiden Kirchen die Synode von Sardica völlig missglückt, so konnte dagegen Ath. um so befriedigter von ihr sein; hatte sie sich doch

für ihn und mit ihm für das nizänische Bekenntniss auf das Bündigste ausgesprochen. Und noch Einer war es, der nicht minder befriedigt auf die Resultate dieses Konzils blicken konnte, — der Bischof Julius von Rom, der, durch Geschäfte abgehalten, durch zwei Presbytern sich hatte vertreten lassen. Wir sahen, wie sich nach einander Eusebius und dann Ath. an ihn gewandt hatten und nach diesen noch viele der Bedrängten und Vertriebenen auf Seite der nizänischen Partei in der orientalischen Kirche, die in Rom ihren Zufluchtsort und ihre Stütze suchten und fanden; auch das sahen wir, warum sie sich hierhin wandten; wie dann aber Julius diese Nothlage auf's beste für sich ausnützte und aus ihr eine Unterlage machte für ein schon von Petrus der römischen Kirche verliehenes Privilegium und Recht einer Appellationsinstanz. Dies sollte nun aber auch förmlich von der Kirche anerkannt werden. Und so hatte er nur durch seinen Freund Hosius, der auf der Synode den Vorsitz führte, ihr beantragen lassen, zu dekretiren, dass der römische Bischof und zunächst persönlich Julius das Appellationsrecht haben *solle*, d. i. „das Recht, in Sachen der Bischöfe in Folge an ihn gerichteter Appellation ein von Provinzialbischöfen gefälltes Urtheil zu bestätigen oder durch von ihm selber bestellte Richter prüfen zu lassen, jedoch innerhalb der betreffenden Provinz und im Verein mit den betreffenden Bischöfen." Einmal in ihrem Zuge, hatte die Synode sofort ihre Zustimmung hiezu gegeben. Wie hatte doch Julius seit 340 Alles so gut geleitet, die Orientalen zurecht gewiesen, des Ath. und seiner bedrängten Freunde sich so herrlich angenommen, sich so mannhaft zum nizänischen Symbol bekannt, und endlich nicht zum wenigsten zum Zustandekommen des dermaligen Konzils beigetragen! Da durfte man wohl zeigen, dass man diese Dienste auch anerkenne.

**Ath. erhält die kaiserliche Erlaubniss zur Rückkehr.**

Was den Ath. betrifft, so erwartet man vielleicht, nach Beendigung des Konzils habe er sich alsbald nach Alexandrien aufgemacht. Dem ist aber nicht so; er scheint Konstantius doch nicht recht getraut, bestimmtere Einladungen zuvor noch erwartet zu haben. In seiner „Geschichte der Arianer" will er sogar von einem Schreiben wissen, das die

durch die Beschlüsse des sardicensischen Konzils erbitterte Gegenpartei vom Kaiser erwirkt habe, wornach die von der Synode wieder eingesetzten Bischöfe und Kleriker von ihren Sitzen vertrieben bleiben, ja im Betretungsfall mit dem Tode bestraft werden sollten. Und in Alexandrien habe man im Hafen Wachen ausgestellt, um die Heimkehr der Betreffenden zu verhindern; ebenso hätten die Richter die Anweisung erhalten, mit Ath. und einigen namentlich aufgeführten Presbytern so zu verfahren, und sie, falls sie sich doch in Alexandrien oder der Umgegend betreten lassen würden, hinrichten zu lassen (hist. ad. Ar. c. 19). Kein Wunder, wenn er eine zuwartende Stellung einnahm.

Wir treffen ihn nach dem Konzil erst in Naissus, einer Stadt in Mösien, dem Geburtsort Konstantins des Grossen, dann in Aquileja, wo er das Osterfest feiert. Hier hatte er eine Unterredung mit Kaiser Konstans; und es mag leicht sein, dass in Folge derselben sich Konstans auf's Neue bei seinem Bruder für ihn verwandte. Wenigstens liess Konstantius, wiewohl Ath. nicht selbst unmittelbar mit einer Bitte desshalb an ihn gelangt war, was ihm sein kirchliches Bewusstsein nicht erlaubt haben mochte, nicht gar lange mehr auf sich warten. Er schickte dem Ath. ein Schreiben voll Huld. Zwar habe er, heisst es in demselben, es lange aufgeschoben, den Vorsatz seines Herzens ihm schriftlich kund zu thun; er habe nämlich gehofft, Ath. werde selbst zu ihm kommen und persönlich um Aufhebung seiner Beschwerden bitten. Da dies nun aber nicht geschehen, vielleicht aus Furcht, die ihn davon abgehalten, so „übersenden wir dir dieses Schreiben, auf dass du dich beeilen mögest, ohne Furcht so bald als möglich vor uns zu erscheinen, und dann den Deinigen wiedergegeben werdest.“ Indessen beeilte sich Ath. nicht sehr, die kaiserliche Erlaubniss zu benutzen; er mag noch immer einiges Misstrauen gehabt haben. Da traf ein zweites Schreiben ein, in welchem der Kaiser ihn wiederholt auffordert, alles Misstrauen bei Seite zu legen und sich an sein Hoflager zu begeben, um dann von da aus in seine Heimat entlassen zu werden. Dieses Schreiben hatte der Kaiser von Edessa aus durch einen Presbyter dem Ath.

zukommen lassen. Aber auch jetzt noch zögerte dieser, sich auf den Weg zu machen. Es erscheint fast unbegreiflich, wie er es wagen konnte, die Geduld des Kaisers auf eine solche Probe zu stellen; und fast eben so unbegreiflich scheint es, wie und warum Konstantius sich Solches gefallen liess. Es ist aber wohl anzunehmen, dass Beide ihre guten Gründe dazu hatten; und gewiss war Konstans dabei nicht ausser dem Spiel. Es folgte jetzt ein drittes Schreiben, das ein Diakon überbrachte. „Da eine geraume Zeit verstrichen ist, seitdem du unser Schreiben empfangen hast, und da du noch immer nicht gekommen bist, so ermahnen wir dich nachdrücklich, dass du wenigstens jetzt dich beeilen mögest, persönlich vor uns zu erscheinen, und dann deinem Wunsche gemäss nach Alexandrien zurückkehrst.“

Seine Heimreise.

Jetzt glaubte Ath. nicht mehr zögern zu sollen. „Er stellte Alles Gott anheim, welcher das Herz des Konstantius hiezu gelenkt hatte“ (hist. Ar. c. 22), und trat dann den Heimweg an, und zwar zunächst über Rom, wo er sich von Julius verabschiedete, dem er so viel zu danken hatte. Dieser gab ihm ein Schreiben mit an die alexandrinische Kirche, welche er über die Heimkunft ihres geliebten Oberhirten beglückwünscht, „der jetzt um vieles herrlicher zurückkehrt, denn damals, als er hatte scheiden müssen.“

Von Rom aus begab sich Ath. zum Kaiser, der ihn wohlwollend aufnahm; es war zum ersten Mal in Viminatium, dann zu Cäsarea in Kappadocien und zum dritten Mal in Antiochien (Apol. ad. Const. c. 5); er entliess ihn mit Empfehlungsbriefen an die Bischöfe, den Klerus und die alexandrinische Gemeinde. „Wiewohl auf eine kurze Zeit, heisst es in dem Schreiben an die Bischöfe, der bei Menschen oft eintretenden Prüfung unterworfen, hat er doch von der Vorsehung, die Alles überschaut, das verdiente Urtheil davongetragen und durch Gottes Fügung und unsern Beschluss sein Vaterland und seine Kirche wieder erhalten“ (Apol. c. Ar. c. 54). Im zweiten Brief an die alexandrinische Gemeinde wird Ath. ein Mann genannt, der „Allen wohl bekannt sei wegen seiner rechten Gesinnung

und seines frommen Wandels"; und es wird ihnen empfohlen, von nun an Frieden und Eintracht zu halten und ihren Bischof Ath. „als Vorbeter und Helfer in ihren Gebeten stets zu gebrauchen." Zugleich hob der Kaiser alle Verfügungen, die früher gegen ihn und seine Anhänger und Freunde getroffen worden waren, auf und befahl, dass sie aus den Protokollen des Dux und der Statthalter ausgestrichen werden. Vielmehr sollten sie dieselbe Befreiung von öffentlichen Lasten, Abgaben und Leistungen für den Staat, die sie früher genossen, und die ihnen unlängst entzogen worden war, nun wieder erhalten (ib. c. 56).

Seine weitere Heimreise ging über Syrien und führte ihn nach Jerusalem, wo gerade eine Synode von palästinensischen Bischöfen, 16 an der Zahl, versammelt war. Auch diese konnte sich nicht versagen, ihre Freude über die glückliche Wendung der Dinge in einem Schreiben an den egyptischen Episkopat und die alexandrinische Kirche, welches sie dem Ath. mitgaben, auszudrücken. Dass sie sich früher anders ausgesprochen, das entschuldigten die guten Männer damit, „dass sie das nicht aus eigenem Antriebe, sondern durch Gewalt gezwungen geschrieben hätten" (hist. Ar. c. 25).

Um das Maass voll zu machen, nahmen nun auch Ursacius und Valens Alles zurück, was sie gegen Ath. vorgebracht; zunächst an Julius, dann auch in einem Schreiben an Ath. selbst. Sie erklären zugleich, mit letzterm in kirchliche Gemeinschaft treten, von den Ketzereien des Arius aber fortan ablassen zu wollen und ihn zu verdammen. Was die beiden Bischöfe zu diesem für sie so demüthigenden Schritte bewog, der sie einem Ischyras gleichstellte, ist nicht gar schwer zu errathen. Wenn ihr Herr und Meister, Kaiser Konstantius, in Berücksichtigung der Drohungen seines Bruders Konstans es für angemessen fand, den alexandrinischen Bischof, gegen den er eine so gründliche Antipathie hegte, nunmehr so freundlich und zuvorkommend zu behandeln, wie hätten da seine Hofbischöfe — und anders kann man jene beiden Männer nicht charakterisiren — nicht seinem Beispiel folgen sollen! Doch war es aller-

dings nicht aus freien Stücken und ohne alle äussere Veranlassung, dass sie diesen Schritt thaten; sie wurden vielmehr zu demselben „gedrängt“ von Bischof Julius, der sie über ihre gegen Ath. vorgebrachten Beschuldigungen zur Rede stellte und voraussehen mochte, dass, wie die Sachen jetzt stünden, ihre Erklärung nur zu seinem und seines Freundes Ath. völligem Triumph erfolgen dürfte. Nur dass eine solche Retraktation auch keinen Werth hatte, was, wenn auch nicht Julius, doch Ath. selbst noch erleben sollte — gewiss nicht ohne bittern Schmerz; denn diesen Widerruf betrachtete er wie das letzte Siegel der Rechtfertigung seiner Person und der Beschämung seiner Feinde, „die das am meisten schmerzt, dass, was sie heimlich und im Winkel ausgesonnen und vollführt, Valens und Ursacius nunmehr an's Licht brachten. Die Reue jener Männer, das wissen sie wohl, verdammt sie am meisten, ist aber unsere beste Rechtfertigung“ (Apol. c. Ar. c. 2). Der arme, kurzsichtige Ath.! wie sollte er enttäuscht werden!

Für jetzt aber sollte sich nun einmal Alles *vereinigen*, um seine Rückkehr aus seinem zweiten Exil so glorreich als möglich zu machen und zu einem wahren Triumphzug für ihn zu gestalten. Das war im Herbst des Jahrs 346; nicht früher, wie dies aus seinem 18. Festbrief sich ergibt; denn er kündigt darin den Klerikern in Alexandrien die Osterzeit für das Jahr 346 an, spricht aber auch nicht mit einer Sylbe von seiner baldigen Rückkehr.

**Die Errungenschaften Roms.**

Ehe wir aber Ath. wieder sein Amt antreten lassen und ihn auf seinem weitern Lebenswege begleiten, müssen wir am Schlusse dieses Abschnittes noch einen Blick auf die abendländische und in ihr auf die römische Kirche werfen und uns die Frage beantworten, welch' eine Bedeutung der Aufenthalt des Ath. für sie gehabt habe. Gewiss war er für ihn selbst wichtig und heilsam genug; waren doch der römische Bischof und der occidentale Episkopat überhaupt die Haupthebel, durch die er wieder auf seinen Bischofstuhl gesetzt ward. Hätte er nicht im Abendland und zunächst in Rom Hülfe gefunden, seine Lage wäre eine ganz verzweifelte gewesen, er war ein verlorener Mann.

Aber nicht minder bedeutsam und folgenreich war für Rom und die abendländische Kirche dieses zweite Exil des Ath., und was an und darum hing. Das nizänische Symbol, das in ihrem Schoosse nicht geboren war, dessen Kämpfen sie bis jetzt mehr oder weniger fremd geblieben, ward ihr jetzt erst gleichsam eingeimpft, so dass sie nun wie ein Mann dafür einstand und diese ihre geschlossene Einheit in die Wagschale werfen konnte gegenüber der zerrissenen orientalischen Kirche, in welcher dieses Bekenntniss nie zur Herrschaft gekommen wäre. Dies aber vollzog sich nur unter der meisterhaften Führung des Bischofs Julius von Rom. Aber dieser Julius hat, wie wir sahen, es auch verstanden, aus der Lage der Dinge Kapital für sich oder vielmehr für das römische Episkopat zu schlagen; ihm am allermeisten hat dieses Exil des Ath. eingetragen: die Anerkennung einer oberrichterlichen Gewalt und Instanz des römischen Stuhls von Seite der occidentalischen Kirche. Erkauft war dies Alles dann freilich durch einen um so vollständigern Bruch mit der morgenländischen Kirche.

Noch Eins hat Ath. durch sein zweites Exil der abendländischen Kirche gebracht: das Mönchs- oder Ascetenthum. Er hatte einige Mönche in seiner steten Begleitung, und hat durch diese das ascetisch-mönchische Leben, wie es sich im Morgenland und zumal in Egypten in jüngster Zeit begründet und entwickelt und an ihm den begeistertsten Lobredner gefunden hatte, dem Occident an den verschiedenen Orten, wo er sich aufhielt, zur Anschauung gebracht und nahe gelegt und so wenigstens den Samen dazu in dessen Boden gepflanzt.

### 5. Von seiner Rückkehr aus dem zweiten Exil bis zu seiner abermaligen Vertreibung,
oder:
### vom Herbst 346 bis Frühjahr 356.

Als Ath. den 21. Octbr. seinen feierlichen Einzug in Alexandrien hielt, ging ihm das Volk hundert Milien entgegen. Gregorius war das Jahr zuvor gestorben; der Bischofstuhl war unbesetzt geblieben; die Eusebianer hatten bei der nach und nach am kaiserlichen Hofe sich geltend machenden Stimmung nicht gewagt, einen Nachfolger vorzuschlagen; soll doch Konstantius selbst (gegen seinen Bruder Konstans) sich geäussert haben, er habe (seit dem Tode des Gregorius) nie zugegeben, dass irgend eine Neuerung oder Ordination in Alexandrien vorgenommen werde, sondern Alles dem Ath. vorbehalten (hist. Ar. c. 21). So konnte Ath. ohne jeden Konflikt sein altes Amt wieder antreten. Die Freude des Volkes über seine Rückkehr äusserte sich in eigenthümlicher, zum Theil höchst aszetischer Weise. Sie bezeichnet den damaligen Geist. „Jünglinge entschlossen sich zum einsamen Leben, Jungfrauen widmeten sich dem ehelosen Stande. Wie viele Wittwen und Waisen, die früher hungerten und nackt waren, wurden durch den glühenden Eifer des Volkes gespeist und gekleidet! Es war ein Wettkampf in heiliger Gesinnung. Jede Familie, jedes Haus schien ein Tempel geworden zu sein“ (hist. Ar. c. 25).

Die ruhigen Amtsjahre.

Die folgenden fünf Jahre hat Ath. in Ruhe seinem Amte widmen können; wenigstens ist uns nichts bekannt, was auf das Gegentheil schliessen liesse.

In diese Zeit fällt die Abfassung seiner Apologie gegen die Arianer; wahrscheinlich hat er sie schon bald nach seiner Rückkehr geschrieben. Offenbar wollte er mit ihr der Welt beweisen, dass es nicht kaiserliche Gnade sei, wenn er wieder habe zurückkehren dürfen, sondern nur Gerechtigkeit; und dass Alles, was man gegen ihn vorgebracht, nichts als Lüge und Verläumdung sei. Darum ist es eigent-

lich nicht er selbst, der in dieser Apologie seine Sache führt, sondern er lässt Andere für sich sprechen; er gibt eine Menge von Aktenstücken und Dokumenten, die alle seine Rechtfertigung in's Licht setzen sollen, und deren Aechtheit Niemand antasten konnte. Er sieht sich um so mehr dazu bewogen, als die Eusebianer, wie er es bereits wieder inne wird, auch jetzt noch nicht ruhen, sondern die alten Inzichten aufwärmen. Denn in seiner alten Weise kämpft er wieder gegen den Arianismus und sucht denselben, der während seiner Abwesenheit in Egypten starke Wurzeln geschlagen, nun zu entwurzeln. Die arianischen Bischöfe wurden allenthalben ab-, katholische eingesetzt.

Der Wendepunkt.

Das Jahr 350 brachte nun aber wieder einen bedenklichen Wendepunkt in sein Leben. Sein treuer Beschützer Konstans wurde von Magnentius, einem Germanen, ermordet; mit ihm fiel seine weltliche Stütze. Schon erhoben die Eusebianer wieder ihr Haupt; der verhaltene Groll brach hervor. Noch aber hielt Konstantius an sich; noch waren seine Verhältnisse nicht consolidirt; noch konnte der mächtige Bischof gefährlich werden. Magnentius warb allenthalben für sich, auch in Egypten; in Pannonien riefen die Legionen einen gewissen Veteranio aus. Ath. aber blieb dem Kaiser treu, trotz aller Gegenbemühungen des Magnentius; dafür erhielt er nun auch die besten Versicherungen kaiserlichen Wohlgefallens. „Da es nicht an Solchen fehlt, welche dich in der gegenwärtigen so traurigen Zeit zu schrecken suchen, so ermahne ich dich, ruhig in deinem Amt fortzufahren und, wie es einem Bischof ziemt, das Volk in dem zur Gottesverehrung Nöthigen zu unterrichten und leeren Gerüchten keinen Glauben zu schenken. Denn wir haben fest beschlossen, dass du immer Bischof in deinem Sitze bleiben sollest“ (hist. Ar. c. 24; Apol. ad Const. c. 23). Als aber Veteranio durch Hinterlist, Magnentius in offenen Feldschlachten besiegt waren (351—353) und nun Konstantius im Sommer 353 Alleinherrscher des grossen römisch-griechischen Reiches ward, wandten sich die Sachen. Die arianisirende Partei fasste wieder frischen Muth und Kon-

stantius konnte dem Zuge seiner dogmatischen Sympathien und Antipathien nun freier folgen.

Ein erstes Zeichen des veränderten Standes der Dinge war die Umkehr des Valens und Ursacius. Sie widerriefen ihren Widerruf, zu dem sie nur gezwungen worden zu sein vorgaben durch die Furcht vor Konstans. Mit andern Worten: Sie warfen die Masken ab und zeigten sich wieder als die alten Eusebianer. Das war im Jahr 351. Der Plan ward jetzt wieder aufgenommen, den Eusebianismus, d. h. den arianisirenden Glauben in der Kirche wieder herrschend zu machen. Hiemit aber war der Sturz des Ath., als des Hauptgegners dieses Glaubens, wie von selbst verbunden. Die Häupter der neuen „Verschwörung", um mit Ath. zu reden, waren ausser den beiden genannten Bischöfen Georgius von Laodicea, Leontius von Antiochia, Acacius von Cäsarea, Theodorus von Heraclea, Narcissus von Neronias, — dieselben Männer, welche das Konzil von Sardica für abgesetzt erklärt hatte, und die nun voll Rache waren und auf Wiedervergeltung sannen. Der Kaiser selbst war ganz „in dem Dinge". Die kirchliche Einheit des Reichs, parallel der politischen, wie sie sein Vater schon angestrebt, aber in schwankender Weise, jetzt dem nizänischen, jetzt mehr dem arianischen Bekenntnisse sich zuwendend, wie er gerade gestimmt gewesen, war auch des Konstantius Ideal und Ziel seiner Regierung; nur dass er dies auf anti-nizänischem Fundamente wollte. Er war in dieser Beziehung nicht schwankend wie Konstantin, und wenn er früher dem nizänischen Bekenntnisse zu huldigen schien, so war dies mit innerlichem Widerstreben und nur aus Furcht vor seinem Bruder Konstans geschehen. In seinen Mitteln war er durchaus nicht verlegen; er fuhr gewaltthätig zu; wer von den Bischöfen sich widersetzte, ward verbannt.

Das Ungewitter, das ihm drohte, sah Ath. immer näher kommen. Die mächtige Stütze, die er an Julius in Rom gehabt, war nun auch gebrochen im Tode, 352. Der neue Bischof, Liberius, war anfangs allerdings dem nizänischen Bekenntnisse noch zugethan und stand auch noch für Ath.

ein, so lange es für seine eigene Person nicht mit Opfern verbunden war; als aber die Zeit der Prüfung kam, zeigte er sich schwach.

Abermalige Herrschaft des Arianismus in der Kirche durch Konstantius, der die Synoden von Arles und Mailand sich gegen Ath. erklären lässt.

Bald genug geschah, was Ath. befürchtete. Auf einer Synode im Jahre 353 zu Arelate (Arles), welchen Ort der Kaiser für die Abhaltung des Konzils bestimmt, weil er selbst sich damals dort aufhielt und somit seinen persönlichen Einfluss auf die Bischöfe geltend machen konnte, wurde er verurtheilt. Sein Absetzungs- und Verbannungsdekret soll schon zum Voraus von Valens und Ursacius abgefasst gewesen sein; und die Bischöfe hatten nichts Weiteres zu thun, als dasselbe zu unterschreiben, wobei es der Kaiser nicht an Drohungen fehlen liess. Sämmtliche Bischöfe unterschrieben; nur Paulinus von Trier weigerte sich und ward verbannt. Die Bischöfe Liberius und Hosius hatten übrigens dieser Synode nicht beigewohnt; Beide aber missbilligten aus der Ferne das Urtheil. Dieses Urtheil gegen Ath. ward dann auf einer zweiten Synode zu Mediolanum (Mailand) im Jahre 355, die im kaiserlichen Palast selbst abgehalten wurde, bestätigt. Auch hier unterschrieben fast alle anwesenden Bischöfe das Urtheil gegen Ath. und traten mit den Eusebianern in Gemeinschaft. Der italienische Episkopat, dessen Stand allerdings immer gefährlicher ward, weil der Kaiser zunächst von ihm, der sich früher zu Sardica so entschieden für Ath. ausgesprochen, nun gerade das Gegentheil verlangte, zeigte in dieser kritischen Lage wenig sittlichen Muth; das Wort des Kaisers ging ihm über seine dogmatische Ueberzeugung; alle Konsequenz schien er sich aus dem Sinne geschlagen zu haben. Was musste Ath. fühlen, wenn er, wiewohl erst später nach seiner Flucht aus Alexandria, vernahm, wie von den Männern, die früher für seine Unschuld und Rechtgläubigkeit so freudig eingestanden, einer nach dem andern gegen ihn unterschrieb! Doch hat er kein hartes Wort gegen sie, sondern nur für die, welche, „indem sie die vielen von ihnen mit Gewalt den Bischöfen abgedrungenen Unterschriften vorzeigten, in Wahrheit eben damit nicht deren freien Willen, sondern nur die von ihnen

verübte Gewalt vorzeigten.“ Auch tröstete er sich damit, „dass, wenn auch Brüder uns verlassen und Freunde und Verwandte sich weit zurückziehen und Niemand mehr gefunden wird, der Mitleid mit uns hätte und uns tröstete, doch bei Gott eine vollkommen ausreichende und Alles übertreffende Ruhestätte sei“ (hist. Ar. c. 47).

Indessen fehlte es auch nicht an Männern, die etwas Höheres kannten als Hofwillkür und Herrscherlaune; „sie schüttelten den Staub von ihren Füssen, erhoben ihre Augen zu Gott, fürchteten die Drohungen des Kaisers nicht, noch verriethen sie, als das Schwert gegen sie gezückt wurde, die Wahrheit; sie hielten vielmehr die Verbannung für Etwas, was ihrem Amte zukäme“ (hist. Ar. c. 34). Diese Männer waren: Eusebius von Vercelli, Dionysius von Mailand, Lucifer von Cagliari und Andere. Die Sprache, die sie gegen Konstantius geführt, war, wenn anders Ath. ihnen nicht seine eigenen Worte geliehen, eine starke gewesen. Sie hatten ihm gesagt, die Herrschaft sei nicht sein, sondern von Gott ihm nur gegeben; sie hatten ihm mit dem Gerichte Gottes gedroht und erklärt, er solle „das römische Imperium nicht mit der Gewalt über die Kirche vermischen“ (ib.).

Die Isolirung des Ath., da auch Liberius und Hosius nicht mehr zu ihm stehen.

Man hatte es besonders auf zwei Männer abgesehen, von denen der eine durch seine Stellung als Inhaber „des apostolischen Stuhls“ (hist. Ar. c. 35), der andere durch sein ehrwürdiges Alter und seine Vergangenheit — er hatte über 60 Jahre das Bischofsamt verwaltet, war Konstantius rechte Hand in Kirchensachen gewesen und hatte zu Sardica den Vorsitz gehabt — von höchster Wichtigkeit schienen; man hoffte, wenn man diese einmal gewonnen, dann leicht auch noch Herr über den Rest des Widerstandes zu werden. Diese beiden Bischöfe waren Liberius von Rom und Hosius von Corduba. Man versuchte es zuerst mit Liberius. Konstantius schickte den Eunuchen Eusebius, einen seiner vertrautesten Räthe, der dem nizänischen Symbol sehr abhold war, nach Rom. Zweierlei sollte er von Liberius erwirken: die Unterschrift gegen Ath. und die Gemeinschaft mit den arianisirenden Bischöfen. Geschenke und Drohungen zu-

gleich sollten den Bischof nachgiebig machen. Liberius leistete muthigen Widerstand, die Geschenke wies er stolz ab. Darauf hin entfernte sich Eusebius unter Drohungen. Der Kaiser, dem er von seinem fehlgeschlagenen Versuche Bericht abstattete, sandte sofort dem Präfekten von Rom den Befehl zu, den Bischof an sein Hoflager zu schaffen, und wäre es auch mit Anwendung von Gewalt. In Rom entstand darüber allgemeine Bestürzung; doch half Alles nichts; Liberius ward an's kaiserliche Hoflager gebracht. Auch jetzt noch hielt er sich standhaft und sprach sich mit edler Freimüthigkeit gegen den Kaiser aus. Zur Strafe dafür, dass er dem kaiserlichen Ansinnen keinen Gehorsam leistete, ward er nach Beröa in Thrazien verbannt (hist. Ar. ad monach. c. 35 f.), zu seinem Nachfolger aber sein bisheriger Diakon Felix vom Kaiser ernannt. Das Gleiche geschah dem fast hundertjährigen Hosius, der sich anfangs gleichfalls geweigert, gegen Ath. zu unterschreiben. „Gott hat dir (hatte er dem Kaiser geschrieben) die Regierung des Reiches übergeben, den Bischöfen die Verwaltung der Kirche anvertraut ... Gib nun Gott, was Gottes ist, wie wir dem Kaiser geben, was des Kaisers ist ... Mit den Arianern, das erkläre ich feierlich, trete ich in keine Gemeinschaft, so wenig als ich gegen Ath. unterschreibe" (hist. Ar. c. 44). Er ward in Sirmium ein Jahr lang gefangen gehalten (hist. Ar. c. 45). Von allen den Verbannten wurde jeder an einen besondern Ort verwiesen; sie wurden alle von einander getrennt, was nach des Kaisers Meinung ihre Strafe schärfen sollte; vielleicht lag dabei auch die Hoffnung zu Grunde, man werde mit den Vereinzelten leichter fertig. „Der Thor! ruft Ath. aus; er weiss nicht, dass, wenn auch ein Jeder abgesondert lebt, doch ein Jeder den Herrn bei sich hat, den sie in Gemeinschaft mit einander bekannt haben und der bewirken wird, dass mehr bei einem Jeden sind als bei dem Konstantius Soldaten" (ib. c. 40).

Die Angriffe auf Ath.

Die Seitenäste waren losgetrennt; nun sollte der Stamm selbst gefällt werden. Erst hatte man Ath. isoliren wollen, um dann den Schlag desto sicherer gegen ihn führen zu können. Doch auch hiezu entschloss man sich erst zu aller-

letzt, als die andern Mittel alle, die man versucht, nicht zum Ziele führten. Ath. sah wohl, dass man es auf seinen Sturz abgesehen. Es konnte ihn aber nicht entmuthigen oder von seinen Grundsätzen abwendig machen; doch wollte er Nichts unversucht lassen, um das Ungewitter, das über seinen Häupten sich zusammenzog, abzuwenden. Er schickte eine Gesandtschaft an den Kaiser Konstantius ab, der damals in Mailand sein Hoflager hatte. Sie bestand aus fünf Bischöfen und drei Presbytern. Der Bischof Serapion von Thmuis stand an ihrer Spitze. Sie kehrte indess unverrichteter Sache zurück. Es soll ein Palastbediensteter, der Silentiarius Montanus, in Alexandrien mit einem Briefe des Kaisers eingetroffen sein, wornach der Gesandtschaft die Weiterreise verboten worden wäre (Larsow S. 34). Nach der Darstellung des Ath. „in der Geschichte der Arianer" stellt sich aber die Sache weiterhin so dar, dass dieser Montanus mit dem Befehl an die Gesandtschaft, ihre Weiterreise einzustellen, zugleich den andern an Ath. selbst verband, es habe der Bischof Alexandrien zu verlassen und sich nach Mailand zu dem Kaiser zu begeben. Offenbar wollte man Ath. von Alexandrien, wo er so tief im Volke wurzelte, und man daher nicht so leicht mit ihm fertig werden konnte, weglocken; in Mailand hoffte man dann leichter über ihn Meister zu werden. Ath. sowohl als das Volk durchschaute diesen Plan; letzteres gerieth in Bewegung, worüber Montanus erschrak und sich unverrichteter Sache auf und davon machte. Ath. selbst hatte sich geweigert, dem Ansinnen Folge zu leisten; er hatte verlangt, man solle ihm wenigstens die kaiserliche Unterschrift zeigen; und da man dies nicht konnte, so sah er in dem Ganzen nur eine gemeine Intrigue seiner Gegner; und um so mehr hielt er sich für berechtigt, dem angeblichen kaiserlichen Befehl keine Folge zu leisten, als das Schreiben so abgefasst war, wie wenn er selbst den Kaiser in einem Briefe um die Erlaubniss gebeten hätte, an das kaiserliche Hoflager kommen zu dürfen, um sich zu rechtfertigen, woran doch kein wahres Wort. Er musste daher das Ganze für einen schlau angelegten Plan halten, seiner Person sich zu bemächtigen.

Ob der Kaiser selbst darum wusste, oder ob seine Gegner auf eigene Faust hin dies Alles so angelegt hatten, darüber schweigen die Aktenstücke; das aber ist gewiss, dass die Feinde, als sie sahen, wie ihr Plan ihnen missglückte, auf's Höchste darüber erbittert wurden und nicht verfehlten, dem Ath. darüber die schwersten Vorwürfe zu machen und ihn bei Konstantius als einen der kaiserlichen Majestät Ungehorsamen und Rebellen hinzustellen. Wir werden die Entschuldigungsgründe des Ath. seiner Zeit hören.

Es war dies der erste Versuch, den Bischof von Alexandrien wegzuschaffen; er fällt schon in's Jahr 353, in den Mai. Im folgenden Jahre wurde ein neuer Versuch gemacht. Man hatte einige Zeit zugewartet; man hoffte nun, nachdem die List nicht verfangen, mit einiger Gewaltanwendung sich seiner bemächtigen zu können. Es kam der kaiserliche Notar Diogenes und wollte Ath. mit Gewalt mit sich fortführen. Sobald aber das Volk davon Kunde erhielt, ward es wiederum so aufgeregt, dass Diogenes für gut fand, abzureisen, ohne seinen Zweck erreicht zu haben.

Ath.'s Zuschrift an Drakontius.

Inmitten dieser Bedrängnisse von aussen blieb Ath. immer der Alte, Feste, Unerschrockene, mit altgewohnter Treue seine Kirche leitend. Es war um diese Zeit, dass der Abt Drakontius von Volk und Klerus von Klein-Hermopolis einmüthig zum Bischof gewählt ward. Er suchte sich aber, wie es damals so oft vorkam und fast zur Mode ward, der Annahme durch Flucht zu entziehen; es scheint, dass die drohenden Zeitumstände ihn abschreckten, sein stilles Mönchsleben gegen das mit so vielen Gefahren verbundene Episkopat zu vertauschen. Ath. als Oberhirte sah dies sehr ungern; er fürchtete für das Interesse der Kirche und schrieb ihm daher einen ernsten Brief. Ich fürchte, heisst es in demselben, du möchtest, wenn du deinethalben fliehst, um Andrer willen bei dem Herrn in Gefahr befunden werden ... Fürchtest du nicht die Spaltungen, die deine Flucht zur Folge haben wird, nachdem du doch so einmüthig gewählt wurdest, und dass Viele, die nicht rechtgläubig sind, nun suchen werden, die Bischofswürde an sich zu reissen? Auch das bedenke, dass du, seit du zum Amte

bestellt bist, nicht mehr dir selbst angehörst, sondern denen, über die du bestellt bist . . . Wenn nun diese hungern und du dich allein nährst, was willst du für Entschuldigung haben, wenn der Herr Jesus seine Schafe hungern sieht und dich dafür zur Rechenschaft zieht? Oder was willst du sagen, dass du die empfangenen Denare vergeudest?... Ich beschwöre dich, schone deiner und unser, deiner, damit du nicht in Gefahr gerathest, unser, damit wir nicht trauern müssen. Hast du es aber aus Furcht vor den Zeitumständen gethan, so denke, dass vor Allem uns ziemt, nicht der Zeit, sondern dem Herrn zu dienen. Oder hältst du den Mönchsstand für verdienstlicher als das Bischofsamt, und meinst du, dieses erhalte keinen Lohn? Nun denn, was der Herr durch die Apostel angeordnet hat, das bleibt immer gut . . . Wie könnten auch die Kirchen bestehen, wenn es keine Bischöfe gäbe! Wie wären wir Christen geworden ohne sie! . . . Willst du dich aber entschuldigen, du hättest eine schwache Stimme und eine schwere Zunge, so fürchte vielmehr Gott, der dich erschaffen hat, und wenn du meinst, du seiest zu jung zum Predigen, so beuge dich in Demuth vor dem, der dich kannte, ehe du geschaffen wurdest . . . Gott kennt das, was uns gut ist, besser als wir selbst, und er weiss, welchem er seine Kirchen anvertraut . . . So komme denn zu uns, dessen eingedenk, der dir dies Amt übertragen hat; du bist ja nicht der Einzige unter den Mönchen, der zum Bischofe gewählt wurde; auch Serapion war ein Mönch und noch so viele Andere . . . Alle diese sind darum nicht schlechter geworden, als sie waren, sondern sie schreiten selbst auch zum Bessern fort, indem sie Andere zum Vorwärtsschreiten mahnen . . . Glaube daher nicht, dass das Amt eines Bischofs dir Anlass sei zum minder gut Werden oder gar zum Fehlen; denn du kannst auch als Bischof hungern und fasten wie Paulus, dich des Weines enthalten wie Timotheus . . . Wir kennen sowohl Bischöfe, die fasten, als auch Mönche, die essen, Bischöfe, die sich des Weines enthalten, wie Mönche, die ihn trinken; viele unter den Bischöfen haben nie geheirathet, Mönche aber sind Väter von Kindern geworden, wie wir auch Bi-

schöfe kennen, die Väter von Kindern wurden, und Mönche, die keine Nachkommenschaft haben ... Höre also nicht auf die falschen Reden derer, die dich von dem Bischofsamte abziehen wollen, das dir Gott übertragen. Viele werden Nutzen ziehen aus deiner Annahme, wie hingegen Viele Schaden leiden würden durch deine Weigerung."

Solchen Gründen konnte Drakontius sich nicht entziehen; er nahm das Bisthum an. Er sollte aber bald erfahren, dass es allerdings ein Anderes sei, dem persönlichen Ascetenthum sich weihen, und ein Anderes, ein der Kirche dienendes Bischofsamt auf sich genommen und damit allen den Wechselfällen jener bewegten Zeit sich preisgegeben zu haben. Als treuer Anhänger des Ath. und des nizänischen Bekenntnisses ward er später von Georgius seines Amtes entsetzt und verbannt; und erst nach des Konstantius Tode finden wir ihn wieder auf seinem Bischofsstuhl.

An der Zuschrift des Ath. ist aber zweierlei hervorzuheben; einmal wie er den Drakontius aus allen Schlupfwinkeln, besonders aus allen ascetischen, heraustreibt; denn wie hoch ihm das Ascetenthum steht, höher steht ihm doch das Bischofsamt, ohne welches die Kirche gar nicht wäre. Jenes hat doch nur die Förderung der eigenen Person, dieses die Allgemeinheit im Auge; zudem gibt es nichts, was den Bischof verhindern könnte, zugleich das ascetische Ideal in sich zu verwirklichen. Offenbar hat hier Ath. aus seinem eigensten Leben herausgesprochen. Das Andere in dieser Zuschrift, worüber man nicht ohne Bewunderung hinweggehen kann, ist die Ruhe, die aus ihr spricht unmittelbar vor dem Sturme, der, wie Ath. wohl weiss, demnächst über ihn hereinbricht; es ist das Bewusstsein, das ihn beherrscht, und das er auch ausspricht, nicht der Zeit, sondern dem Herrn zu dienen.

Die Zeit allerdings liess sich immer düsterer und unheilvoller für ihn an. Man liess nichts unversucht. Hatte man, um den Kaiser gegen ihn zu reizen, sein Nichterscheinen am kaiserlichen Hoflager als Renitenz gegen den Kaiser, als Majestätsverbrechen gedeutet, so wurde bald darnach aus einem andern, nicht minder unschuldigen Umstande eine

ähnliche Klage geschmiedet. Die Kirchen Alexandriens waren schon seit längerer Zeit zu klein; desshalb hatte schon vor zehn Jahren Bischof Gregorius den Tempel Hadrians in eine Kirche umzugestalten begonnen. Auch jetzt war der Bau noch nicht fertig und die Kirche noch nicht eingeweiht. Gleichwohl hielt Ath. auf Bitten des Volkes am Osterfest darin Gottesdienst, weil an den vorausgegangenen Tagen die Hauptkirche so überfüllt war, dass Viele Quetschungen davontrugen. Sollte man nun glauben, dass die Arianer dies benutzten, um bei dem Kaiser Klage darüber zu führen, dass Ath. in einer noch nicht geweihten Kirche Gottesdienst gehalten? Wir werden sehen, wie sie dies anfingen. Bald kamen noch schwerere Bezüchtigungen hinzu.

Der Schlag gegen Ath.; Ueberfall des Syrianus, Februar 356.

Endlich sollte der längst beschlossene Schlag gegen Ath. ausgeführt werden, nachdem man zuvor in Egypten selbst auf die Bischöfe und Kleriker allenthalben in einem dem Ath. feindlichen Sinne einzuwirken versucht hatte. Auch hier sollte Niemand mehr mit ihm Kirchengemeinschaft halten, und weder Drohungen noch Versprechungen waren hiefür von Seiten der kaiserlichen Abgesandten gespart worden.

Der Dux Syrianus, der, von dem Notar Hilarius begleitet, am 5. Januar nach Alexandrien gekommen war, sollte sich um jeden Preis der Person des Ath. bemächtigen oder doch seine Entfernung aus Alexandrien bewirken. Er habe, sagten die Arianer, einen kaiserlichen Befehl hiefür. Eine Deputation der darüber höchst aufgeregten Gemeinde begab sich sofort zu ihm mit dem Ersuchen, dem Bischof entweder den Befehl schriftlich zugehen zu lassen, oder aber zuzuwarten, bis das Volk selbst Abgeordnete an den Kaiser gesandt habe. Der Dux versprach, „Niemand mehr beunruhigen, sondern die Sache nochmals vor den Kaiser bringen zu wollen.“ Auf diese Zusicherungen hin war das Volk ruhig und sicher. Das hatte man gewollt. In falsche Sicherheit hatte man es einzuwiegen gesucht. Der Dux zog inzwischen alle verfügbaren Truppen in Egypten und Libyen nach Alexandrien zusammen und brach in einer Februarnacht des Jahrs 356 in die Kirche des Theonas ein, wo gerade die Vigilien eines Festes gefeiert wurden, die fest-

feiernde Menge in Vollzahl versammelt war und Ath. mit Recht vermuthet wurde. Und nun erfolgten wieder jene „Gräuel", wie das erste Mal unter Philagrius. Doch hören wir Ath. selbst über den nächtlichen Ueberfall und seine persönlichen Begegnisse. „Dreiundzwanzig Tage nach der gegebenen Zusicherung drang Syrianus mit Soldaten in die Kirche (des Theonas). Gerade wurden die Vigilien eines Festes gefeiert. In dieser Nacht nun geschah der Ueberfall mit mehr als 5000 Soldaten. Die Kirche ward umstellt, damit Niemand entfliehen könnte. Ich aber hielt es für unwürdig, das Volk zu verlassen und nicht vielmehr in höherm Grade mich der Gefahr blosszustellen. Daher setzte ich mich auf die Kathedra und befahl dem Diakon, einen Psalm, den 136., anzustimmen, dem Volke aber, dass es respondiren solle mit: In Ewigkeit währet deine Güte. Darauf hiess ich Alle nach Hause gehen. Als aber die Soldaten bis zur Sakristei gedrungen waren, uns zu ergreifen, beschworen mich Alle, auch ich möchte mich jetzt hinwegbegeben. Indessen ich erwiederte: Erst dann, wenn alle Andern zuvor; besser sei es, dass ich in Gefahr schwebe, als dass Jemand aus dem Volke Gefahr leide. Nachdem nun die Meisten sich entfernt hatten, kehrten einige Mönche und Kleriker zurück und zogen mich mit sich fort; und so entkam ich, Gott ist Zeuge, obwohl einige von den Soldaten die Sakristei umringten, andere die Kirche besetzt hielten, unter der Führung des Herrn und seinem Schutze, ohne von ihnen bemerkt zu werden" (Apol. ad Const. c. 25; Apol. de fuga c. 24).

Was Ath. hier berichtet, wird bestätigt durch eine wenige Tage nach dem Ueberfall von Gemeindegliedern aufgenommene und unterzeichnete Protestation gegen diese Gewaltthat des Syrianus. Sie ist an den Präfekten Egyptens Maximus und die Curiosi gerichtet und enthält die Bitte, den Inhalt dem Kaiser zur Kenntniss zu bringen, zu dem übrigens schon eine Deputation im Begriffe sei abzureisen, um sich über den Dux zu beschweren. Dieser behaupte zwar, es sei Alles in Ordnung vorgegangen und Niemand dabei um's Leben gekommen. Dem sei aber nicht so; die auf-

gefundenen Leichname, sowie die noch in der Kirche aufgehängten Waffen sprächen dagegen. Vielmehr sei am Vorabend eines Festes, als gerade die Vigilien gefeiert worden, der Dux mit einer Menge Soldaten in die Kirche eingebrochen; die Einen hätten Kriegsgeschrei erhoben, die Andern Pfeile abgeschossen, wieder Andere seien über die betende Menge, besonders über die Jungfrauen hergefallen, es habe Verwundete, Zertretene, Todte gegeben, und nach Lust sei geplündert worden. „Der Bischof aber sass auf seinem Stuhle und ermahnte Alle zum Gebet . . . Er war in grösster Gefahr und wäre beinahe zerrissen worden; doch entkam er, wir wissen nicht wie.“ Die Protestation schliesst mit der Bitte, der Gemeinde doch ja keinen andern Bischof geben zu wollen; habe doch Konstantius selbst ihnen eidlich versichert, Ath. solle ihr Bischof sein und bleiben.

Der Ueberfall war in der Nacht vom 8. auf den 9. Februar 356 erfolgt. Der Letzte war Ath. in der Kirche geblieben, bis sich Alle gerettet; dann erst liess er sich in Sicherheit bringen, er sagt uns nicht näher, wie das geschah. Seine Anhänger machten daraus ein göttliches Wunder, dass er den ihn umringenden Soldaten entkommen. Er war gerettet; damit war der Hauptzweck seiner Gegner vereitelt.

Was nun geschah, ist der alte Terrorismus, wie er nach der Invasion des Gregorius berichtet wird. Die katholische Lehre, das katholische Bekenntniss ward allenthalben verdrängt, die Bischöfe, die an demselben hielten, wurden abgesetzt und verbannt, zum Theil alte, ergraute, schon von Alexander ordinirte. An ihre Stelle kamen arianisirende. Besonders aber hatte die arianische Reaktion es auf das katholische Ascetenthum abgesehen, das in aller Weise misshandelt wurde. Der neue Bischof Georgius, auch ein Kappadocier, der an Fasten des folgenden Jahres kam, kann von Ath. nicht schlecht genug gezeichnet werden. Früher Einnehmer in Konstantinopel, soll er wegen Betrugs sich haben flüchten müssen, und dann Arianer geworden sein (hist. Ar. c. 75). Konstantius dagegen gibt ihm das

beste Lob und kann ihn dem alexandrinischen Volke nicht warm genug empfehlen.

Was Athanasius bei dieser arianischen Reaktion noch besonders hervorhebt, ist, dass eben jene alten Freunde und Anhänger des Arius, die gleich bei seinem Auftreten sich für ihn und seine Lehre ausgesprochen hätten und dann von Alexander ausgestossen worden seien, jetzt, nach so langen Jahren, so viel ihrer noch lebten, auf die egyptischen Bischofsstühle gesetzt wurden: ein Euzoius, Julius, Ammon, Markus, Irenäus, Zosimus, Serapion, Sisinnius (hist. Ar. c. 70). Das Alles wird man indess nur natürlich und begreiflich finden und auch der Gerechtigkeit gemäss, so so sehr sich Ath. darüber entsetzt. Eine nicht minder abschreckende Beschreibung macht er von den andern Bischöfen, die von den Arianern an die Stelle der abgesetzten eingesetzt wurden: „junge Menschen, kaum erst noch Katechumenen und dem Heidenthum angehörend; wieder Andere, die in der Bigamie lebten, oder noch grösserer Vergehen schuldig waren.“ Man habe sie aber gewählt, „wenn sie nur viel Geld hatten oder im Staate viel galten“ (hist. Ar. c. 73). Noch Andere, theilweise sehr vornehme vom senatorischen Stande, hätten sich gerne zu Bischöfen wählen lassen, „nur um die elende Freiheit von Abgaben zu erhalten“ (ib. c. 78).

## 6. Das dritte Exil des Athanasius, oder sein Aufenthalt in der Wüste vom Frühjahr 356 bis zum Tode des Konstantius 361.

Ath., wie er selbst sagt, hatte anfangs im Sinne, sich zum Kaiser zu verfügen und ihm persönlich seine Rechtfertigung vorzutragen und das ihm gebührende Recht von ihm zu erbitten. Da vernahm er aber, wie man gegen Liberius und Hosius und gegen die italienischen Bischöfe vorgegangen, um sie zu zwingen, keine Gemeinschaft mehr mit ihm zu haben, und dann, wie man in Egypten nach seiner Vertreibung an die neunzig katholische Bischöfe abgesetzt und sechzehn verbannt habe; wie die Katholischen bei ihren Gottesdiensten überfallen werden, wie der Arianismus ganz und gar herrsche; endlich wie man Befehle erlassen habe, allenthalben nach ihm zu fahnden, und wie in diesem kaiserlichen Schreiben, das an allen Orten vorgelesen werde, er „ein Betrüger und Verführer", der von den Alexandrinern mit Recht verabscheut werde, heisse, die Arianer aber ehrwürdig und Georgius ein Mann, der, wenn Einer, kundig sei, den Weg zur Wahrheit und Tugend zu weisen. Als er nun diese systematischen Verfolgungen der Katholischen vernahm, und sah, wie dies Alles mit Zustimmung des Kaisers geschah, stand er von seinem anfänglichen Vorhaben ab und zog sich tiefer in die Wüste zurück.

Ath.'s Apologie an den Kaiser Konstantius.

Hier schrieb er vorerst seine „Apologie an den Kaiser Konstantius" gegen die wider ihn erhobenen Beschuldigungen. Einige derselben haben wir bereits oben vernommen.

Die erste und vielleicht die gravirendste war, er habe Konstans gegen Konstantius aufgereizt. Die Beschuldigung lag insofern allerdings nahe, als er, wie wir wissen, bei Konstans eine höchst beliebte Persönlichkeit war, mit demselben in brieflichem und persönlichem Verkehre stand und es nur ihm und dessen Verwendung bei Konstantius, viel-

leicht auch dessen drohender Sprache und Haltung zu danken hatte, dass Konstantius seine feindseligen Gedanken gegen ihn für einige Zeit aufgab und sich fast zuvorkommend benahm. Grund genug für die Gegner des Bischofs, daraus Waffen gegen ihn zu schmieden. Es ist daher ganz in der Ordnung, wenn Ath. gegen derartige Anklagen sich vertheidigt; und in der That weiss er sie auch gut abzuweisen. Zuerst ist es nur eine Betheuerung seiner Unschuld, womit er auftritt. „Nie habe ich über dich nachtheilig geredet bei deinem Bruder seligen Andenkens, sondern wenn er je, wenn wir zu ihm kamen, deiner erwähnte, — es war aber damals, als wir uns zu Aquileja befanden, — der Herr ist Zeuge, wie ich dann deiner gedachte.“ Uebrigens „war Konstans nicht so leichtsinnig, und ich keine so wichtige Person, dass wir uns über solche Gegenstände mit einander besprochen hätten, und dass ich den Bruder bei dem Bruder verläumdet, oder bei dem Könige über den König nachtheilig geredet hätte. Ich bin nicht von Sinnen, o Kaiser, und ich habe die göttliche Stimme nicht vergessen, die da spricht: Nicht einmal in deinen Gedanken verwünsche den König!“ (Prediger 10, 20.) Auch habe er Konstans nie allein gesehen oder gesprochen; „jedesmal kam ich in Begleitung des Bischofs der Stadt, wo ich war, und Anderer, welche eben da waren, zu ihm; in Gesellschaft sah ich ihn, und in Gesellschaft ging ich wieder hinweg.“ Aber auch in brieflichem Verkehr sei er mit Konstans nie gestanden (Apol. ad Const. c. 3).

Die zweite, nicht minder gefährliche Anklage war, er habe mit dem Usurpator Magnentius einen Briefwechsel geführt. Diese Beschuldigung, bemerkt der Bischof, sei nun aber solcher Art, dass er es anfänglich kaum habe glaublich finden können, wie Jemand in seinem Wahnsinn darauf hätte verfallen können. Die erste Anklage hätte doch noch insofern einen Sinn gehabt, als Konstans ein gar gütiger Herr gegen ihn gewesen sei; „den Satan Magnentius aber kenne ich weder, noch habe ich ihn je gekannt (ib. c. 6) . . . Und was hätte ich ihm schreiben könnnen? Etwa dies: du hast recht gethan, dass du denjenigen ermordetest, der mich

ehrte, dessen Wohlthaten ich nie vergessen werde, ... der überhaupt die Kirchen reichlich beschenkt hat. Du bist mir sehr theuer, weil du zu Rom diejenigen erwürgt hast, welche mich sehr liebreich aufnahmen.“ Ath. ist so ergriffen von dieser infamen Anklage, dass er ausruft: „An wen soll ich appelliren? An den Vater dessen, welcher gesagt hat: Ich bin die Wahrheit, damit er dein Herz zur Milde neige“ (ib. c. 12). Schliesslich bittet Ath. den Kaiser, er möchte in seiner (des Ath.) Gegenwart genau untersuchen, von wem seine Feinde das, was sie gegen ihn ausgesagt, vernommen, oder wo sie das angebliche Schreiben, das er an Magnentius gerichtet haben soll, gesehen hätten; es werde aber Niemand Näheres angeben können, denn die Sache sei rein erdichtet.

Fast lächerlicher Art war die von den Gegnern vorgebrachte Anklage, die wir schon oben berührt, dass er in einer noch nicht eingeweihten Kirche Gottesdienst gehalten habe. Man machte ihm daraus eine Art Verbrechen, sofern er dadurch einen Mangel an Respekt gegen den Kaiser an den Tag gelegt, der die Erlaubniss zur Einweihung der Kirche erst geben müsse. Ath. hatte es leicht, diese Anklage abzuwehren. Er anerkennt, dass es nicht erlaubt gewesen wäre, das Einweihungsfest vor der Einholung der kaiserlichen Erlaubniss zu feiern. Aber der Gottesdienst, den er darin gehalten, sei nicht das Einweihungsfest gewesen, sondern nur ein Festgottesdienst. Und diesen habe er in der fraglichen Kirche darum gehalten, damit bei der grossen Menge der Festfeiernden Niemand zu Schaden komme (s. ob.). Uebrigens einen solchen Gottesdienst in noch nicht ausgebauten und eingeweihten Kirchen zu halten sei gar nichts Ungewöhnliches; Bischof Alexander sei mit der Kirche des Theonas ebenso verfahren; auch zu Trier und Aquileja habe er gesehen, dass Gottesdienst in noch nicht ausgebauten und eingeweihten Kirchen gehalten worden sei, ohne dass die Bischöfe desshalb Ankläger gefunden hätten (ib. c. 15). Um den Kaiser zu besänftigen, findet er es indessen, so streng er sonst jede staatliche Einmischung in das kirchliche Gebiet abweist, für angemessen, zu erklären,

dem durch den Gottesdienst bereits geheiligten Ort fehle doch noch Eines: „er verlangt die Gegenwart deiner Frömmigkeit, denn dieses mangelt ihm noch zum vollkommenen Schmucke" (ib. c. 18).

Eine vierte Anklage ging dann dahin, er habe dem Befehl des Kaisers, zu ihm nach Mailand zu kommen, keine Folge geleistet. Was er hierauf geantwortet, ist dies. Der kaiserliche Befehl, den Montanus seiner Zeit überbracht, habe so gelautet, als hätte er, Ath., selbst um die Erlaubniss zu dieser Reise gebeten. Das sei aber nicht wahr, und wenn ein solches Schreiben dem Kaiser vorgelegen, so sei es ein unterschobenes gewesen, gerade wie jener angebliche Brief an Magnentius. Für den Fall indessen, dass er vom Kaiser einen bestimmten und bedingungslosen Befehl erhalten würde, sich zu ihm nach Mailand zu begeben, habe er sich zur Abreise bereit gehalten (ib. c. 21). Wenn er aber dem Vorgeben des Montanus, Diogenes und Syrianus, die seine Entfernung aus Alexandrien durch einen kaiserlichen Befehl motivirten, das Verlangen entgegengestellt habe, sie möchten ihm den schriftlichen Befehl vorzeigen, so habe er nur gethan, wozu ihm ein früheres Schreiben des Konstantius ein Recht gegeben, nach welchem er für immer in Alexandrien verbleiben und auf die Ränke seiner Gegner nicht mehr achten sollte (ib. c. 24). „Wie ich mit Briefen von dir, frömmster Kaiser, in das Vaterland gekommen bin, so wollte ich nicht ohne Briefe von dir aus demselben gehen, auf dass ich nicht einst, als hätte ich die Kirchengemeinden fliehend verlassen, vor Gericht gezogen werde." Er habe sich somit dem Befehl des Kaisers nicht ungehorsam bewiesen, wie er fälschlich angeklagt worden, wenn er das Vorzeigen eines schriftlichen Befehls verlangt; und auch jetzt werde er nicht nach Alexandrien zurückkehren ohne kaiserliche Erlaubniss (ib. c. 26); und wenn er sich tiefer in die Wüste zurückgezogen und nicht, wie er anfänglich gewollt, zum Kaiser gegangen, so seien daran nur die Verfolgungen Schuld, welche von den Arianern ausgehen, und die Gefahren, denen er sich von Seite derselben aussetzen würde, wenn er öffentlich erschiene; „denn wahr-

lich nicht aus Furcht vor dir, mein Kaiser, habe ich die Flucht ergriffen; kenne ich doch deine Menschenfreundlichkeit und Duldsamkeit, sondern weil ich die Erbitterung meiner Feinde kannte, die aus Besorgniss, sie möchten ihrer gegen deinen Willen verübten Schandthaten überwiesen werden, Alles aufbieten würden, mich aus dem Wege zu räumen ... Auch bin ich nicht aus Furcht vor dem Tode geflohen, denn ich fürchte den Tod nicht, sondern weil es der Befehl des Heilandes ist, uns nicht in eine augenscheinliche Gefahr zu stürzen; denn es ist dasselbe Verbrechen, sich selbst tödten und sich seinen Feinden zur Ermordung überliefern" (ib. c. 32). Schliesslich bittet Ath. den Kaiser, die verbannten Bischöfe wieder zurückzurufen.

Es ist ein höchst merkwürdiges Schreiben, dieser Brief an Konstantius. Ath. stellt die Sachen so dar, als meinte er, sie seien gegen den Willen des Kaisers geschehen. Ob er es im Ernst so meinte oder ob er sich nur den Schein gab, in der Hoffnung, vielleicht den Kaiser dadurch noch umstimmen zu können, ist schwer zu sagen. Er hat sich jedenfalls noch ganz zusammengenommen. Ob das Schreiben wirklich in die Hände des Konstantius gelangte, ist zweifelhaft.

Apologie über seine Flucht.

Auf diese Apologie an Konstantius liess Ath. eine Vertheidigung seiner Flucht folgen; er sah sich hiezu durch die Verdächtigungen seiner Gegner gezwungen. Hatten sie ihn früher verklagt, dass er so trotzig und ungehorsam sei, weil er sich von Alexandrien nicht hatte weglocken lassen, so zeihen sie ihn jetzt, da er ihren Händen durch seine Flucht entkommen war, der Feigheit, so dass sich Ath. gezwungen sah, sich hierüber zu rechtfertigen. „Ich höre, dass Leontius, der jetzige Bischof zu Antiochien, Narcissus von Neronias, Georgius, jetzt Bischof von Laodicea, und die Arianer, die in ihrer Umgebung sind, mich schmähen und mich der Feigheit beschuldigen, weil ich mich, da sie mich aufsuchten, um mich zu ermorden, nicht selbst ausgeliefert und übergeben habe (Ap. de fuga c. 1) ... Sie thun dies aber nicht, weil sie wünschten, dass wir für die Tugend Muth an den Tag legen sollten — woher käme ihnen ein solcher

Wunsch? — sondern aus Blutdurst (ib. c. 2; c. 10) ... Wen haben sie jemals, wenn es ihnen gelang, ihn in ihre Gewalt zu bekommen, nicht nach Lust misshandelt? Denn was die Richter zu thun scheinen, das ist das Werk jener Menschen, und die Richter sind nur die Vollzieher ihrer Beschlüsse und die Diener ihrer Bosheit.... Welche Kirche trauert nicht wegen der Nachstellungen, die Jene ihren Bischöfen bereiteten!" (ib. c. 3.) Ath. zählt sie auf, diese Kirchen: Antiochien traure um den Eustathius, Balanea um Euphration, Adrianopel um Eutropius, Ancyra um Marcellus, Beröa um den Cyrus, Gaza um den Asklepas und so noch viele andere; und Paulus, Bischof von Konstantinopel, sei zu Cucusum in der Verbannung sogar erdrosselt worden. Auch die Gewaltakte gegen die abendländischen Bischöfe, einen Hosius, Liberius, Dionysius u. A. werden wieder angeführt; dann kommt er auf die jüngsten „Unthaten" der Arianer in Egypten und im Besondern in Alexandrien.

Nach dieser Digression, wozu ihn seine Erbitterung auf seine Gegner geführt, kehrt Ath. wieder zu seinem eigentlichen Thema zurück, zu der Rechtfertigung seiner Flucht, und weiss nun sehr geschickt den Pfeil, den seine Feinde auf ihn abzuschiessen meinten, auf sie selbst wieder zurückzuschnellen. „Wenn Fliehen etwas Schlechtes ist, so ist Verfolgen etwas noch viel Schlechteres; denn der Eine verbirgt sich, damit er nicht umkomme, der Andere verfolgt, weil er zu tödten sucht. Wenn sie daher die Entweichung tadeln, so sollten sie vielmehr sich schämen, dass sie verfolgen" (ib. c. 8). Nun kommt er auf die Rechtfertigung der Flucht durch die bekannten Aussprüche der h. Schrift; er führt als Autoritäten für dieselbe Jakob, Moses, David, Elias, Paulus, ja den Herrn selbst auf. Endlich zählt er die verschiedenen Gründe her, wesshalb das Fliehen erlaubt, ja geboten sei, und warum heilige Männer geflohen seien. „Jedem ist die Zeit zugemessen, zwar nicht nach der Bestimmung des Schicksals, aber nach dem Willen Gottes. Kein Mensch kennt das Ende der ihm zugemessenen Zeit;

darum soll er ihr nicht vorgreifen, indem er sich den Nachstellern geradezu in die Hände liefert ... Es wäre gegen den Gehorsam gegen Gott (ib. c. 16) ... Wenn aber die Heiligen sich manchmal auf ihrer Flucht zu den Verfolgern umwendeten, so thaten sie dieses auch nicht ohne Grund, sondern auf Eingeben des heiligen Geistes, und legten auch auf diese Art wieder ihren Gehorsam gegen Gott an den Tag (ib. c. 17) ... So ist Fliehen vernünftig und mit Gott; ja es beurkundet oft noch in hohem Grad Tugend und Starkmuth." Schliesslich meint Ath., das Fliehen könne auch noch voll Segen sein für die eigene Persönlichkeit, wie für die Mitwelt, „für welche sich jene Männer, wenn sie sich aus der Gefahr der Nachstellungen retteten, zur Belehrung aufbewahrten (c. 19), ... und als Aerzte erhielten" (c. 22). Nach den vielen Beispielen, die hiefür angeführt werden, nennt Ath. zuletzt noch den seligen Paulus, „der erhalten wurde, damit er von Jerusalem aus bis nach Illyrien das Evangelium verkündigte" (c. 20). Wenn nun Fliehen vor der Verfolgung nicht ein Ding der Feigheit sei, sondern unter Umständen heilsam und nothwendig und geradezu ein Befehl des Herrn, so sei dagegen Verfolgen eine Sache des Teufels (c. 23). Das sollten seine Gegner bedenken und sich schämen. Wie hätte aber er, den die Vorsehung auf eine so wunderbare Weise in jener Schreckensnacht gerettet, zurückkehren sollen und können, ohne geradezu sich dem gerechten Vorwurf auszusetzen, „gegen Gott undankbar zu sein, seinen Geboten zuwider zu handeln und gegen die Beispiele der Heiligen anzukämpfen!" (c. 25.)

Dass Ath. nicht zum Kaiser gegangen, um sich zu rechtfertigen, wie er anfänglich beabsichtigt haben will, noch seinen Feinden sich gestellt, von denen bei der grossen gegenseitigen Erbitterung Alles zu fürchten war, wird man nicht nur begreiflich finden; man müsste es geradezu als Verwegenheit, ja Tollkühnheit bezeichnen, wenn er ohne allen Sinn und Zweck sich ausgeliefert hätte. Dass ihm aber seine Gegner ein Verbrechen daraus machten, dass er dies nicht that, ist nichts Anderes als die Leidenschaft der Partei, die nach jedem Mittel greift, das dem Gegner schaden

könnte. Was daher Ath. in seiner Apologie zur Rechtfertigung seiner Flucht vorbringt, hat vollkommen seine Berechtigung. Ein weiteres Interesse hat dann das Büchlein noch durch die eingestreuten historischen Notizen, z. B. über den Ueberfall des Syrianus. Geschrieben aber muss es nach der Apologie an Konstantius sein, denn bereits bricht er gegen den Letztern los und nennt ihn einen „Ketzer".

„Die Geschichte der Arianer an die Mönche."

Doch die wichtigste historische Schrift, die er in dieser Zeit in der Wüste schrieb, und welche ein Seitenstück zu seiner Apologie gegen die Arianer bildet, ist „die Geschichte der Arianer an die Mönche". Um die Abfassung einer Geschichte des Arianismus hatten ihn Mönche, seine Genossen in der Wüste, ersucht, und er hatte ihnen mit dem vorliegenden Werk entsprochen. Doch durften sie es nicht behalten, sondern hatten es ihm wieder zurückzuschicken. Als nun der frühere Abt und jetzige Bischof Serapion ihn um eine Geschichte seiner Zeit und seiner Erlebnisse und zugleich um eine Widerlegung des Arianismus bat, so übersandte er ihm diese in der Form eines Briefes an Mönche abgefasste Geschichte des Arianismus, sofern, was Serapion wünsche, hier enthalten sei; indessen gleichfalls mit dem Verlangen am Schluss, das Schriftstück, wenn er es gelesen, ihm wieder zurückzusenden. Der Abt hatte zugleich einen Bericht über den Tod des Arius gewünscht, und dieser, den wir bereits kennen, wurde dem Werke beigefügt.

Die „Geschichte des Arianismus" schliesst sich gewissermassen an den zweiten Theil der „Apologie gegen die Arianer" an, beginnt also mit dem Jahr 336 und schliesst mit dem Jahr 347, in welches ihre Abfassungszeit fallen mag. Sie zerfällt, wenn auch nicht äusserlich, doch dem Inhalt nach in zwei Haupttheile; der erste gibt eine übersichtliche Geschichte der Vergangenheit bis zur jüngsten Gegenwart, konkurrirt also stückweise mit dem ersten Theil der Apologie, zu dem er eine Ergänzung bildet; eben darum finden sich denn auch dieselben Dokumente in der einen wie in der andern Schrift. Der andere Theil erzählt die jüngste Vergangenheit in ihren Anfängen und Einleitungen,

das syrianische Drama, seine Flucht und die unmittelbar darauf folgende Zeit. Dieser Theil wird durch Manches, was man in der „Apologie an Konstantius“ und „über seine Flucht“ liest, wesentlich ergänzt.

Diese Schrift gehört zu den leidenschaftlichsten Ergüssen des Ath.; er hat hier seinem durch die jüngsten Ereignisse auf's heftigste anfgeregten Naturell die Zügel schiessen lassen. Man könnte sie eben so gut eine Geschichte der Unthaten der Arianer und des Konstantius betiteln. Es gibt nichts Schlechtes, wessen er nicht die Arianer bezüchtigte; sie sind in Wahrheit der Abschaum der Menschheit. Und nicht glimpflicher verfährt er mit Kaiser Konstantius. Man traut seinen Augen kaum, wenn man liest, wie hier derselbe Ath., der in seiner Apologie an den Kaiser mit der grössten Ehrerbietung von dem Gesalbten Gottes sprach, nun von demselben als einem Pharao, Ahab, einem Vorläufer des Antichrist redet; wie er, der sich nicht stark genug gegen den Vorwurf vertheidigen konnte, als wäre er mit dem Usurpator Magnentius, dem Mörder seines Wohlthäters Konstans, in Verbindung gestanden, nun diesen Usurpator einen Kaiser nennt, welchen Konstantius entthront habe, — offenbar nur im blinden Hass gegen den letztern, der „alle seine Vorgänger an Bosheit übertrifft, und, nachdem er drei Kaiser, den Veteranio, Magnentius und Gallus, entsetzt, sofort es wagte, wie ein Riese gegen den Allerhöchsten sich zu erheben“ (hist. Ar. c. 74). „Er hat, schreibt er von ihm, seine Oheime gemordet, seine Vettern aus dem Wege geräumt, und seines Schwiegervaters, dessen Tochter er schon geheirathet hatte, und seiner unglücklichen Verwandten sich nicht erbarmt“ (ib. c. 68).

So ganz liess sich Ath. in dieser Schrift gehen. Vielleicht hätte er mehr an sich gehalten, wenn er nicht die Menschen, für welche er diese Geschichte schrieb, im Auge gehabt hätte. Es waren Mönche, egyptische Mönche, deren Fanatismus eine solche Darstellung ganz entsprach, um nicht zu sagen, sie sei wie berechnet für sie gewesen. Uebrigens scheint Ath. selbst kein ganz gutes Gewissen mit dieser Schrift gehabt zu haben; wenigstens möchte er nicht, dass

ihre Lektüre über diese Mönchskreise hinausgelangte, wiewohl er ein ganz anderes Motiv dafür anführt, dass er ihre Zurücksendung wieder verlangt. „Schicket die Schrift selbst sofort wieder zu uns zurück, und gebet durchaus Niemandem eine Abschrift davon, noch schreibt sie für euch selbst ab, sondern begnügt euch als rechtschaffene Wechsler mit dem blossen Lesen, wenn ihr es auch öfter lesen wollt. Denn es ist nicht ohne Gefahr, dass die Schriften von uns Stammelnden und Ungelehrten auf die Nachwelt kommen.“ Dieselbe Bitte richtete er auch an Serapion. „Händige Keinem eine Abschrift hievon ein und nimm auch dir selbst keine; . . . denn es ist nicht sicher, Schriften eines Idioten in's Publikum zu bringen, zumal über die höchsten und wichtigsten Glaubenslehren, damit nicht, wenn etwas aus Schwäche oder wegen der Undeutlichkeit der Sprache mangelhaft ausgedrückt sein sollte, dies den Lesern Schaden bringe. Denn die Mehrzahl beachtet weder den Glauben noch den Zweck des Schreibenden, sondern nimmt entweder aus Neid oder aus Streitsucht je nach ihrer einmal vorgefassten Ansicht das Geschriebene auf und deutet und dreht es nach eigenem Gutdünken.“ Von einer solchen Verwahrung wissen wir aber bei keiner andern Schrift des Ath.; auch passt sie hier um so weniger, als sie nicht, wie er glauben machen will, dogmatischen, sondern historischen Inhalts ist. Man kann daher in ihr nur eine Verhüllung sehen, die Ath. hier anbrachte, weil er den eigentlichen Grund nicht angeben wollte.

**Konstantius und der Arianismus nach Ath., oder das Staatskirchenthum und die Kirchenfreiheit.**

Gleichwohl ist diese Schrift, abgesehen von der Bedeutung ihres historischen Inhalts, werthvoll, sofern sie scharfe Schlaglichter auf Konstantius und sein Verhältniss zur Kirche einerseits und andererseits auf den Arianismus und dessen Verhältniss zur Staatsgewalt wirft. Man erkennt so recht den Fluch jener unseligen Kirchenpolitik, wornach der Glaube der Kirche durch den jeweiligen Glauben des Staatsoberhaupts bestimmt wird. Konstantius hatte den arianischen Glauben, und diesen nun wollte er in seinem ganzen Reiche zum alleinherrschenden machen. Dies that er bald unmittelbar durch kaiserliche Machtsprüche,

in der Regel aber so, dass er sich mit einer Partei in der Kirche verband, unter deren kirchlicher Firma er seine Willensmeinung durchführte. Diese Partei war natürlich die arianische. Seinerseits war der Arianismus, nicht ohne Schuld der zur kirchlichen Herrschaft gekommenen nizänischen Partei, die ihn aus der Kirche hinausgestossen, eben dadurch auf den Staat angewiesen worden, mit dessen Hülfe er allein seine Existenz retten und sichern konnte. Und nachdem er den Staat einmal für sich hatte, benützte er ihn auch und dessen Macht, um, so viel er nur immer konnte, mit dessen Hülfe der kirchlichen Gegenpartei dasselbe anzuthun, was sie ihm früher angethan, nämlich sie aus der Kirche zu verdrängen. So reichten sich beide Gewalten die Hände; und was Ath. über diese Allianz klagt, hat er und haben seine Freunde allerdings schmerzlich genug erfahren, hat sich auch schon hundert Mal in der Geschichte wiederholt, auch dann, wenn die Orthodoxen die Staatsgewalt für sich hatten, obwohl Ath., was er sagt, nur von den Arianern will gelten lassen. „Wer ihr Freund und ein Genosse ihrer Gottlosigkeit ist, der wird, sollte er auch schuldig und mit tausend Anklagen belastet sein, und sollten auch die augenscheinlichsten Beweise und Belege gegen ihn vorliegen, bei ihnen rechtschaffen und sogleich ein Freund des Kaisers. Wer hingegen ihre Gottlosigkeit widerlegt und Gottes Sohn aufrichtig vertheidigt, der wird, wenn er in Allem rein, wenn er sich keiner Schuld bewusst ist, unter mancherlei Vorwänden alsbald ergriffen und nach dem Urtheile des Kaisers verbannt, als wenn er der Verbrechen schuldig wäre, welche jene ihm aufbürden" (hist. Ar. c. 3). Die arianischen Bischöfe nennt er nicht mehr Bischöfe, „Episkopen", sondern „Kataskopen", Spione, weil sie es sich zu einem Hauptgeschäft machen, auszuspioniren, wer noch rechtgläubig sei und sich zur katholischen Kirche bekenne, um dann diese der weltlichen Gewalt als strafbar zu denunziren. Die Mittel, deren sie sich bedienen, um ihre Partei zu heben, seien selbstverständlich nichts weniger als geistlich oder geistig, sondern rein materieller Art, so das Geld, das sie überall für ihre Zwecke anwenden, wie denn

„diese Ketzerei nicht blos durch Worte wie durch Zähne die Unschuldigen verletzt, sondern auch die äussere Gewalt um Geld zu Nachstellungen miethet“ (ib.). Nächst dem Geld sei es die äussere Gewalt, auf deren Ansehen gestützt sie Alles thun, was ihnen beliebe, ganz im Gegensatz zur christlich-evangelischen Weise; doch was Wunder! „So macht der Teufel, weil er keine Wahrheit hat, seinen Angriff mit dem Beil und der Axt und zersprengt die Thüren derjenigen, welche ihn aufnehmen; der Heiland aber ist sanftmüthig, dass er sagt: Wenn mir Jemand nachfolgen will, und: Wenn Jemand mein Jünger sein will, und dass er, wenn er zu Jemand geht, keine Gewalt braucht, sondern vielmehr anklopft mit den Worten: Oeffne mir, meine Schwester, meine Freundin; und wenn man öffnet, geht er hinein, zaudert man aber, so geht er hinweg; denn nicht mit Schwertern und mit Spiessen, nicht durch Soldaten wird die Wahrheit verkündigt, sondern durch Ueberzeugung und Rath. Was ist aber dort für eine Ueberzeugung, wo Furcht vor dem Kaiser ist? Oder was ist dort für ein Rath, wo der Widersprechende verbannt oder getödtet wird?“ (ib. c. 33.) Mit Geld und Gewalt, fährt Ath. fort, verbänden dann diese Menschen Intriguen. Eunuchen und Weiber gälten vor Allem am kaiserlichen Hofe, und eben diese suchten sie darum für sich zu gewinnen um damit auf den Kaiser einzuwirken. „Von Weibern liessen sie sich bei dem Kaiser empfehlen, dadurch wurden sie Allen furchtbar . . . Ebenso wird von Eunuchen die arianische Ketzerei unterstützt, was ganz in der Ordnung; denn Verschnittene sind wie von Natur, so von der Seele unfähig, männliche Tugend zu erzeugen, und können überhaupt von einem Sohne gar nichts hören“ (hist. Ar. c. 37; 38).

Diesem arianischen Staatskirchenthum mit seinen weltlichen Praktiken und Intriguen setzt Ath. nicht ohne Stolz das reine Kirchenbewusstsein, wie es den Orthodox-Nizänischen eigen sei, gegenüber. Die Scheidung der beiden Gebiete, des römischen Imperiums und der katholischen Kirche, ist der Fundamentalsatz dieser Männer. Wir haben gehört, wie Ath. den greisen Hosius in einem Briefe und dann Lu-

cifer, Dionysius und Eusebius persönlich dem Kaiser Konstantius ihn vorhalten lässt. Er selber kann sich nicht oft genug in diesem Sinne aussprechen. Wir wollen nur eine Stelle aus der „Geschichte der Arianer“ hier noch anführen (c. 52). „Wann hat ein Urtheil und Spruch der Kirche von dem Kaiser seine Rechtskraft erhalten, oder wann ist überhaupt sein Urtheilsspruch anerkannt worden? Manche Synoden wurden vor dieser Zeit gehalten, viele Kirchenbeschlüsse wurden gefasst, aber nie haben die Väter den Kaiser hierüber (zur Beistimmung) beredet, und eben so wenig hat ein Kaiser mit den kirchlichen Sachen sich zu schaffen gemacht ... Jetzt aber haben wir ein neues Schauspiel, und dieses ist eine Erfindung der arianischen Sekte. Denn der Kaiser und die Ketzer sind jetzt darüber Eins geworden, dass jener unter dem Vorwand und Schild der Bischöfe gegen Jeden, gegen den es ihm beliebte, frei verfahren dürfe, ohne darum, obschon er verfolgte, ein Verfolger zu heissen, die Ketzer dagegen, mit der Macht des Kaisers bekleidet, Allen, welchen sie wollten, nachstellen dürften.“

Nichts ist ungeschichtlicher als diese historische Darstellung, die gerade durch Kaiser Konstantin, mit dem das Christenthum auf den Thron der Imperatoren stieg, Lügen gestraft wird, indem eben er es war, der mit der Einmischung in die kirchlichen Angelegenheiten, wenigstens der mittelbaren, durch die Staatsgewalt die Initiative ergriff. Und sie haben es ihm nachgemacht, seine Söhne, die einen im orthodoxen, die andern im arianischen Sinn; und auch die orthodoxen Bischöfe haben es nicht verschmäht, sich an die kaiserliche Macht zu wenden, z. B. an Konstans, um durch sie zu ihren Zwecken zu gelangen. Dagegen ist nichts wahrer als der letzte Satz, den Ath. ausspricht, und er ist seitdem gerade durch die Geschichte der katholischen Kirche hundertmal bestätigt worden. Was aber die Theorie der sog. Kirchenfreiheit, d. h. der Unabhängigkeit der Kirche vom Staat, anbelangt, so ist sie nur das andere Extrem des Staatskirchenthums, und es ist hier zum mindesten eben so viel Zwang und Tyrannei als dort, sofern der Bischof oder die Mehrheit der Bischöfe auf einer Synode nicht blos

über das entscheidet, was zu glauben sei oder nicht, rechtgläubig sei oder ketzerisch, also über das Innerste, was es gibt, und was nur das religiöse Gewissen des Individuums mit seinem Gotte ausmachen kann; sondern auch Jeden, der das nicht glaubt, aus der Gemeinschaft der Kirche hinausstösst; — ein Gewaltakt, über den hinaus es keinen grössern geben kann.

Ath.'s Cirkularschreiben an die egyptischen Bischöfe.

Wir haben Ath. bis jetzt in der Wüste damit beschäftigt gefunden, theils sein persönliches Verhalten in und nach der jüngsten Katastrophe zu rechtfertigen, theils diese Katastrophe selbst mit ihrem Vor- und Nachspiel zu schildern. Bald mehr apologetisch, bald mehr polemisch gehalten, gehören indessen diese Schriften sämmtlich nach ihrem Inhalt zu den historischen Arbeiten des Ath.

Es war ihm aber lange nicht genug, nur eine Geschichte seiner Gegenpartei und ihres sittlichen Charakters zu geben; die Hauptsache war und blieb ihm, ihre Lehre an's Licht zu ziehen, um vor dem Gift derselben die Menschen zu warnen und seine Berechtigung darzuthun, dass und warum er keine Gemeinschaft mit dieser Partei haben könne und wolle. Die erste Schrift dieser Art, die er in der Wüste verfasste und die darum vorzugsweise einen dogmatischen Charakter trägt, ist sein „Rundschreiben an die Bischöfe Egyptens". Hier (c. 7) spricht Ath. von dem Kappadocier Georgius als dem, der demnächst auf den bischöflichen Stuhl werde gesetzt werden. Zwischen der Zeit dieser Einsetzung, welche Fasten 357 erfolgte, und seiner Entweichung vor Syrianus aus Alexandrien muss somit Ath. aus irgend einem Versteck in der Wüste dieses Umlaufschreiben abgeschickt haben, das auch noch von Konstantius nicht ohne Vertrauen spricht (c. 23). Der Zweck der Schrift ist, die egyptischen Bischöfe von dem Anschluss an den neuen Bischof Georgius abzuhalten, der doch nur ein versteckter Arianer sei. Der Arianismus aber sei eben doch nur eine Offenbarung des Teufels. Zwar verdecke man jetzt in den Formeln, zu deren Unterschrift man sie zu bringen suche, den Arius und seine eigentliche Meinung und vermeide seine Stichworte, statt deren man Worte der Schrift

setze, um die doch gar kein Streit sei; indessen meine man in Wahrheit doch nur ihn und seine Lehre und habe es auf die Beseitigung des nizänischen Bekenntnisses abgesehen. So unschuldig daher auch diese neuen Formeln aussehen, so hätten sie doch nur die arianische Lüge zum Zweck. Es begnügt sich daher Ath. nicht, die Bischöfe nur zu warnen vor dem arianischen Gift, wie er dies im ersten Theil seiner Schrift thut, und sie zu ermahnen, am nizänischen Bekenntniss festzuhalten, was den dritten Theil bildet; er gibt auch, um seine Leser über das, was das Wesen des Arianismus sei, recht zu orientiren, eine kurze Darstellung desselben nebst einer Widerlegung, die aber nichts enthalten, was nicht die vier Reden gegen die Arianer, und nur eine Art Vorarbeit zu diesen sind. Dieser zweite Theil der Schrift wird daher in einigen griechischen Manuscripten unter dem Namen, die erste Rede gegen die Arianer, aufgeführt, jedoch mit Unrecht, denn die vier folgenden Reden bilden ein abgeschlossenes Ganze für sich.

Die 4 Reden gegen die Arianer.

Diese „Reden gegen die Arianer“, gleichfalls eine Frucht des Wüstenaufenthalts, haben von jeher als das bedeutendste dogmatisch-polemische Werk des Ath. im Streit mit den Arianern gegolten. Was ihn zur Abfassung desselben bewog und was er dabei bezweckte, darüber spricht er sich am Anfang deutlich genug aus. Die frühern Häresen, beginnt er, seien bereits allgemein als das anerkannt, was sie seien: als Häresen, die von der Kirche und der Wahrheit abgefallen. Anders verhalte es sich mit derjenigen Härese, die in der jüngsten Zeit aufgetreten, mit der arianischen, „der letzten von allen, der Vorläuferin des Antichrist.“ „Sie, verschlagen wie sie ist und voll Arglist, wahrnehmend, wie ihre ältern Schwestern, die andern Häresen, gebrandmarkt sind, hüllt sich heuchlerisch in die Worte der h. Schrift, wie ihr Vater, der Teufel, und bietet so immer und immer wieder auf's Neue Allem auf, in das Paradies der Kirche sich Eingang zu verschaffen, um unter der Maske des Christenthums durch Scheingründe Einige zu verführen, falsch von Christo zu denken; und bereits ist es ihr auch gelungen, einige Unverständige zu bethören,

so dass sie in ihrer Unwissenheit das Bittere für süss halten und die verabscheuungswürdige Härese gut nennen. Darum hielt ich es für nothwendig, Euerer Aufforderung zu willfahren und das innere Wesen dieser Härese zu entfalten und ihren Unsinn an's Licht zu ziehen, auf dass die, so noch ferne von ihr sind, sie auch weiterhin fliehen, die aber, welche von ihr bereits verführt wurden, umkehren und erkennen, dass, so wenig die Finsterniss Licht, eben so wenig die arianische Härese vom Guten sei." Zu diesem zwiefachen Motiv, das hier Athanasius ausspricht, kommt nun noch ein drittes. Es fehlte auch in der katholischen Kirche nicht an Solchen, welche von den Parteistichworten sich nicht mehr bestimmen liessen und in den Arianern immer noch Christen sahen, wenn auch vielleicht nicht ganz rechtgläubige, und sich dem entsprechend auch zu ihnen stellten. Das kann nun aber Ath. nicht dulden. Sein weiterer Zweck ist daher, nachzuweisen, wie zwischen dem Arianismus und dem Christenthum eine unübersteigliche Kluft sei. „Diejenigen, welche die Arianer Christen nennen, sind in einem schweren Irrthum befangen und geben sich als Solche zu erkennen, welche weder die h. Schriften gelesen haben, noch überhaupt wissen, was Christenthum ist. Wie können sie meinen, es sagten und lehrten die Arianer nichts Böses? Das ist gerade so, als wenn sie den Kaiphas einen Christen nennten, den Verräther Judas noch immer unter die Apostel zählten und behaupteten, die, so den Barrabas anstatt des Erlösers frei verlangten, hätten nichts Schlechtes gethan" (or. c. Ar. 2).

Es ist dies freilich eine Sprache, wie sie nur der entschiedenste Parteimann führen kann. Man darf daher in dem Werke, dessen Inhalt wir übrigens unten in der Kontroverse vollständig und nach leitenden Gesichtspunkten geordnet geben werden, ein vorurtheilsfreies, unbefangenes und gewissenhaftes Eingehen auf die Bweisstellen und Beweisgründe der Arianer nicht suchen. Es macht sich da vielmehr eine Polemik geltend, die dem Gegner auch nicht das Mindeste einräumt, nicht das geringste Gute an ihm lässt; was um so widerlicher ist, je mehr so manche der eigenen

Beweisführungen, so siegesgewiss auch der Ton und so gross der Aufwand der exegetischen und dialektischen Mittel und Argumente ist, einer sichern Begründung ermangeln, auf lauter Voraussetzungen beruhen und in die Luft hinaus gebaut sind. Nichts desto weniger ist das Werk von einem nicht zu unterschätzenden Werthe, der zunächst darin besteht, dass sich hier die vollständigste Darlegung und Begründung der biblisch-dogmatischen Anschauungen des Ath. findet, die doch anerkanntermassen ein grosses Moment in der Entwickelung des christlich-kirchlichen Dogma bilden. Dann trifft Ath. neben den vermeintlichen Irrthümern doch auch die wirklichen Blössen in der Lehre der Gegner, und zwar mit einer so vernichtenden Kritik, dass in diesen Punkten der Arianismus nun für immer gerichtet ist. Endlich lernen wir aus der Schrift die biblischen Beweisstellen, auf die sich die Arianer für ihre Lehre stützten, kennen, was um so werthvoller für uns, als dieselben uns sonst völlig unbekannt geblieben wären, ihre Auswahl aber eine so treffende und zum Theil schlagende ist, dass Ath. selbst nicht umhin kann, ihrer Widerlegung den weitaus grössten Theil seiner Arbeit zu widmen.

Um nun näher auf die Komposition des Werkes einzugehen, so hat es folgende Gliederung, wie sie von Ath. selbst allenthalben angegeben ist. Nach der Einleitung gibt er eine Darlegung der arianischen und der ihnen entgegengesetzten orthodoxen Glaubenssätze (1, 1—10); dann geht er zur Widerlegung der erstern über, um zu beweisen, dass auf Seite der letztern die alleinige christliche Wahrheit sei. Dies geschieht in zwiefacher Weise: theils, und dies ganz vornehmlich, auf exegetischem Wege, theils, doch dies weniger in selbstständiger Weise, als vielmehr meist nur in die Exegese eingeschoben, auf dogmatisch-religiösem. Die biblisch-exegetische Beweisführung ist nun aber selbst wieder eine gedoppelte. Zunächst werden die Hauptstellen aus den „göttlichen" Schriften, welche für die orthodoxe Ansicht und gegen den Arianismus sprechen, an- und ausgeführt (1, 11—39); sodann werden die Hauptbeweisstellen, auf welche sich die Arianer beriefen und die für ihre Lehre zu sprechen

schienen, vorgeführt und zergliedert, wobei sich von selbst versteht, dass die betreffenden Bibelstellen, recht verstanden und ausgelegt, gerade den entgegengesetzten Sinn geben, als die Arianer meinen (1, 40—3, 58). In dieser Art beschäftigt sich nun Ath. der Reihe nach mit den arianischen Bibelautoritäten: mit Philip. 2, 5—11 (1, 40—45); Psl. 45, 8 (1, 46—53); Hebr. 1, 4 (1, 54—64); Hebr. 3, 2 (2, 1—10); Ap. Gesch. 2, 36 (2, 11—18); Prov. 8, 22—23 (2, 18—82); ferner mit Joh. 14, 10 (3, 1—6); mit Deut. 6, 4; 32, 39 (3, 7—10); mit Joh. 10, 30 (3, 10—25); mit Matth. 11, 27; 28, 18; Joh. 5, 22; 3, 35. 36; 6, 37; Luk. 10, 22; Marc. 13, 32; Luk. 2, 52; Matth. 25, 39. 41; 27, 46; Joh. 12, 27; 17, 5 (3, 26—58).

Mit dem 59. Kap. des 3. Buches schliesst Ath. die exegetische Polemik und wendet sich wieder zur dialektisch-polemischen, und zwar zur Widerlegung der arianischen These, dass der Sohn durch den Willen Gottes gemacht sei (3, 58—67). Die vierte Rede schliesst nicht an die dritte an, wie diese an die zweite und die zweite an die erste; sie ist eine Abhandlung mehr für sich und nach Form und Inhalt anders gehalten, und darum wohl auch, wenn auch nicht einem andern Verfasser, doch einer andern Abfassungszeit angehörend als die drei ersten Reden, die wie in einem Zuge geschrieben erscheinen und ein zusammenhängendes Ganze bilden. Sie beginnt mit der „rechtgläubigen" Lehre von der Zweiheit („den Zweien" in der Einheit) der Gottheit und der Einheit in der Zweiheit (4, 1—4); dann wendet sich Ath. gegen die Abweichungen von dieser Wahrheit: gegen den Arianismus, der den Logos-Sohn, weil er im Fleisch erschienen, vom Vater trenne (4, 4—11), und gegen den Sabellianismus, der den Logos-Sohn mit dem Vater zusammenfallen lasse (4, 12—26). Mit der Polemik gegen die Anhänger des Paul von Samosata schliesst die Rede (4, 26—36).

Dies sind die vier berühmten Reden des Ath. gegen die Arianer, denen man bis auf die jüngste Zeit nicht genug Lobsprüche hat ertheilen können. Wir werden ihren Inhalt auf den wahren Werth in der unten folgenden Kontroverse zurückführen.

Die Schrift „über die Synoden von Seleucia und Rimini.“

Ebenfalls in der Wüste, und wohl als letzte den Arianismus beschlagende dogmatische Arbeit, schrieb Ath. sein Büchlein „über die Synoden von Seleucia und Rimini“, also nach dem Jahre 359.

Wen, wenn er diese fruchtbare literarische Thätigkeit des Ath. in der Wüste überschaut, gemahnt das nicht zuweilen an Luther auf der Wartburg? Aus dem Amte war er vertrieben, zu handeln war ihm versagt; was blieb ihm da noch übrig, dem rastlosen, unermüdlichen Manne! Arbeiten wollte und musste er im Dienste seiner Lebensidee; und so blieb ihm denn allein noch übrig, für sie zu arbeiten durch Schriften, in denen er seine belehrende, warnende, drohende Stimme erhob, und so scharf, wie nur je einmal.

Die Wechselfälle seines Wüstenaufenthalts.

Der Aufenthalt des Ath. in der Wüste war indess nicht blos literarisch ein sehr regsamer und thätiger, sondern auch ein höchst bewegter hinsichtlich seiner Wechselfälle. Sein gewöhnlicher Zufluchtsort scheint das Kloster Phbou am östlichen Nilufer, dem alten Diospolis parva *gegenüber*, gewesen zu sein. Wir finden ihn aber wieder an den verschiedensten Orten versteckt. Einmal in einem Versteck ganz in der Nähe von Alexandria, ja in Alexandria selbst; es war damals, als Georgius verjagt worden war. Ein ander Mal treffen wir ihn noch tiefer sich in die Einöde zurückziehend bis an die äusserste Südgrenze von Egypten, nur von einem Getreuen begleitet, der als Leibwächter, als Geheimschreiber, als Bote ihm diente. Der Feldherr Artemius hatte an der Spitze von Truppen das Kloster von Phbou überfallen und nach ihm gesucht; nicht allein in der Thebais war nach ihm gefahndet worden, es ward auch der Befehl gegeben, ihn bis nach Aethiopien zu verfolgen und ihn nach den Komentarien, den Staatsgefängnissen der Präfekten, zu bringen. Konstantius setzte Alles daran, den tödtlich Gehassten lebendig oder todt in seine Hände zu bekommen.

Was sich inzwischen draussen in der kirchlichen Welt abspielte, und wie sich Ath. dazu stellte.

Inzwischen hatten sich in Alexandrien die kirchlichen Angelegenheiten wechselvoll abgespielt. Georgius, der den 24. Februar 357 nach Alexandrien gekommen, war nach 18 Monaten von dem Volke wieder verjagt worden und

hatte sich nur mit grosser Lebensgefahr retten können. Die Anhänger des Ath. hatten die Kirchen in Besitz genommen; doch schon nach dritthalb Monaten hatte der Präfekt Sebastianus, der nach Alexandrien gekommen war, sie wieder den Anhängern des Georgius übergeben. 9 Monate nach seiner Flucht war Georgius wieder zurückgekommen; der Notarius Paulus hatte als kaiserlicher Kommissär ein Strafgericht ergehen lassen über die, die an der Vertreibung des arianischen Bischofs sich betheiligt hatten; das war im Jahr 359.

Dass unterdessen das nizänische Bekenntniss planmässig in Egypten unterdrückt und der Arianismus eingeführt ward, sahen wir bereits. Eben so herrschte in der Kirche überhaupt jetzt der Arianismus, oder schärfer gesagt, der Gegensatz gegen das nizänische Bekenntniss.

Selbst die bedeutendsten Vertreter des orthodoxen Glaubens, wie Hosius und Liberius, waren in der Verbannung mürbe geworden. „Nach einer Zeit von zwei Jahren ward der verbannte Liberius schwach und unterschrieb, erschreckt durch die Androhung des Todes“ (hist. Ar. c. 41). Aehnlich spricht sich Ath. auch noch an einem andern Orte aus (Ap. c. Ar. c. 89). Die Mühsale der Verbannung, sagt er hier, habe Liberius zwar nicht bis zu Ende ertragen; doch „blieb er zwei Jahre in der Verbannung, da ihm die Verschwörung gegen mich bekannt war“. Was der römische Bischof unterschrieben, sagt freilich Ath. in keiner der beiden Stellen. Doch ist mehr als wahrscheinlich, dass die zwei Forderungen, welche der Kaiser vor zwei Jahren an Liberius gestellt, nämlich gegen Ath. zu unterzeichnen und in Gemeinschaft mit den Gegnern des Homousios zu treten (hist. Ar. c. 35), gemeint seien. Jedenfalls ist es gewiss, dass Liberius nicht einmal der Drangsal eines nur zweijährigen Exils, welches gewöhnliche Menschenkinder schon manchmal und in viel höherem Maasse tragen mussten und auch muthig getragen haben, Stand hielt; und der „unfehlbare Papst“ hat sich so recht als ein schwaches und fehlbares Menschenkind erwiesen. Anders ist es mit Hosius, dessen hundert Jahre schon genug Entschuldigung bieten. „Den Leiden

der Gefangenschaft unterliegend, trat er zwar mit Valens und Ursacius in Gemeinschaft, unterschrieb jedoch nicht gegen Ath." (hist. Ar. c. 45). Doch habe, setzt Ath. diesem Berichte bei, der greise Mann, als es mit ihm nun bald zum Sterben gekommen, nicht mehr schweigen können, sondern laut bezeugt, dass er nur der Gewalt gewichen, dass aber die arianische Ketzerei eine verfluchte sei und bleibe und sie Niemand annehmen solle.

Der Arianismus hatte seinen Höhepunkt erreicht. „Die Welt, sagt Hieronymus, war verwundert, wie sie in so kurzer Zeit arianisch geworden." Aber es war grossentheils ein Resultat äusserer Gewalt; und was die Gewalt in geistigen Dingen erzwingt, hat, wie die Erfahrung lehrt, in der Regel auch nur so lange Bestand, so lange diese Gewalt besteht, und nimmt mit ihr ein schnelles Ende. Auch die Reaktion des Konstantius sollte diese Erfahrung machen. Dazu kamen dann die verschiedenen Richtungen, die sich im Arianismus geltend machten und die von Anfang an in ihm beschlossen waren. Das Band, das sie früher zusammgehalten im Gegensatz gegen die Nizäner oder Homousiasten, hatte sich allmälig gelöst, zumal da sie die Herrschaft in der Kirche hatten. Die Verschiedenheit der Ansichten, die sich auch in verschiedenen Parteien ausgeprägt, hatte sich geltend gemacht in einer Weise, dass sich jetzt die eine gegen die andere kehrte, was nur dazu diente, dem einigen und festen nizänischen Bekenntniss den Weg zum Siege zn ebnen. Wir können diese Parteien mit einem modernen Ausdruck als die rechte und linke bezeichnen; doch ist von keiner derselben Wesentliches zur Fortbildung der Lehre des Meisters geleistet worden. Die eine, die linke Seite, durch Männer wie Aetius von Antiochien, Accacius, Bischof von Cäsarea, besonders aber durch Eunomius von Kappadocien, nach dem sie auch Eunomianer genannt wurde (nach ihrer Lehre aber Anomäer), erging sich in ausbeutender Sophisterei über die Worte „ungezeugt und gezeugt"; und Eunomius ging bis zu der der ursprünglichen arianischen Lehre völlig entgegengesetzten Behauptung einer vollkommenen Erkennbarkeit Gottes. Die rechte Seite der Arianer, die

Eusebianer, die später Semiarianer hiessen, sich anlehnend an denjenigen Punkt des arianischen Systems, in dem sich Arius, freilich selbst hierin inkonsequent, an die altorientalische Christologie anschloss, und in Christus noch eine Art Mittelgott, einen gewordenen Gott annahm, hatte in dem Wörtlein „Wesensähnlichkeit“ ihr Schiboleth. Doch schwankte sie zwischen der Linken und den Homousiasten, lenkte indess mehr und mehr zu dem Homousion ein. Ihre Häupter waren Basilius, Bischof von Ancyra, und Georgius, Bischof von Laodicea.

Eine wahre religiöse Idee lag aber nicht mehr in diesen Parteien. Was sie beherrschte, war theils der Gegensatz gegen die Nizänischen oder gegen das fatale Wörtlein „gleichwesentlich“, theils auch der Gegensatz unter einander. Umsonst suchte man, um letztern zu heben, nach einem Symbol, in dem sich Alle vereinigen könnten; es wollte sich keines finden lassen. Eins schlug das andere, von den zu Antiochia 341 aufgestellten bis zu denjenigen von Seleucia und Rimini. Umsonst gab sich auch Konstantius alle Mühe, die getrennten arianischen Parteien zu Einer grossen Partei wieder zusammenzuschweissen.

Ath. ist diesen verschiedenen arianischen Phasen und Wandlungen von seiner Wüste aus gefolgt, und hat sie in seiner Schrift „über die Synoden zu Seleucia und Rimini“ beschrieben und seinen vollen Hohn über sie ergossen. Er hielt sich in seiner festen nizänischen Burg für sicher im vollen Besitzstand der religiösen Wahrheit. Er hatte es freilich auch leicht. Er meinte, die Wahrheit sei nur Eine, und diese habe er in dem einen nizänischen Glauben (gegenüber den verschiedenen Lehren der Arianer), welcher auch ganz in Einklang sei mit der Tradition der Väter. Das war jedoch eine historische Täuschung, denn die Väter lehrten nicht nizänisch. Es war aber auch, innerlich angesehen, eine Täuschung, denn die Wahrheit, an und für sich und ideal nur eine, reflektirt sich im menschlichen Bewusstsein auf die verschiedenste Weise, um sich in allen ihren Momenten voll darzustellen; und das ist auch ihr historischer Verlauf, in dem sie sich abspielt.

Der Streit über die Gottheit des h. Geistes. Die 4 Briefe an Serapion.

Neben der grossen arianischen Streitfrage beschäftigte den Ath. in der letzten Zeit seines Wüstenaufenthalts auch noch eine andere Zeitfrage, die inzwischen aufgetaucht war: die von der Gottheit des h. Geistes, hinsichtlich dessen man sich bis jetzt mit dem Satz in dem nizänischen Symbol beruhigt hatte: Wir glauben an den h. Geist. Selbstverständlich hielten die Arianer, denen der Sohn nur ein Geschöpf war, auch den h. Geist dafür. Nun aber berichtete der Abt Serapion dem Ath., „dass zwar Manche die Sekte der Arianer wegen der Lästerung des Sohnes Gottes verliessen, dagegen vom h. Geist verkehrt dächten, indem sie behaupteten, derselbe sei nicht blos ein Geschöpf, sondern er sei sogar einer aus den dienstbaren Geistern und nur eine Stufe von den Engeln verschieden" (ad Serap. ep. 1, c. 1). Ath. antwortete ihm hierüber in vier Briefen. Er denkt folgerichtig genug, um die Gottheit des h. Geistes zu vertheidigen, die für ihn eine nothwendige Konsequenz der Annahme der Gottheit des Sohnes ist; dagegen kann er in dem Glauben derer, welche zwar die Gottheit des Sohnes annehmen, die des h. Geistes aber läugnen, nur eine Inkonsequenz und eine Blasphemie gegen den Sohn erkennen, gleich derjenigen der Arianer gegen den Vater, „so dass sich beide derselben Blasphemie gegen die h. Dreieinigkeit schuldig machen" (ib.). Sei der Sohn kein Geschöpf, sondern wegen seiner Einheit mit dem Vater Gott, so könne auch der Geist des Sohnes wegen seiner Einheit mit dem Sohn-Gott kein Geschöpf sein. Wäre er ein Geschöpf, so wäre auch die Einheit Gottes oder die eine Gottheit in der Trias oder vielmehr die Trias selbst, die doch kirchlicher Glaube sei, aufgehoben, insofern ihr eine fremdartige Natur beigemischt wäre. Nun aber „ist die heilige nnd selige Dreieinigkeit ungetheilt und vereint mit sich selbst; und wenn der Vater genannt wird, so ist auch sein Wort und im Sohn der Geist bei ihm. Wird aber der Sohn genannt, so ist in dem Sohne der Vater, und der h. Geist ist nicht ausserhalb des Wortes" (ib. 1, c. 14).

Bis hieher reiche die menschliche Erkenntniss, weiter nicht in so hohen Dingen; wisse man doch nicht einmal,

welches die Natur der irdischen Dinge, z. B. der Holzarten, sei; darum seien sie aber doch. Wie wolle man nun die unergründliche Trias begreifen und über sie grübeln, oder sie bezweifeln, weil man sie nicht begreife! (ib. c. 18.) Man lasse sich daher zunächst an dem Glauben genügen; man könne sich aber auch das Verhältniss anschaulich machen durch Gleichnisse, „wie Licht, Abglanz, Quelle, Fluss, Wesen, Ebenbild" (ib. c. 20).

Wenn Ath. bisher die Gottheit des h. Geistes bewiesen, so war er von dem Begriff des Wesens desselben und dem Verhältniss zum Sohn und Vater ausgegangen, sowie von dem ihm nun einmal feststehenden Dogma der Trinität als einer untrennbaren und mit sich selbst einigen und ewigen. „Wo aber das Licht ist, dort ist auch der Glanz, und wo der Glanz ist, dort ist auch die Wirkung desselben und die Glanz verbreitende Gnade" (ib. 1, c. 30). So geht denn Ath. dazu über, die Gottheit des Geistes auch aus seinem Geschäft und seinen Wirkungen zu erweisen. Der Geist mache uns Alle der Gottheit theilhaftig; „wäre er aber ein Geschöpf, so würde durch ihn keine Gemeinschaft mit Gott und Christus uns zu Theil werden, sondern wir würden mit einem Geschöpf vereint und der göttlichen Natur entfremdet, weil wir in Nichts derselben theilhaftig wären. Jetzt aber, da wir Christi und Gottes theilhaftig heissen, bezieht sich offenbar die Salbung und das Siegel in uns nicht auf die Natur der gemachten Dinge, sondern auf jene des Sohnes, der uns durch den Geist, welcher in ihm ist, mit dem Vater verbindet (ib. c. 24) ... Was salbt, ist nicht denjenigen Dingen gleich, welche gesalbt werden." Was somit Andere heilige und erneuere, von keinem Andern aber geheiligt werde, sondern Prinzip der Heiligung der Geschöpfe sei, wie könne das ein Geschöpf sein, oder denjenigen angehören, die seiner theilhaft werden! (ib. c. 23.) Wie wäre es nicht Blasphemie, zu behaupten, „der Geist, in welchem der Vater durch das Wort Alles vollendet und erneuert, sei ein Geschöpf!" (ib. c. 24.) Vielmehr „wie die Gnade der Dreieinigkeit Eine ist, so ist die Dreieinigkeit Eine und ungetheilt" (ib. 3, c. 6).

Ath. fasst Vater, Sohn und Geist so zusammen: „Ein Gott, der da ist über Alles, durch Alles und in Allem; über Alles als Vater, Anfang und Quelle; durch Alles als Wort, in Allem endlich im heiligen Geist (ib. 1, c. 28);... das in Allem habt ihr aber nicht, wenn ihr den Geist von der Gottheit trennet" (ib. 1, c. 29). Diese Trias sei jedoch nicht sabellianisch dem blossen Namen nach zu fassen, sondern in Wahrheit und Wirklichkeit sei der Vater, sein Wort und der heilige Geist (ib. 1, c. 28).

Ath. ist so der Erste, der, wie er die Homousie des Sohnes auf's Entschiedenste vertheidigte, in der Konsequenz seiner Anschauung auch der Anwalt der Göttlichkeit des h. Geistes geworden ist. In den Briefen an Serapion, in denen er dies that, berühren sich übrigens seine Gedanken, besonders was den Erweis der Gottheit des Geistes aus dessen Wirkungen betrifft, mit Manchem, was er in den vier Reden gegen die Arianer sagt. Wenn so Ath. es neben der Bekämpfung der alten arianischen „Irrlehre" nun auch noch mit einer neu auftauchenden zu thun hatte, die ihm freilich nur eine Folge der erstern war, so möchte man fast sagen, dass auch dies noch zur Vollendung seiner theologischen Aufgabe gehört habe.

Tod des Konstantius 361.

So verflossen in steter Geistesarbeit und unter mannigfachen Irrfahrten und Gefahren die Jahre seines Wüstenaufenthalts. Gleichwohl mochte er sich manchmal nach seinem Alexandrien zurücksehnen. Da starb Kaiser Konstantius im Jahr 361; und hiemit schlug auch für Ath. die Stunde der Erlösung.

---

## Fünfter Abschnitt.

# Die grosse Kontroverse,

oder:

# Athanasius und die Arianer im geistig-literarischen Kampfe miteinander.

Mit dem Tode des Konstantius und mit der nach dem Regierungsantritt Julians erfolgten Rückkehr des Athanasius im Jahr 361 haben nun auch die grossen und schweren arianischen Kämpfe und was Alles mit ihnen zusammenhing, im Leben unsers Ath. ein Ende. Was er von jetzt an noch zu leben hat, und es umfasst dies eine ziemliche Reihe von Jahren, ist verhältnissmässig ruhig und friedlich; und was ihm etwa noch zu arbeiten, zu kämpfen und zu leiden bleibt, beschlägt wenigstens nicht mehr oder nur zu einem kleinen Theile den Kampf mit dem Arianismus.

Nachdem wir nun so diesen grossen Kampf nach seinem äussern Verlauf und seinen Wechselfällen, wie sie Ath. an die dreissig Jahre durchgemacht, vor unserm Auge haben vorüberrollen lassen, wäre es doch gewiss nur eine halbe Arbeit, wenn wir nicht auch die innere Seite dieses Kampfes, die geistig-literarische Kontroverse, die jedenfalls noch das bessere Theil an dieser Erscheinung ist, betrachteten. Man hat freilich schon oft das Urtheil gefällt, dass wahrhaft geistige Momente hier gar nicht vorlägen, dass es sich hier nur um subtile Fragen gehandelt habe, um deren willen es sich nicht verlohnte, so viel daran zu setzen. Es ist wahr, dass sich die geistigen Momente dieses Streites in gewisse Formeln zugespitzt haben, die je länger je mehr, ohne recht verstanden zu werden, die Massen beherrschten und fanati-

sirten; aber eben so wahr ist, wie wir das schon oben sahen, dass diesem Streit verschiedene Ansichten vom Christenthum zu Grunde lagen, wie sie gerade auch in unsern Zeiten wieder zu Tage treten: eine dogmatische einerseits und eine ethische anderseits; und dass die Führer und Häupter der beiden Richtungen und Parteien sich dessen gar wohl bewusst waren und sich eben darum auch mit geistigen Waffen bekämpften.

Nur Zweierlei haben wir dieser Kontroverse noch vorauszuschicken. Einmal, dass, was wir von dem Einen und dem Andern hören, nicht der gleichen Zeit angehört. Ath. schrieb seine Hauptschriften gegen den Arianismus erst ein paar Dezennien nach dem Tode des Arius; wir sind aber zu der Annahme berechtigt, dass er sich ganz in derselben Weise schon zu den Lebzeiten seines Gegners werde ausgesprochen haben. Dann müssen wir noch darauf aufmerksam machen, dass wir viel zwar von Athanasius, von Arius und seinen Freunden dagegen nur wenig Authentisches besitzen, und was wir darüber hinaus von ihm wissen, gerade auch so Manches aus seiner Kontroverse gegen Athanasius und die Nizäner, aus den Schriften seines Gegners entnehmen, dass wir daher auch nicht mit Bestimmtheit sagen können, wie viel von dem, was Athanasius als arianische Ansicht anführt, dem Arius selbst und wie viel seinen Freunden angehört, zumal da der erstere ziemlich frühe vom Schauplatz abgetreten ist. Wäre aber auch Manches, was uns in der Kontroverse begegnen wird, nicht von Arius selbst — es erweist sich doch Alles als im Geist und in der Konsequenz seines Systems.

### 1. Die biblisch-exegetische (Seite der) Kontroverse.

Weitaus der grössere Theil der literarischen Kontroverse, so weit sie auf uns gekommen ist, bewegt sich auf dem biblischen Boden.

Dass die biblische Kontroverse in vorderste Linie gestellt wird und somit den Schwerpunkt bildet, ist ganz begreiflich, da beiden Parteien an nichts mehr gelegen sein musste, als sich für ihre Ansichten auf die Autorität der göttlichen Schriften berufen zu können. Es beweist dies zugleich, wie beiden Parteien die h. Schrift in der That eine göttliche Autorität war. Beide waren auch in der vollen Ueberzeugung, dass diese Autorität ihnen zur Seite stehe; und beide, um dies sogleich hinzuzusetzen, mit dem gleichen Recht und dem gleichen Unrecht. Wenn man nämlich die Hauptbeweisstellen, die den christologischen Anschauungen der beiden Parteien wesentlich zu Grunde lagen, und mit denen sie vorzüglich argumentirten, schärfer in's Auge fasst, so findet man, dass es die beiden in den verschiedenen Evangelien selbst gegebenen verschiedenen Anschauungen von der Person Jesu Christi sind, in die sie sich gleichsam getheilt haben. Die Hauptautorität für Ath. ist unser 4. Evangelium, das Logosevangelium, auf dem seine Christologie wesentlich beruht; weiterhin dann beruft er sich auf die Offenbarung, den Hebräerbrief, auch auf einige Stellen in dem Römerbrief. Die Hauptautorität für Arius und seine Freunde sind dagegen die synoptischen Evangelien, deren Jesus der ihrige ist. Aber weder auf dieser noch auf jener Seite hat man auch nur eine Ahnung davon, dass die heil. Schriften selbst diese so verschiedenen Lehrtypen in sich schliessen, und somit die eine Lehre so gut wie die andere ihre relative Berechtigung habe; vielmehr ist für Arius wie für Athanasius die partikuläre, wie sie sich Jeder aus dem neuen Testament herauslas, die allein wahre und massgebende, und die andern Schriftstellen und Schriftdarstel-

lungen werden hiernach interpretirt, da, wie Athanasius sagt, die Schrift sich nicht widersprechen könne (vgl. S. 198 u. 210f.).

Demnach ist das einfachste in dieser Kontroverse beiderseits, dass den Schriftzeugnissen, auf die sich die eine Partei beruft, andere von der andern Seite gegenübergestellt werden. Dass man aber dabei nicht stehen bleiben konnte, ist selbstverständlich. Man ging auch auf die von den Gegnern als Zeugniss für ihre Lehre beigebrachten Schriftstellen selbst ein und suchte zu zeigen, dass und wiefern die gegnerische Auslegung eine falsche sei, und wie die betreffenden Stellen, wenn sie richtig verstanden werden wollen, zu verstehen seien. Dies geschah besonders mit den Hauptthesen der Gegner in ihrer biblischen Begründung; denn hatte man sie in ihrer Grundlage, der biblischen, erschüttert und gestürzt, so waren sie selbst so gut wie gestürzt.

a. Die arianische Bestreitung der athanasianisch-nizänischen Glaubenssätze vom biblisch-exegetischen Standpunkte aus.

Beginnen wir nun mit der arianischen Polemik.

Dass in Jesus Christus nichts Geringeres als der ewige und wahrhaftige Gottessohn im Fleische zu glauben sei, war, wie wir wissen, die Hauptthese des Athanasius und der Nizäner, aber auch der Hauptanstoss für das monarchische Gottesbewusstsein des Arius und der Seinen. Es stützte sich nun aber jene Ansicht von einem nicht blos metaphysischen, sondern Gott gleich ewigen Sohne, wie wir das bei allen Vertheidigern dieser Lehre von Origenes an bis zu Athanasius gefunden haben, vornehmlich auf die Idee des Logos-Gottes und dessen schlechthinige Identifikation mit dem Gottessohne und weiterhin mit Jesus Christus, auf Grund des 4. Evangeliums. Wer dagegen jenes Dogma bestritt, und zwar zunächst vom biblisch-exegetischen Standpunkte aus, für den lag nichts näher, als gegen diese Identifikation zu protestiren und den Nachweis zu versuchen, dass der Logos, von dem in der h. Schrift die Rede, zwiefach, verschieden, d. h. bald „eigentlich", bald „uneigentlich" zu fassen sei, und dass der Logos Gottes im eigentlichen Sinne der Gott immanente Logos sei, d. h. Gott als Logos, als geistiges Wesen, Gottes Logos im uneigentlichen Sinne aber der Sohn Gottes oder Jesus Christus, sofern der eigentliche

Gotteslogos in ihm sei, dass also Jesus der Gottessohn nicht der wirkliche und ewige Gotteslogos sei, sondern nur so heisse, weil er an jenem Theil habe. Schon vor Arius hatten die Monarchianer, Paulus wie Sabellius, sich in diesem Sinne ausgesprochen. Zweierlei war damit erreicht: der Begriff eines persönlichen metaphysischen, ja Gott gleich ewigen Logos-Wesens ward so unmöglich gemacht; dagegen liess sich von einer moralischen Logosschaft eines vom Logos oder dem Gottesgeist erfüllten und durchdrungenen vernünftigen Geschöpfes reden. Und in diesem verschiedenen Sinne wollten die Arianer die verschiedenen Stellen der h. Schrift, in denen vom Logos die Rede, dem Zusammenhang gemäss gedeutet wissen. So sprach sich Arius schon in seiner Thalia aus. Ein Anderer (Logos) ausser dem Sohn sei der Logos in Gott, und dieses Logos theilhaftig sei der Sohn selbst auch aus Gnaden Logos und Sohn genannt worden (or. c. Ar. 1, 5), ähnlich wie Weinstock, Weg, Thüre und Holz des Lebens (ib. 2, 37). „Aber wahrhaftiger und wirklicher Logos des Vaters ist er nicht, sondern eines der geschaffenen Wesen, und heisst nur uneigentlich Logos, da er selbst auch durch des Vaters eigenen Logos entstanden ist, durch welchen Gott wie Alles so auch ihn gemacht hat... Gerade so wie er auch nicht der wirkliche und natürliche Sohn des Vaters ist, sondern nur Sohn heisst in Folge der Annahme an Kindesstatt“ (ep. encyc. Alex. c. 2; ep. de decret. nic. c. 6).

Ganz auf die gleiche Weise wie mit dem Logosbegriff verhalte es sich auch mit der „Weisheit“ in der h. Schrift. Eine andere sei die eigene und die wirkliche Weisheit des Vaters, welche nicht gezeugt worden und zugleich mit dem Vater sei; ein Anderes aber sei es, wenn der Sohn Weisheit genannt werde, was er nur dem Namen nach sei (or. c. Ar. 2, 37), als durch jene Weisheit gemacht und ihrer theilhaftig; denn die Weisheit sei er nur durch die Weisheit geworden nach dem Willen des weisen Gottes (ib. 1, 5). Dass eine „zwiefache“ Weisheit Gottes in der Schrift zu unterscheiden sei, die eigentliche Gott immanente, vermöge deren er weise mache, und die uneigentliche, die Weisheit

derer, die durch jene Weisheit weise gemacht worden seien und darum ihren Namen tragen, ohne jedoch die Weisheit selbst zu sein, das zeige sich auch aus 1 Kor. 1, 24. „Der sel. Paulus hat hier nicht gesagt, er predige Christum, die Kraft Gottes oder die Weisheit Gottes, sondern ohne Artikel, Gottes Kraft und Gottes Weisheit, hiemit andeutend, eine andere sei die eigentliche Macht und Weisheit Gottes selbst, die ihm eingeborne und mit ihm zugleich auf ungeborne Weise existirende, welche Erzeugerin Christi und Schöpferin der ganzen Welt. Und von ihr schrieb er auch an die Römer 1, 20: Sein unsichtbares Wesen, nämlich seine ewige Kraft und Gottheit wird von der Erschaffung der Welt an deutlich ersehen, so man dasselbe in den Werken betrachtet. Wie nun Niemand sagen wird, die Gottheit, von der hier die Rede, sei Christus, sondern der Vater selbst sei es, so ist auch, wie ich glaube, unter seiner ewigen Kraft und Gottheit nicht der eingeborne Sohn, sondern der Vater, der ihn erzeugte, zu verstehen. Eine andere Kraft und Weisheit Gottes aber ist die durch Christus erschienene . . . Gottes ewige Kraft und Weisheit, welche als anfangslos und ungezeugt durch alle Gründe der Vernunft selbst dargethan wird, ist zwar allerdings nur eine und dieselbe, der von ihm geschaffenen aber gibt es viele, deren Erstgeborner und Eingeborner Christus ist; sie alle aber sind gleicher Weise von ihrem Herrn abhängig, und alle werden auch mit Recht Kräfte dessen, der sie schuf und sich ihrer bedient, genannt, wie der Prophet (Psl. 2, 25) die Heuschrecke von Gott gesandt, um die Sünden der Menschen zu strafen, nicht blos als eine Kraft, sondern selbst als eine grosse Kraft (Machtmittel) bezeichnet" (ib. 1, 32; 2, 37). So der arianische Sophist Asterius, übrigens ganz im Einklang mit Arius.

Also — wenn Christus Weisheit, Licht u. dgl. in der h. Schrift heisse, so heisse er so nur insofern, „als er derselben theilhaftig wurde, in ihr zunahm und so durch sein Wachsthum in ihr ihren Namen verdiente." Das Licht zwar, „das in ihm aus dem Vater war," sei „Eines mit dem Vater," er selbst jedoch sei dies nicht, sondern der

Natur und dem Wesen nach als Geschöpf verschieden von ihm (de decret. nic. c. 24).

Diese arianische Annahme eines zwiefachen Logos, diese Unterscheidung von Logos und Logos, von Logos und Christus lässt freilich Athanasius nicht gelten; er bekämpft sie als schriftwidrig. „Sagen sie, Gott sei zwar weise und nicht ohne Logos, habe aber als eigen in sich nicht Christus, sondern den Logos, durch den er auch Christus erschaffen, so ist zu sagen, dass, wenn Christus durch denselben geworden ist, dann offenbar auch alles Andere; und es ist dann dieser und nicht Christus der Logos, von dem Johannes sagt: Alles sei durch ihn gemacht worden, und der Psalmist: Alles hast du mit Weisheit gemacht. Dann wird aber Christus erfunden werden als der da lügt, wenn er sagt: Ich bin im Vater, da doch ein anderer im Vater ist; und auch das Schriftwort, dass der Logos Fleisch geworden, ist dann nicht wahr (denn Christus ist nach dem Evangelium der fleischgewordene Logos); oder aber, wenn jener Logos, durch den Alles geworden, Fleisch ward, Christus aber nicht jener Logos im Vater ist, durch den Alles geworden, so ist Christus nicht Fleisch geworden (sondern jener andere Logos), Christus selbst aber ist nur Logos genannt worden. Ist dem aber so, so wird er wohl ein anderer sein, als sein Name besagt, auch wird nicht er es dann sein, durch den Alles gemacht ward, vielmehr derjenige, durch den auch Christus“ (or. c. Ar. 4, 4).

Gegen die beiden letzten Schlussfolgerungen hatten die Arianer nichts einzuwenden; sie selbst hatten sich ja schon oft in diesem Sinn über Christus, wiefern er Logos heisse, ausgesprochen. Dagegen wollten sie es nicht gelten lassen, dass, wenn Christus als Logos in dem Sinne gedeutet würde, wie sie es thun, das Wort des Herrn: „Ich und der Vater sind Eins“ und ähnliche im 4. Evangelium sich dann als falsch und lügenhaft erweisen; denn in solchen Reden habe der Herr nur sein religiöses Einssein, nicht sein Wesenseinssein mit dem himmlischen Vater angedeutet, und nur als ein sich Einsfühlen mit Gott sei jenes Einssein zu verstehen, also im moralischen, nicht im metaphysischen

Sinne. Auch das wollten sie nicht gelten lassen, dass sich mit ihrer Auffassung der Prolog des 4. Evangeliums nicht vereinigen lasse; denn der Logos Gottes, von dem hier die Rede (V. 1), sei nicht jener Logos in Gott, sondern der Schöpfungslogos (s. o.), der „im Anfang", d. h. der Schöpfung geschaffen worden; denn „ein anderer ist jener Logos in Gott, und ein anderer der, von dem Johannes sagt: Im Anfang war der Logos" (de sent. Dionys. c. 25). Dass aber in der h. Schrift selbst der Logos Gottes und Christus unterschieden werde, dafür beriefen sie sich vornehmlich mit Paul von Samosata auf Ap. Gesch. 10, 36, wo es heisse, dass Gott sein Wort (Logos) durch Christus verkündigen liess; hiernach habe „der Logos so durch Christum geredet, wie durch die Propheten, welche sagen: so spricht der Herr" (or. c. Ar. 4, 30). Athanasius seinerseits kann dies freilich nicht zugeben. Um die Stelle seinen dogmatischen Ansichten anzupassen, erklärt er sie so: „der Vater hat das Wort, das Fleisch geworden, gesandt, damit es durch sich selbst, nachdem es Mensch geworden, verkünde" (ib.).

Ein weiterer Gegenstand der biblischen Kontroverse war die „Ewigkeit" des Sohnes. Athanasius hatte, dem Vorgange des Origenes hierin folgend, sie durch die schlechthinige Identifikation des Logos mit dem Sohne Gottes und weiterhin mit Christus am sichersten zu begründen vermeint, indem er so argumentirte: es wäre ja, wenn man die Ewigkeit des Sohnes Gottes nicht statuirte, dies gerade so viel, als wenn man behauptete, der absolute Gott wäre einmal ohne die ihm immanente Vernunft und Weisheit gewesen, während er doch nie ohne diese sein könne. So wenig dies letztere die Arianer bestritten, so sehr bestritten sie die Folgerung daraus, dass der Sohn Gottes, d. h. Jesus, somit als von Ewigkeit her seiend zu glauben sei; denn sie beruhe auf der willkürlichen Identifikation von beiden.

Auch die andern Zeugnisse aus der h. Schrift, auf die sich Ath. für die Ewigkeit des Sohnes berief, bestritten die Arianer als falsche Auslegung; so Röm. 1, 20: „Seine ewige Kraft und Gottheit," — was von der Kraft und Gottheit

des Vaters gesagt sei, nicht aber auf den Sohn gehe, wie Athanasius wolle, der seiner Doktrin gemäss überall, wo von der Kraft, Macht, Weisheit, dem Logos Gottes in der Schrift die Rede, darunter den hypostasirten Logos-Sohn-Gottes verstanden wissen wollte, weil es ihm einmal feststand, dass alle Aktion des Vaters nach aussen im Logos und durch ihn geschehe. Er konnte daher die arianische Einrede auch hier nicht zugeben. „Mit jenen Worten hat der Apostel durchaus nicht den Vater bezeichnet, wie die Arianer meinen, die da sagen, der Vater sei seine ewige Kraft; denn es heisst nicht: er selbst, Gott, ist die Kraft, sondern: es ist seine Kraft, die Kraft desselben. Nun ist aber klar, dass das, was sein ist, nicht er selbst ist, aber anderseits ihm auch nicht fremd ist, vielmehr ihm eigen angehört“ (ib. 1, 11). Zur Bestätigung dieser seiner Erklärung verweist er auf 1 Kor. 1, 24. „Welches die Kraft Gottes ist, zeigt Paulus in den Worten: Christus Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ (ib). Diese Hinweisung war freilich für die Arianer nicht beweiskräftig; denn einmal konnten sie nicht zugeben, dass, wenn hier Christus Gottes Kraft und Weisheit genannt werde, eben darum auch in der Römerstelle unter der ewigen Kraft und Gottheit Christus zu verstehen sei; und dann fanden sie ja auch in der Korintherstelle, wie wir oben sahen, die Annahme einer Ewigkeit des Sohnes schon durch das Fehlen des Artikels ausgeschlossen.

Noch viel weniger als die bisher angeführten neutest. Zeugnisse liessen die Arianer jenes viel citirte und schon von dem Bischof Alexander angeführte alttestamentliche, Psl. 110, 3: „Aus dem Schoosse zeugte ich dich vor dem Morgenstern“ gelten. Nicht dass sie auf den Grundtext zurückgegangen wären; auch sie nahmen die Uebersetzung der LXX an; aber es sei hier, erklärten sie, nicht von einer ewigen Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters die Rede, denn „es wäre unwürdig, bei Gott von einem Schoosse zu sprechen“; sondern von der Geburt Christi aus dem Schoosse der Maria „um Mitternacht, d. h. vor dem Aufgang des Morgensterns“ (ib, 4, 27); — eine Erklärung,

die in ihrer Art ein eben so bodenloses Kuriosum ist, als die entgegengesetzte des Athanasius, der jenen Grund der Arianer für gänzlich unstichhaltig erklärt, da es eben die Weise der h. Schrift sei, in menschlichen Analogien übermenschliche, geistige und göttliehe Verhältnisse auszudrücken (ib.).

Ebenso schlecht begründet in der Schrift als die Lehre von der Ewigkeit des Logos-Sohnes-Christus fanden die Arianer die Homousie. Wenn diese von Athanasius ganz besonders auch durch den Begriff des Gezeugtseins im Unterschied von Gemachtsein, wie sich diese Unterscheidung in der Schrift nachweisen lasse, begründet werden wollte, wenn von ihm nach dem Vorgang des Dionysios von Rom (de sent. Dionys. c. 26) der Satz aufgestellt wird, die heil. Schrift habe für die verschiedenen Begriffe auch ihre besonderen Bezeichnungen, und so ganz passend das Wort „zeugen", um „das Eigene und Aechte des Sohnes" auszudrücken, und hiemit die Gleichwesentlichkeit mit dem, aus dem er gezeugt sei, dagegen das Wort „machen" für die Schöfung und ihren Anfang (ib.), so protestirten die Arianer gegen eine solche Unterscheidung als eine willkürliche und erklärten, sie sei in der Schrift nicht begründet und lasse sich in ihr nicht nachweisen. Dass das eine wie das andere Wort gebraucht werde, um dasselbe auszudrücken, dafür beriefen sie sich auf Deut. 32, 6. 18. Man dürfe somit auch nicht aus dem Worte zeugen schliessen, dass der Gezeugte aus dem Wesen des Zeugers sei. Athanasius muss das schliesslich zugeben, wenigstens so weit, dass „Machen" als der weitere Begriff auch oft für „Zeugen" in der Schrift stehe, und „von wirklichen und natürlichen Kindern in der göttlichen Schrift gebraucht werde" (or. c. Ar. 2, 5), hilft sich aber damit, dass die Sache dann entscheide, in welchem Sinn das Machen zu nehmen sei, ob im eigentlichen oder uneigentlichen. „Sie sollen daher nicht mehr über die Worte streiten, wenn auch die Heiligen vom Logos sprechend statt zeugen machen sagen; denn wofern man nur in der Sache, d. h. in dem, was der Natur gemäss ist, übereinstimmt, hat es wenig zu bedeuten, welche

Bezeichnung man dafür braucht; die Ausdrücke heben die Natur nicht auf, vielmehr ist es die Natur, welche die Ausdrücke nach ihr bestimmt und richtet" (ib. 2, 3).

Auf allen Hauptpunkten, wie man sieht, bekämpften die Arianer die gegnerische Lehre in ihrer biblischen Begründung. Selbst die Berufung auf die bekannten Aussprüche des 4. Evangeliums (Joh. 10, 30; 14, 10), welche für Athanasius eine Hauptautorität waren, liessen sie nicht gelten; der Sinn derselben sei ein ganz anderer als ihnen unterlegt werde. Wenn der Herr sage: „Ich bin im Vater und der Vater in mir", so könne dies in keinem andern Sinn zu nehmen sein als im moralischen; denn „wie kann jener in diesem und dieser in jenem enthalten sein? wie der Vater, der doch grösser ist, in dem kleinern Sohne?" (ib. 3, 1). Wie könnte daher der Herr sagen: „Ich und der Vater sind Eins?" „Vielmehr und weil das, was der Vater will, auch der Sohn will, und weder den Gedanken noch den Gerichten desselben widerstrebt, sondern in Allem mit ihm übereinstimmt, und ganz das lehrt, was der Lehre des Vaters gemäss ist, darum und in diesem Sinn ist er und der Vater Eins" (ib. 3, 10). Ganz so sprach sich auch der arianische Sophist Asterius aus. „Es ist klar, dass der Herr nur darum sagte, er sei in dem Vater und der Vater in ihm, weil er weder die Reden, die er vorbrachte, sein nannte, sondern die des Vaters, noch auch die Werke, die er verrichtete, für seine eigenen ausgab, sondern für die des Vaters, der ihm die Macht dazu gab" (ib. 3, 2). Das gute Recht dieser ihrer moralischen Auffassung begründeten die Arianer durch Hinweisung auf analoge Stellen, wie Ap. Gesch. 17, 28. „Was ist es also Wunderbares, wenn der Sohn im Vater ist, da ja auch von uns geschrieben steht: In ihm leben, weben und sind wir" (ib. 3, 1). Und aus demselben Evang. Joh. erinnerten sie an Aussprüche, wie Joh. 17, 11: „Heiliger Vater, bewahre sie in deinem Namen, die du mir gegeben hast, dass sie Eins seien, gleich wie wir;" und V. 21: „Damit alle Eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, dass auch sie in uns Eins seien." „Wenn nun, wie wir in dem Vater Eins werden, so auch er

und der Vater Eins sind und er auf diese Weise im Vater ist, mit welchem Recht schliesst ihr also daraus, dass er sagte: Ich und der Vater sind Eins, und: Ich bin im Vater und der Vater ist in mir, dass er dem Vater wesensgleich sei? Denn entweder müssen auch wir dann dem Vater wesensgleich sein, oder wenn nicht, so muss auch er vom Vater wesentlich verschieden sein gleich uns ... Somit ist der Vater und Sohn so Eins, und ist so der Sohn im Vater und der Vater im Sohn, wie auch wir in Gott sind" (ib. 3, 17).

Athanasius, der in allem diesem nichts anderes als „unvernünftige Frechheit und teuflischen Unsinn" finden kann, lässt selbstverständlich solche Auslegungen nicht zu. Es sei verkehrt, jenes Verhältniss, wie es in den Worten ausgedrückt sei: Ich bin im Vater und der Vater ist in mir, körperlich oder sinnlich zu fassen; „es will durch jene Worte gar nicht gesagt werden, dass sie wie in einander hineingeschoben oder hineingezwängt seien, und sich wie leere Gefässe gegenseitig erfüllen, wie wenn der Sohn das Leere des Vaters, und der Vater dasjenige des Sohnes *ausfüllte*, und keiner von beiden für sich voll und vollkommen wäre; denn dieses ist ja nur Körpern eigen, wesshalb so etwas auch nur zu sagen voll Gottlosigkeit ist; denn voll und vollkommen ist der Vater und der Sohn die Fülle der Gottheit" (ib. 3, 1). Wenn aber nicht körperlich, so sei darum jenes Verhältniss doch auch nicht im gewöhnlichen moralischen Sinne zu nehmen. „Nicht auf dieselbe Weise, wie Gott in den Heiligen ist und in ihnen wirkt, ist er auch in dem Sohne; denn er selbst, der Sohn, ist die Kraft und Weisheit des Vaters, und eben durch die Theilnahme an ihm wird die Kreatur im Geiste geheiligt; der Sohn selbst aber ist nicht durch Theilnahme Sohn, sondern das eigen Erzeugte des Vaters" (ib.). Denn wenn der Sohn desswegen, weil die Worte, die er sprach, und die Werke, die er that, nicht seine, sondern die des Vaters waren, gesagt hat: Ich bin im Vater und der Vater in mir, so ist einleuchtend, dass, da auch David sagt: Ich will hören, was Gott in mir redet, und Salomon: Meine Worte sind vom Herrn geredet, da auch Moses der Träger der Worte des Herrn war,

und ein jeder Prophet, weil er nicht seine eigenen, sondern Gottes Worte verkündete, sagte: dieses spricht der Herr; da ferner alle Heiligen erklärten, die Werke, die sie thäten, seien nicht ihre, sondern Gottes Werke, der ihnen die Macht dazu verliehen, wie Elias und Elisa, die Gott anriefen, dass er die Todten erwecken möchte, da endlich die Apostel sagten, dass sie nicht aus eigener Kraft, sondern durch die Gnade des Herrn Wunder wirkten, so ist, sage ich, klar, dass (nach den Arianern) dann auch alle diese hätten sagen können: Ich bin im Vater und der Vater in mir, und: Ich und der Vater sind Eins, und dass dann nicht mehr dieser Eine — Gottes Sohn und Wort und Weisheit, sondern dass auch dieser nur Einer aus den Vielen wäre" (ib. 3, 2). So aber sei es nicht; vielmehr „ist der Sohn in dem Vater, insoweit es zu erkennen erlaubt ist, weil das ganze Sein des Sohnes dem Wesen des Vaters eigen ist, sowie aus dem Lichte der Abglanz und aus der Quelle der Fluss entspringt, so dass der, welcher den Sohn sieht, auch das dem Vater Eigene sieht und erkennt, dass der Sohn darum in dem Vater ist, weil er aus dem Vater sein Sein hat, und dass hinwiederum der Vater in dem Sohne ist, weil das Eigene aus dem Vater der Sohn ist, wie die Sonne im Glanze, der Verstand in dem Worte, und die Quelle in dem Flusse" (ib. 3, 3). Demgemäss bezeichne auch das „Einssein", von dem der Herr spreche, nicht seine moralische, sondern seine wesentliche Einheit mit dem Vater; „denn sonst würde er nichts vor den Geschöpfen voraus haben; auch wäre er dann nicht dem Vater, sondern nur dem Willen und den Gedanken und der Lehre des Vaters gleich" (ib. 3, 11). In dem „Einssein" könne somit nur die Einheit der göttlichen Natur ausgedrückt sein. „Wer also, wenn er liest, wie das, was vom Vater gesagt wird, auch vom Sohne gesagt wird, dies nicht als ein durch Gnade oder Theilnahme dem Wesen des letzteren Zugekommenes erkennt, sondern weil das Sein des Sohnes selbst das eigene Erzeugniss der väterlichen Wesenheit ist, der wird auch seine Worte: Ich bin im Vater und der Vater in mir, und: Ich

und der Vater sind Eins, richtig verstehen" (ib. 3, 6). Weiterhin bemüht sich Athanasius, nachzuweisen, wie die Arianer auch mit Unrecht sich auf Joh. 17, 11. 21. 22 zur Erklärung der Aussprüche: Ich im Vater und der Vater in mir, und: Ich und der Vater sind Eins, berufen. Wie die h. Schrift gewohnt sei, „natürliche Dinge für die Menschen zu Bildern und Beispielen zu nehmen," so nehme der Herr „Bilder vom Göttlichen für die Menschen", wenn er z. B. sage: Seid barmherzig, vollkommen, wie euer Vater im Himmel barmherzig, vollkommen ist; „nicht dass wir werden, wie der Vater ist, denn das ist unmöglich für uns, die wir Geschöpfe sind und aus dem Nichtsein in's Dasein geschaffen wurden; sondern der Herr sagte dies, damit wir, auf die Wohlthaten Gottes schauend, das Gute, das wir thun, nicht um der Menschen, sondern um Gottes willen thun, so dass wir von ihm und nicht von den Menschen den Lohn empfangen" (ib. 3, 19). Und so denn auch dort „hat er, nicht dass wir ihm gleich werden, gesprochen: dass sie Eines werden, wie wir Eins sind, sondern damit, wie er als der Logos im eigenen Vater ist, so auch wir, nachdem wir ein Vorbild erhalten, hinblickend auf dieses, unter einander Eins würden in Eintracht der Seele und Einheit des Geistes . . . Wenn wir also Eins werden wie der Vater und der Sohn, so werden wir es nicht so sein, wie der Natur nach der Vater im Sohne und der Sohn im Vater ist, sondern so, wie es vermöge unserer Natur und unsern Kräften möglich ist, nach jenem Vorbild uns zu gestalten; wir werden so lernen, wie wir Eins werden sollen, gerade so, wie wir auch das rechte Barmherzigsein gelernt haben . . . Wir also, die alle gleichen Geschlechtes sind, denn wir alle stammen von Einem ab und haben alle die eine und selbe Natur, werden unter einander Eins durch die Gesinnung der Liebe und drücken darin das Abbild jener natürlichen Einheit des Vaters und des Sohnes aus. Und darum hat der Herr, weil er will, dass wir unter einander eine wahre, feste und unauflösliche Liebe haben sollen, von sich selbst das Beispiel genommen und gesagt: dass sie Eines seien, wie wir, und damit, wie in uns die Einheit ungetheilt ist, so auch

sie von uns die ungetheilte Natur kennen lernen und die Einheit unter einander bewahren (ib. 3, 20) . . . Wie werden somit die Arianer nicht allenthalben und zumal von Johannes überwiesen, dass anders der Sohn in dem Vater ist, anders aber wir in demselben sind, und dass wir niemals wie jener sein werden, der Logos aber nicht wie wir ist; es wäre denn, dass sie, wie überall, so auch hier zu behaupten sich erdreisten, der Sohn selbst sei auch nur durch Theilnahme dem an Geist und durch sittliche Vervollkommnung in dem Vater!" (ib. 3, 24).

Noch Einen Punkt gab es in dieser biblischen Kontroverse, den die Arianer den Männern des nizänischen Bekenntnisses und vor allen dem Athanasius vorhielten. Die Ausdrücke „gleichwesentlich" und „aus dem Wesen" seien nicht Schriftausdrücke, und doch machten die Gegner sie zu Bekenntnissformeln und zu Glaubenssymbolen, so dass, wer sie nicht annehme, aus der Kirche gestossen werde. „Es sollte aber von unserem Herrn Jesus Christus nur das gesagt werden, was von ihm in den Schriften geschrieben steht" (de decret. Nic. c. 32). Zudem seien jene Ausdrücke bereits auch von den siebzig Vätern zu Antiochia — dem gegen Paul von Samosata versammelten Konzil — verworfen worden.

In der That, der Vorwurf war kein unbegründeter; Athanasius weiss ihm aber geschickt auszuweichen. „Ja, man sollte es, so würde auch ich sagen; denn die Argumente der Wahrheit, die man aus den Schriften hergenommen, sind weit treffender als die von anders woher." Aber um den Ausflüchten der Arianer zu entgehen, habe man nicht anders können „als solche Worte wählen, welche die Gottlosigkeit derselben auf's Klarste widerlegten" (ib.); denn die Ausdrücke „aus der Wesenheit" und „gleichen Wesens" seien nur entgegengesetzt den arianischen: „ein Geschöpf, etwas Gemachtes, Veränderliches," und „er sei nicht gewesen, ehe er gezeugt worden". „Wer nun nicht arianisch denkt, der denkt und bekennt nothwendig nizänisch (ib. c. 20) . . . Und will man die Worte, weil sie (der Schrift) fremd sind, nicht gelten lassen, so möge man den

Sinn beherzigen, in dem die nizänische Synode also geschrieben hat, verdammend, was die Synode verdammte; und dann möge man, wenn man kann, die Ausdrücke tadeln. Ich weiss aber wohl, dass man, wenn man den Sinn und Gedanken der Synode erwägt und annimmt, man dann auch die Worte, welche diesen Sinn ausdrücken, nicht mehr verwirft.“ Uebrigens, „wenn auch die Ausdrücke selbst sich nicht in den h. Schriften finden, so enthalten sie doch einen schriftgemässen Sinn“ (ib. c. 21). Es sei aber auch an sich und überhaupt nicht unerlaubt, „sich neuer und fremd klingender Ausdrücke zu bedienen, wofern derjenige, der dies thue, eine fromme Gesinnung habe und ihr durch jene Worte einen entsprechenden Ausdruck geben wolle“ (de decret. Nic. c. 18). Die Bezeichnungen „aus dem Wesen“ und „gleichwesentlich“ seien indessen nicht einmal neu, sondern schon von frühern Vätern gebraucht (ib. c. 28), z. B. von Theognostus und den beiden Dionysen (s. o. S. 340); und wenn früher auf einer Synode zu Antiochien das Wort Homousios verworfen worden sei, so sei es in einem *ganz* andern Sinne verworfen worden, meint Ath., als die nizänischen Väter es verstanden, „denn die, welche den Samosaten absetzten, fassten den Ausdruck homousisch körperlich auf; denn Paulus argumentirte so: Wenn Christus nicht aus einem Menschen Gott geworden ist, so ist er also dem Vater gleichwesentlich; dann aber muss es drei Wesenheiten geben, eine ursprüngliche, die vorangeht, die beiden aber aus jener hervorgehend.“ Desshalb hätten nun jene Väter aus Scheu vor diesem Sophisma des Samosaten mit Recht gesagt, Christus sei nicht gleichwesentlich (de Synod. Arim. et Sel. c. 45).

So weit Athanasius zur Rechtfertigung jener Ausdrücke. Uebrigens, bemerkt er schliesslich, hätten die Arianer gar kein Recht zu solchen Vorwürfen. Vielmehr „mögen sie auch in diesem Stück sich selbst anklagen, dass sie zuerst Veranlassung gegeben und mit Ausdrücken, die nicht in den Schriften stehen, Gott zu bekämpfen anfingen“ (de decret. Nic. c. 21; or. c. Ar. 1, 30). Als ein solches Stichwort, das sich nirgends in der Schrift finde und mit dem doch die

Arianer vielfach argumentirten, bezeichnet er den Ausdruck „ungeworden“ von Gott. Es sei das ein Wort, das aus der heidnischen Literatur (dem Phaedrus des Plato?) hergenommen sei (ib. c. 28; or. c. Ar. 1, 34), — eine Aeusserung, die er später beschränken muss, indem auch schon einige frühere Kirchenschriftsteller diesen Ausdruck von Gott brauchten.

b) Die athanasianische Bestreitung der arianischen Glaubenssätze vom biblisch-exegetischen Standpunkt aus.

Hiemit schliesst die eine Hälfte dieser biblischen Kontroverse: die Polemik oder die Offensive der Arianer und die Apologie oder Defensive des Athanasius. Wir wenden uns nun der anderen Seite zu: wie nämlich Athanasius seinerseits die arianische Lehre nach ihrer biblischen Begründung bekämpft.

Was nun Athanasius im Allgemeinen der arianischen Exegese vorwirft und was ihr auch schon der Bischof Alexander fast mit denselben Worten vorgeworfen hat (siehe S. 309), ist, wenn wir recht sehen, ein Doppeltes: einmal, dass sie die Stellen in den h. Schriften und zunächst in den Evangelien, welche Fleischliches und Menschliches von dem Herrn aussagen, einseitig festhalten, ohne jene andern Stellen daneben zu bedenken, welche ihn als Logos und Gott verkündigen; dass sie, indem sie die menschlichen Werke des Heilandes in den Evangelien lesen, nach dem Vorgang des Samosaten die väterliche Gottheit des Sohnes gänzlich vergessen (or. c. Ar. 3, 26), „da doch das Charakter und Eigenthümlichkeit der h. Schrift ist, eine doppelte Verkündigung von dem Erlöser zu geben: nämlich dass er immer Gott war und Sohn ist als Logos, Abglanz und Weisheit des Vaters; dass er aber in der Folge Fleisch annahm aus der Gottesgebärerin Maria, und Mensch ward“ (ib. 3, 29).

An diesen ersten Vorwurf reiht sich sofort als zweiter, dass die Arianer nach diesen einseitig festgehaltenen Stellen und der hieraus für sie sich ergebenden Anschauung vom Herrn auch die andern Aussagen der Schrift über den Herrn interpretiren. So Phil. 2, 5—11, — eine Stelle, aus der sie ihren Satz beweisen wollen, dass Jesus von Natur ein Geschöpf und erst in Folge seiner sittlichen Vervollkommnung Sohn Gottes geworden sei. Nun aber sei, bemerkt

Athanasius, eine solche Deutung schon unvereinbar mit andern Schriftstellen, z. B. mit Joh. 17, 5: Verherrliche mich, Vater, bei dir selbst, mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war. „Wie hätte der Herr so sprechen können, eingedenk seiner vorweltlichen und überweltlichen Herrlichkeit, wenn er, wie jene auslegen, jetzt erst ein besserer und herrlicherer ward! ... Und wenn es ihm erst nach dem Tode zu Theil ward, dass er angebetet wurde (wie die Arianer die Stelle deuten), mit welchem Recht wird von Abraham berichtet, dass er ihn im Zelte, und von *Moses*, dass er ihn im Dornbusch angebetet habe, und wie *sah* Daniel ihm tausend Mal Tausende dienen?“ (ib. 1, 38). Die Philipper-Stelle, wenn sie in allen ihren Theilen wohl in's Auge gefasst werde, schliesse aber selbst auch die arianische Interpretation aus, die nur daran sich halte, dass Jesus, weil er sich erniedrigt, darum erhöhet worden sei, nicht aber; dass er, wie doch auch geschrieben stehe, vor seiner Erniedrigung schon in göttlicher Gestalt war. „Nicht also aus Geringerm ist er ein Höherer und Besserer geworden, sondern, obwohl er Gott war, hat er Knechtsgestalt angenommen und so sich selbst erniedrigt. Wo ist nun hier ein Lohn der Tugend, oder welcher Fortschritt, welche Verbesserung soll die Folge der Erniedrigung sein? ... Was für eine Nothwendigkeit war überhaupt für ihn vorhanden, sich zu erniedrigen, um Etwas zu erhalten, was er doch schon hatte?“ Wenn nun aber gleichwohl von einem „Erhöhtwerden“ in jener Stelle die Rede sei, wie könne sich das auf den Logos beziehen? „Wie oder wohin konnte der, der aus der Höhe herabkam, um sich zu erniedrigen, erhöht werden, da er an sich Gott ist und im Vater, und in Allem ihm gleich? Oder wie erhielt er den Namen, um angebetet zu werden, er, der immer in seinem Namen Angebetete, den die Heiligen, ehe er Mensch ward, anriefen, wie wir lesen Psl. 54, 3: Hilf mir, o Gott, in deinem Namen; Psl. 20, 8: Wir rühmen uns im Namen des Herrn, unseres Gottes; ferner Hebr. 1, 6: Ihn sollen anbeten alle Engel Gottes?“ (ib. 1, 40.) Das Erhöhtwerden könne sich somit nicht auf die Natur des Logos (in Jesus Christus)

beziehen, sondern auf die menschliche Erscheinung des Logos; „denn nur was erniedriget ist, kann erhöhet werden; und heisst es wegen der Annahme des Fleisches: Er habe sich erniedrigt, so ist klar, dass auch der Ausdruck, er hat erhöht, hievon zu verstehen ist" (ib. 1, 41). Und zwar „für uns und unsertwegen. Denn wie er, wiewohl das Ebenbild des Vaters und unsterblicher Logos, doch Knechtsgestalt annahm und den Tod als Mensch im Fleisch unsertwegen ertrug, um sich so für uns durch den Tod dem Vater darzubringen, so wird von ihm auch gesagt, dass er als Mensch um unsertwillen und für uns erhöht worden sei, damit, wie wir Alle in seinem Tod gestorben sind in Christo, hinwiederum wir in demselben Christus erhöhet werden, sofern wir von den Todten auferweckt werden und in die Himmel eingehen, wohin Jesus uns vorangegangen ist" (ib.). Wenn es also heisse, Gott habe ihn erhöhet, so liege darin zugleich, dass wir es seien, die Gott in ihm, dem Menschgewordenen, erhöhet habe. Und ebenso wie das: Gott hat ihn erhöhet, sei auch das: Gott hat ihm gegeben, in derselben Stelle zu verstehen; „denn wie Christus als Mensch gestorben und erhöht worden ist, ebenso wird gesagt, dass er als Mensch erhalte, was er als Gott immer gehabt, damit auch diese verliehene Gnade auf uns übergehe; . . . denn der Logos machte das göttlich, was er angezogen hatte, indem er Fleisch ward, und verlieh dies dem Menschengeschlecht in grösserer Fülle; denn wie er, als er in Gottes Gestalt war, immer angebetet wurde, so hat er auch, nachdem er Mensch ward und Jesus genannt wurde, nichtsdestoweniger die ganze Schöpfung unter seinen Füssen, welche ihm in diesem Namen die Kniee beugt und bekennt, es gereiche seiner Gottheit nicht zur Unehre, sondern Gott Vater zur Ehre, dass das Wort Fleisch ward und im Fleische den Tod erduldete (ib. 1, 42) . . . Wegen unserer Verwandtschaft mit seinem Fleische sind nun aber auch wir Gottes Tempel geworden, so dass auch in uns bereits der Herr angebetet wird" (ib. 1, 43). Hiernach beruht die Interpretation des Athanasius darauf, dass er dem Jesus Christus, von dem die Bibelstelle spricht, den Begriff des Logos und

dessen Fleischwerdung substituirt, und das, was dort von dem einen Jesus ausgesagt wird, nun so vertheilt, dass das „in göttlicher Gestalt und Gott gleich sein“ sich auf den Logos beziehe, das „sich erniedrigen“ und „darum erhöhet werden und einen Namen erhalten und angebetet werden“ auf das verherrlichte und vergöttlichte Fleisch des Logos, das prinzipiell auch unsere Verherrlichung in sich schliesse. Dass nun aber von ihm selbst, dem Logos (vielmehr von Jesus Christus), ausgesagt werde, was doch zunächst nur von dessen Fleisch gelte, das habe seine volle Berechtigung, „weil es sein Leib und nicht der eines Andern gewesen, welcher erhöht und von den Todten auferweckt und in die Himmel aufgenommen wurde, so dass man mit Recht sagt, wegen seines erhöhten Leibes sei er selbst als Mensch erhöht worden“ (ib. 1, 45).

Mit so wenig Berechtigung als diese Stelle aus dem Philipperbrief werde auch Psl. 45, 8 (vgl. über diese Stelle Origenes S. 267) von den Arianern für ihre Ansicht angeführt, dass Jesus von Natur ein Mensch mit freiem Willen gewesen, aber mit dem Geiste Gottes gesalbt worden sei. Denn dass er gesalbt werde, stehe hier nicht in dem Sinne von ihm, „auf dass er Gott werde, denn er war es schon zuvor, oder König, denn er herrscht von Ewigkeit;“ sondern „es heisst von ihm, sofern er Mensch geworden, dass er mit dem Geiste gesalbt werde, damit er uns Menschen wie das Erhöhtwerden und Auferstehen, so auch die Einwohnung und Vertrautheit des Geistes verschafft (ib. 1, 46); . . . und so wird von dem, der Andern als Logos und Abglanz den Geist des Vaters verleiht, hier gesagt, dass er geheiligt werde, sofern er Mensch geworden ist, und sein Leib es ist, der geheiligt wird; und seit jener Zeit fingen auch wir an, diese Salbung und das Siegel zu empfangen; . . . wenn also, wie der Herr selbst sagt, der Geist sein ist und von ihm empfängt und er selbst ihn sendet, so ist es nicht der Logos, insofern er Logos und Weisheit ist, der von dem Geiste, welchen er selbst gibt, gesalbt wird, sondern das von ihm angenommene Fleisch ist es, welches in ihm und von ihm gesalbt wird, damit die in den Herrn als Menschen

ausgegossene Heiligung von ihm auf alle Menschen übergehe" (ib. 1, 47). Ganz so sage der Herr von sich: Ich heilige mich selbst für sie; was nichts anderes heisse als: „ich, der ich des Vaters Logos bin, gebe mir selbst, nachdem ich Mensch geworden bin, den Geist und heilige mich, Menschgewordenen, in demselben, damit dann in mir, der ich die Wahrheit bin, Alle geheiliget werden (ib. 1, 46); . . . und so, wenn es von ihm heisst, dass er gesalbt werde nach menschlicher Weise, sind es wir, die in ihm und durch ihn gesalbt werden" (ib. 1, 48). Wenn dann die Arianer in den Worten desselben Psalms: Du liebst die Gerechtigkeit und hassest das Unrecht, „die Wandelbarkeit" der Natur des Herrn (des Logos, sagt Athanasius, den Gegnern so stets seine Theorie unterschiebend) angedeutet fänden, so sei auch das wieder ganz unrichtig; vielmehr sei darin die Unwandelbarkeit des Willens des Logos ausgedrückt; und „eben für die wandelbaren Menschen war ein solch' Unwandelbarer wieder nöthig, damit sie die unveränderliche Gerechtigkeit des Logos zum Muster und Vorbild der Tugend hätten . . . Es wird somit ganz mit Recht von dem Herrn, der immer und von Natur unwandelbar ist und die Gerechtigkeit liebt und das Unrecht hasst, gesagt, dass er gesalbt und selbst gesendet werde, damit er, der immer derselbe ist und bleibt, durch Annahme des wandelbaren Fleisches die Sünde in demselben verdamme und es frei mache, so dass wir von nun an in ihm das, was das Gesetz fordert, erfüllen und sprechen können: Wir aber sind nicht mehr im Fleische, sondern im Geiste, wenn anders Gottes Geist in uns wohnt" (ib. 1, 51). Ganz das Gleiche, erklärt Athanasius, bezeugten die h. Schriften auch von dem Vater und fast mit den gleichen Worten, z. B. Psl. 5, 6; 11, 5. 7; Jes. 61, 8; Malach. 1, 2. 3. So wenig nun eine dieser Stellen von Gott aussage, „als wenn er sich auf eine der beiden Seiten hinneigte und auch das Gegentheil wählen könnte, so dass er dieses auswählte, jenes aber nicht; denn dies ist den kreatürlichen Dingen eigen;" so wenig sage die Stelle: Du liebst die Gerechtigkeit und hassest das Böse, vom Sohne Wandelbarkeit aus.

Es ist immer die gleiche Art und Weise, in der Ath. die Auslegungen der Arianer weg-, seine eigenen Anschauungen dagegen herauszuexegesiren weiss. So wenn die Arianer aus den Worten des Herrn: Mir ist gegeben, ich habe empfangen und ähnlichen argumentirten, es sei also der Herr nicht „von Natur“ Sohn Gottes und Gott, so ist die konstante Einrede des Athanasius hiegegen, es sei dies ein falscher Schluss. „Der Herr sagte das nicht, als hätte er es einst nicht gehabt; sondern weil der Sohn, welcher das, was er hat, immer hat, es von dem Vater hat (ib. 3, 35)... Damit aber nicht Jemand, wenn er sieht, dass Alles, was der Vater hat, auch der Sohn habe, wegen dieser ganz vollkommenen Gleichheit und Identität dessen, was er hat, in den gottlosen Irrthum des Sabellius verfalle und meine, der Sohn sei der Vater (ein und derselbe sei der Vater und Sohn), darum sagte der Herr: Mir ist gegeben, ich habe empfangen, um damit zu erkennen zu geben, dass er nicht der Vater sei, sondern des Vaters Logos und ewiger Sohn, der zwar wegen seiner Gleichheit mit dem Vater ewig hat, was er von demselben hat, aber, weil er der Sohn ist, von dem Vater hat, was er ewig hat“ (ib. 3, 36). Dies ist die eine Erklärung, die Athanasius gibt, um der arianischen die Spitze zu brechen. Es liessen sich aber auch, meint er, jene Ausdrücke ganz gut so verstehen, dass sie auf das Fleisch, auf den Menschen Jesus bezogen werden, der „menschlicher Weise“ empfangen habe, was er als Gott ewig habe, und zwar für uns und uns zu gut, so dass jene Ausdrücke: Gott habe ihm gegeben, oder: Er habe empfangen, eigentlich besagen, Gott gebe „uns seinetwegen“ (ib. 4, 7), oder wir seien es, die in ihm, dem Fleischgewordenen und als solchem empfangenden, empfangen. „Es werden also hierin die uns von Gott in ihm verliehenen Gnadengeschenke angedeutet (ib. 4, 6) . . . Weil aber, nachdem der Logos mit dem Menschen sich verbunden hatte, der Vater im Hinblick auf den Logos den Menschen die Erhöhung, den Besitz aller Macht und Anderes dergleichen verlieh, darum wird alles dem Logos selbst beigelegt, und

ist gleichsam etwas ihm Gegebenes das, was wir durch ihn empfangen" (ib. 4, 7).

Ebenso unberechtigt sei es, fährt Ath. fort, wenn die Arianer aus den Fragen des Herrn den Schluss ziehen, dass er somit nicht der Logos Gottes gewesen sein könne, weil er sonst nicht unwissend gewesen wäre. Einmal sei der Schluss, den sie daraus, dass der Herr gefragt, ziehen, er habe also nicht gewusst, was er gefragt, noch lange kein begründeter; „denn der Fragende fragt nicht schlechterdings desswegen, weil er nicht weiss, sondern es kann der, welcher weiss, auch fragen um das, was er weiss" (ib. 3, 37). Und dass dies bei Christus der Fall gewesen, z. B. in Hinsicht der Brode, ersehe man aus der Bemerkung des Johannes (Ev. Joh. 6, 6): „Das sagte er aber, um den Philippus zu versuchen, denn er wusste wohl, was er zu thun im Sinne hatte;" — eine Bemerkung, die uns zu verstehen gebe, wie wir ähnliche Stellen aufzufassen haben. Gesetzt aber auch, die Fragen lassen auf ein wirkliches Nichtwissen schliessen, so sei dann nur wieder zu sagen, dass dieses Sache des Fleisches, nicht der Gottheit wäre, dass es somit die Gottheit in dem Herrn nicht verneinen würde, die er auch nach dieser Seite hin begründet habe; „denn eben der, der nach den Arianern nicht weiss, um was er fragt, ist es, der die Gedanken der Jünger voraus kennt und weiss, was in dem Herzen eines Jeden vorgeht und was im Menschen ist; ja, was noch grösser ist, er allein kennt den Vater" (ib. 3, 37). Aber Marc. 13, 32: „Jenen Tag weiss Niemand, auch der Sohn nicht?" Ob hierin nicht, frugen die Arianer, von Jesu selbst klar ausgesprochen sei, dass er nicht wisse? Nach dem Fleisch wohl, antwortet Athanasius wieder, nicht aber als der Gott-Logos. Oder wie? „Durch den Logos ist Alles geworden: Zeiten und Zeitabschnitte, Tag und Nacht, ja die ganze Schöpfung, und der Schöpfer sollte sein Werk nicht kennen? (ib. 3, 42) . . . Und sollte der, welcher, wie er selbst sagt, den Vater kennt, nicht noch viel eher das Ganze der Schöpfung, also auch ihr Ende kennen? Es wäre denn, dass man sagte, die Kenntniss der Schöpfung, ja auch schon des kleinsten Theiles

derselben sei grösser als diejenige des Vaters" (ib. 3, 44). Uebrigens zeige auch schon der Zusammenhang jener Textstelle, dass der Sohn Gottes jenen Tag und jene Stunde kenne; „denn derselbe, der da sprach: noch der Sohn, macht seine Jünger mit dem bekannt, was diesem Tag vorangeht, in den Worten: dieses und jenes wird sein, dann das Ende. Wer aber weiss, was jenem Tag vorausgeht, weiss gewiss auch den Tag selbst, der dem, was vorausgesagt worden, folgen wird" (ib. 3, 42). Wenn er nun gleichwohl gesagt, er wisse jenen Tag nicht, so habe er damit „das Menschliche" in ihm andeuten wollen, *dem es* eigen sei, nicht zu wissen, „das unwissende Fleisch, das er angezogen, in welchem seiend er auch fleischlich sagte, er wisse nicht" (ib. 3, 45). Eben darum habe er auch nicht gesagt: „noch der Sohn Gottes," sondern nur: „der Sohn," „damit die Unwissenheit als Sache des von Menschen gebornen Sohnes erscheine" (ib. 3, 43). Denn „wie er mit den Menschen dürstet, hungert und leidet, ebenso weiss er mit den Menschen als Mensch nicht, als Gott aber, *insofern* er im Vater der Logos und die Weisheit ist, weiss er, und es gibt nichts, was er nicht weiss" (ib. 3, 46). Wenn nun aber der Sohn „menschlicher Weise" gesagt, er wisse *nicht*, so habe er gewiss damit der Menschen Nutzen bezweckt, da diese leicht, wenn er jenen Tag ihnen gesagt, die Zwischenzeit vernachlässigen würden, in Erwartung der dem Ende nahen Tage; denn nur dann zumal und dann erst würden sie meinen, auf sich Acht haben zu sollen (ib. 3, 49).

Die von den Arianern angezogenen Schriftstellen bewiesen somit, dies stellt Athanasius als das Schlussergebniss seiner bisherigen Untersuchungen hin, nichts für die „armselige" Ansicht derselben von der Person des Herrn; denn, recht verstanden und ausgelegt, seien sie vom Fleisch desselben zu verstehen, verneinten aber nicht den Gott-*Logos* in ihm. Aber auch diejenigen Stellen der göttlichen Schriften, welche unzweideutig auf das Fleisch des Herrn gingen und die von den Arianern angezogen würden, um zu beweisen, dass er ein Mensch sei, bewiesen nicht, dass er nur Mensch sei, sondern nur, dass er auch Mensch sei,

schlössen aber die Gottheit nicht aus, die vielmehr überall, wenn man den ganzen und wahren Herrn haben und zugleich den Zweck seiner Fleischwerdung verstehen wolle, mit hinzuzudenken sei (ib. 4, 35). „Suchen die Arianer in den menschlichen Werken des Herrn eine Veranlassung, niedrig von dem Sohne Gottes zu denken, ja glauben sie, er sei ganz Mensch von der Erde, und nicht aus dem Himmel, warum erkennen sie denn nicht auch aus den göttlichen Werken den Logos?" (ib. 3, 55.) Als den Logos im Fleische — so müsse man Jesus Christus fassen, das sei der Schlüssel zum rechten Verständniss der verschiedenen Aussagen über ihn.

Das alles ist freilich von Ath. leichter gesagt, als erklärt und begreiflich gemacht. Denn wie soll das Fleisch, das der Logos angenommen, dies unpersönliche Fleisch leiden, zagen, sich von Gott verlassen fühlen u. dgl.? Und auf der andern Seite, wie kann so Etwas von dem ewigen über alle menschlichen und leidentlichen Zustände erhabenen Logos ausgesagt werden, den Ath. überall, wo die Schrift von Jesus Christus redet, substituirt? Dass nun dies geschehen könne, dafür hat Athanasius immer nur denselben Nachweis. Sofern nämlich das Fleisch, das der Logos angenommen, um in die menschlichen Zustände, Beschränktheit, Sündhaftigkeit eingehen und sie auf sich, d. h. auf sein Fleisch übertragen zu können, nicht ein ihm fremdes sondern sein eigenes sei, darum könne, was eigentlich nur von diesem gelte, uneigentlich von ihm selbst, dem Logos, ausgesagt werden; und dann noch besonders auch darum, weil das fleischlich-Menschliche nur desshalb vom Logos angeeignet worden sei, damit es in seiner Beschränktheit sofort von ihm, dem mit dem Fleische geeinten Logos aufgehoben, getilgt, Gott geopfert, geheiliget würde.

In diesem Sinne interpretirt er denn auch jene Schriftstellen, in welchen die Arianer am klarsten die menschliche Natur Jesu ausgedrückt fanden; z. B. Luk. 2, 52: Er nahm zu an Gnade bei Gott und den Menschen. „Ist Jesus Christus ein Mensch wie alle andern Menschen, oder ist er Gott, der Fleisch trägt? Ist er ein gewöhnlicher Mensch, wie die

andern Menschen, wohl, dann mag er auch zunehmen wie ein Mensch — die Ansicht des Samosaten, welche auch von den Arianern aus vollem Herzen getheilt, dem Namen nach aber wegen der Menschen verläugnet wird. Ist er aber Gott, der Fleisch trägt, worin nahm er dann zu? Oder wie nahm der an Gnade zu, welcher Andern die Gnade verleiht, wie Paulus so oft schreibt: die Gnade unseres Herrn Jesu Christi sei mit euch!" (ib. 3, 51). Wenn nun die Stelle nicht so zu verstehen sei, als wäre der Herr ein gewöhnlicher Mensch, der zunehme, wenn aber anderseits auch vom Logos nicht gesagt werden könne, dass er zunehme, „er, der vollkommen aus dem vollkommenen Vater ist und durchaus nichts bedarf, sondern vielmehr die Andern zur Zunahme führt," so sei das Zunehmen von ihm auch hier wieder nach „menschlicher Weise" gesagt; „demnach bezieht sich das Zunehmen auf den Leib; denn indem dieser zunahm, nahm in ihm auch die Offenbarung der Gottheit für die zu, welche ihn sahen; je mehr aber die Gottheit sich offenbarte, desto mehr nahm bei allen Menschen seine Gnade als die eines Menschen zu, denn als Kind ward er getragen, ein Knabe aber geworden blieb er im Tempel zurück und fragte die Priester über das Gesetz; als aber allmählich der Körper wuchs und der Logos sich in ihm offenbarte, da wurde zuerst von Petrus, dann auch von allen Andern erkannt und bekannt, dass er der Sohn Gottes sei . . . So nahm, während der Körper an Alter zunahm, in ihm auch die Offenbarung der Gottheit zu; und es wurde Allen offenbar, dass er ein Tempel Gottes und Gott im Leibe sei . . . Nicht also hat die Weisheit selbst zugenommen, vielmehr das Menschliche in ihr. Jesus nahm zu, ist also so viel als, wenn man angemessen und wahr reden will: er selbst nahm in sich selbst zu; denn die Weisheit baute sich ein Haus und machte, dass das Haus in ihr zunahm" (ib. 3, 52).

Mit dieser Deutung verbindet Ath. noch jene weitere, dass nämlich mit jenem Zunehmen eigentlich unser Zunehmen gemeint sei, „indem der Herr sich für uns erniedriget, auf dass wir durch seine Erniedrigung zunehmen. (ib.) . . . Was ist aber dies Zunehmen anders als die von der Weis-

heit den Menschen mitgetheilte Vergöttlichung und Gnade, sofern in ihnen die Sünde und die Korruption in Kraft ihrer Gleichheit und Verwandtschaft mit dem Fleische des Logos aufgehoben wird!" (ib. 3. 53). Mit Recht also heisse es: er habe zugenommen, d. h. „im Fleische;" denn „die Zunahme fand ja in ihm (dem Fleische) nicht so statt, wie wenn der Logos ihm fremd, äusserlich gewesen wäre; denn in ihm (dem Logos) war das Fleisch, welches zunahm, und sein wird es genannt, und zwar darum auch, damit das Zunehmen der Menschen wegen des mitseienden Logos unwandelbar verbleibe. Demnach nahm das Fleisch, welches der Leib der Weisheit ward, das Menschliche in der Weisheit, zu, indem es nach und nach über die menschliche Natur hinausging und vergottet und ein Werkzeug für die Wirksamkeit der Gottheit und ihre Offenbarung ward und sich auch Allen so zeigte" (ib. 3, 53).

Ganz ebenso sei es zu verstehen und zu erklären, wenn es heisse, er sei betrübt gewesen, er habe geweint u. dgl. „Wie von ihm, indem das Fleisch zunimmt, gesagt wird, er selbst nehme zu wegen seiner Verbindung mit dem Leibe, ebenso muss man auch das, was von ihm zur Zeit seines Todes gesagt wird, nehmen (ib. 3, 54) ... Wohl sagte er: wenn es möglich ist, so gehe der Kelch vorüber (Matth. 26, 39); aber der dieses sprach, tadelte auch den Petrus, der ihm Schonung anrieth, mit den Worten: du denkst nicht, was göttlich, sondern was menschlich ist (Matth. 16, 23). Beides sagte er, damit er zeigte, dass er als Gott heiligen Willen, Mensch geworden aber ein furchtsames Fleisch hatte, wesshalb er seinen Willen mit der menschlichen Schwachheit vereinigte, um so auch diese aufzuheben, um so den Menschen stark gegen den Tod zu machen ... Denn wie er den Tod durch den Tod und alles Menschliche auf menschliche Weise abthat, ebenso hob er durch seine vermeintliche Furcht unsere Furcht und bewirkte, dass die Menschen den Tod nicht mehr fürchten" (ib. 3, 57). Ueberall und immer sei diese Beziehung auf uns Menschen festzuhalten, wo von dem Herrn Menschliches und Fleischliches ausgesagt werde.

Dass diese Exegese des Athanasius im Dienste seiner

Dogmatik steht, bedarf keines Wortes weiter; er selbst hat auch dessen kein Hehl, wenn er einmal, charakteristisch genug, von einer seiner Auslegungen sagt: „Das ist nun, wie ich glaube, der Sinn dieser Stelle, und zwar ein sehr kirchlicher“ (ib. 1, 44). Man weiss daher auch schon von vornherein, wie er diese oder jene Stelle auslegen wird; und er dreht und wendet sie so lange, bis sie ihm endlich den „kirchlichen“, d. h. den orthodox nizänischen Sinn gibt. Es tritt dies besonders auch an seiner Erklärung von Prov. 8, 22 zu Tage.

Wir wissen, dass Arius Jesus Christus nicht blos für ein Geschöpf erklärte, sondern dass er ihn auch an die Spitze der Geschöpfe stellte, und nicht blos moralisch, sondern auch metaphysisch, sofern er das Geschöpf sei, das Gott zuerst erschaffen und durch das er dann als durch sein Organ die Schöpfung in's Dasein gerufen habe. So unklar auch diese Ansicht war und so wenig sie sich mit der eigentlichen Auffassung des Arius von Jesus als einem blossen Menschen vereinigen liess, so war sie doch auch wieder so antihomousisch, dass sie von den Bekennern der Homousie um nichts weniger als jene rein menschliche Anschauung bekämpft wurde. Was den Arius bewog, sich in dieser Richtung auszusprechen, war offenbar ein Doppeltes: einmal hat er dadurch, wie wir das schon oben sahen, seine Lehre als die kirchliche dokumentiren wollen, denn eben jene Ansicht von Christus hatte bis unlängst in der Kirche geherrscht, bis sie von der Homousie überflügelt wurde; und dann waren es Schriftstellen wie Prov. 8, 22, die ihn hiefür entschieden. Es ist daher auch ganz besonders diese Stelle, mit deren Erklärung sich Ath. viel zu schaffen macht, um den Gegnern diese Waffe zu entwinden; denn „mit dieser Stelle machen sie viel Aufhebens und auch bei Vielen, die den christlichen Glauben nicht kennen, ziemlichen Eindruck“ (ib. 2, 18). Schon vor Arius war sie als Hauptwaffe von den Gegnern der neu auftauchenden homousischen Richtung gebraucht worden; und schon der römische Dionysius hatte sich an ihr versucht, um sie dem neuen Dogma anzupassen. „Man hat, sagt er, ganz ungereimt und anders,

als es die göttliche und prophetische Schrift meint, die Worte Prov. 8, 22: der Herr hat mich geschaffen im Anfang seiner Wege, ausgelegt. Denn das Wort „geschaffen" hat mehr als Eine Bedeutung; und hier bedeutet es so viel als: er hat (mich) den von ihm gemachten Werken, gemacht aber durch den Sohn, vorgesetzt. Geschaffen ist also hier nicht so viel als gemacht; Schaffen und Machen sind von einander verschieden, wie denn auch beide von Moses (Deut. 32, 6) unterschieden werden. Wie könnte auch der Erstgeborne der ganzen Schöpfung etwas Gemachtes sein, er, von dem es heisst, dass er aus dem Innern (Gottes) vor dem Morgenstern gezeugt wurde, und der als Weisheit sagt: vor allen Hügeln zeugte er mich! Auch wird in der Schrift von dem Sohne wohl gesagt, er sei gezeugt, nicht aber, er sei gemacht worden" (de decret. Nic. c. 26). So Dionysius. Anders, aber um nichts weniger willkürlich, interpretirt Athanasius. Zwar darin stimmt er mit jenem überein, dass das Wort „geschaffen" hier nicht im eigentlichen und buchstäblichen Sinne gefasst werden könne und dürfe, weil vom Sohne die Rede sei. „Wäre es von einem Engel oder von einem andern gemachten Wesen geschrieben, ja dann wäre es schon im eigentlichen Sinne zu nehmen; ist es aber die Weisheit Gottes, durch welche alle Dinge gemacht worden sind, die hier von sich selbst redet, so kann der Ausdruck: er hat geschaffen, nichts dem Wort: er hat gezeugt, Entgegengesetztes aussagen." Und um so mehr habe man ein Recht, den Ausdruck hier im weiteren Sinne zu deuten, „als es Sprichwörter sind, in denen er vorkommt, und es sprichwörtlich gesagt ist" (or. c. Ar. 2, 44). Athanasius will nun die ganze Stelle so verstanden wissen, dass in ihr von der Fleischwerdung der Weisheit, nicht von deren vorzeitlichem Sein gehandelt werde. Der Ausdruck: er hat geschaffen, wolle also dasselbe sagen, was jener andere, mit dem er bald darauf vertauscht werde: die Weisheit baute sich ein Haus (Prov. 9, 1); dies Haus der Weisheit aber sei der menschliche Leib, den sie angenommen. (ib.) Nicht also, dass der Herr ein Geschöpf sei, liege in jenem Ausdruck,

sondern dass er Mensch geworden, denn dem Menschen sei es eigen, geschaffen zu werden. Es sei somit gerade so viel, als wenn die Weisheit sagte: „der Vater hat mir einen Leib bereitet und mich unter die Menschen des Heils der Menschen wegen versetzt“ (ib. 2, 47). Demgemäss beziehe sich auch der „Anfang der Wege“ nicht auf das metaphysische Sein des Herrn, sondern bezeichne „die Ursache“ des Geschaffenwerdens, d. h. des Menschwerdens des Herrn, die keine andere sei als „die Vollbringung der Werke im Fleische, welche zum Heil und zur Erneuerung der Menschen dienten“ (ib. 2, 53). Ganz ebenso bezöge sich auch der folgende Vers (Prov. 8, 23): Von Ewigkeit her hat er mich gegründet, nicht auf die Gottheit des Logos, wie die Arianer meinen, sondern auf dessen Fleischwerdung. „Denn die Weisheit selbst wurde gegründet für uns und auf uns hin, auf dass sie Anfang und Grund unserer neuen Schöpfung und unserer Erneuerung würde; (ib. 2, 73) . . . sie wurde also der menschlichen Natur nach gegründet, damit auch wir auf sie als kostbare Steine aufgebaut werden könnten“ (ib. 2, 74). Es lasse sich übrigens, meint Ath., die ganze Stelle auch noch anders erklären. Man könne nämlich unter der Weisheit, die hier spreche: der Herr hat mich geschaffen, die Weisheit in uns verstehen, die ein Abbild der ewigen göttlichen Sophia sei. „Da nun so ein Abbild von ihr in uns und in allen geschaffenen Werken ist, so eignet sich mit Recht die wahre und schöpferische Weisheit das, was ihrem Abbild zukommt, an und spricht: der Herr hat mich geschaffen. Was die Weisheit in uns sagt, das spricht der Herr als ihm Eigenes und wie von sich selbst wegen seines in den Werken geschaffenen Ebenbildes“ (ib. 2, 78).

In gleich gewaltsamer Art sucht Ath. die Instanz Koloss. 1, 15. 16 zu beseitigen, auf welche sich die Arianer für ihre Ansicht, dass Jesus ein Geschöpf, aber das erste der Geschöpfe und das Organ der göttlichen Weltschöpfung sei, beriefen. Wohl werde hier vom Herrn gesagt, er sei der Erstgeborne der ganzen Schöpfung; aber darin sei nicht enthalten, wie die Arianer meinen, dass er eines aus den Geschöpfen, dem Wesen nach somit allen andern Geschöpfen

gleich sei, und nur der Zeit nach ihnen vorangehe (ib. 2, 62); denn „sind alle Geschöpfe durch ihn geschaffen, wie Paulus an derselben Stelle sagt, so ist er von den Geschöpfen verschieden und nicht selbst ein Geschöpf, sondern der Schöpfer der Geschöpfe.“ (ib.) Auch heisse es darum nicht, er sei der Erstgeborne der andern Geschöpfe, „damit man ihn nicht wie eines aus denselben ansehe, sondern der ganzen Schöpfung, um anzuzeigen, dass er von dieser verschieden sei“ (ib. 2, 63). Der Erstgeborne der ganzen Schöpfung werde aber der Logos genannt, „weil er sich auch schon im Anfang, als er die Geschöpfe schuf, zur Kreatürlichkeit herabliess, damit sie werden könnte; denn sie hätte seine Natur nicht ertragen in ihrer ganzen Reinheit und dem väterlichen Glanze; er musste in väterlicher Menschenliebe sich herablassen, und sie mit seiner Macht zum Dasein bringen.“ So genannt werde aber der Logos nicht blos darum, sofern er die Schöpfung gütigst in's Dasein gerufen, sondern auch, „weil, indem er sich zu ihr herabliess (als Mensch), auch die Schöpfung selbst durch ihn zum Sohne gemacht und, wie der Apostel sagt (Röm. 8, 19. 21), dereinst von der Knechtschaft der Vergänglichkeit erlöst und in die herrliche Freiheit der Kinder Gottes versetzt werde, so dass er ihr Erstgeborner in jeder Hinsicht heisst“ (ib. 2, 63. 64).

In seinem exegetischen Recht ist dagegen Athanasius, wenn er die Schriftinstanzen der Arianer zu entkräften sucht, unbedingt da, wo diese den Schrifttext in ihrem Interesse und nach ihren dogmatischen Voraussetzungen deuten, er selbst aber diesen arianischen Interpretationen nicht etwa sog. „kirchliche“, d. h. einer Einseitigkeit eine andere entgegensetzt, sondern einfach auf den Text rekurrirt. Wenn die Arianer z. B. aus dem „gemacht“ in Apostelgesch. 2, 36: Gott hat diesen Jesum zum Herrn und Christus gemacht, oder in Hebr. 3, 1. 2: Achtet auf den Hohenpriester unseres Bekenntnisses, nämlich Christum Jesum, der da treu ist dem, der ihn dazu gemacht hat, beweisen wollten, dass hier Jesus als Geschöpf bezeichnet werde, so hat Athanasius vollkommen Recht, wenn er hiegegen protestirt. Es heisse nicht absolut: gemacht, sondern gemacht zum Hohenpriester, zum

Herrn und Christus; aus dem Wort „gemacht“ an und für sich könne hier somit gar nichts gefolgert werden über die Natur des Herrn. Auch darin hat er nicht Unrecht, wenn er der Arianer spottet, „wie sie Jagd darauf machen, ob nicht irgendwo geschrieben stehe: er hat gemacht, oder er ist gemacht worden“ (ib. 2, 11).

Indessen ist er selbst darum noch nicht unbefangen in seiner eigenen positiven Erklärung jener Stellen; vielmehr ist sie so gehalten, dass man wohl sieht, wie die dogmatische Anschauung von Jesus als dem fleischgewordenen Logos ihre Richtschnur bildet. So soll das „gemacht“ in Ap.-Gesch. 2, 36 gerade so viel bedeuten, als wenn Petrus gesagt hätte, Gott habe ihn der Welt als Herrn und Christus „zu erkennen gegeben“ oder „geoffenbart“ (ib. 2, 12); denn „durch die Zeichen und Wunder, die der Herr that, erwies er sich als einen solchen, der nicht schlechthin nur Mensch sei, sondern als Gott im Leibe und Herr und Christus“ (ib.). Diese Auffassung von gemacht empfehle sich, meint Ath., schon mit Rücksicht auf V. 22, wo der Apostel Jesus *einen* Mann nenne, der von Gott den Juden zu erkennen gegeben, erwiesen worden sei durch mächtige Thaten. Sie schliesse aber auch die arianische Meinung aus, dass, wenn es von Jesus heisse, Gott habe ihn zum Herrn und Christus gemacht, er es somit erst geworden und nicht schon vorher gewesen sei, ehe er Mensch ward; „denn es ist klar, dass derjenige, welcher jetzt als Herr und König zu erkennen gegeben ward, nicht erst damals anfing, Herr und König zu werden, (noch viel weniger überhaupt zu existiren), wohl aber damals anfing, sein Herrsein kund zu thun und auch auf diejenigen auszudehnen, die vorher nicht gläubig waren“ (ib.) Oder auch lasse sich die Stelle so erklären, dass man sie beziehe auf sein Herr- und Königsein über Alle auch in seiner Eigenschaft als Erlöser, insofern er als solcher uns Alle erworben, wie er an sich und als ewiger Logos Gott unser Herr und König von jeher und von Anfang gewesen; „denn erst von da an, als er Mensch ward und Alle durch den Tod am Kreuz erlöste, datirt es sich, dass er (auch als Erlöser) Herr und König Aller geworden ist“ (2, 13).

Athanasius ist so wenig verlegen, dass er noch eine dritte Erklärung gibt, wornach weder das Machen im Sinne von „zu erkennen geben" zu fassen, noch das Herr- und Königsein auf den Herrn in seiner Eigenschaft als Erlöser zu beziehen wäre, sondern der Accent auf uns gelegt wird, „sofern wir es sind, die (von da an, als er Mensch ward) anfingen, sein Herrsein über uns anzuerkennen" (ib. 2, 14). Dass Jesus aber schon vor seiner Menschwerdung Herr und König, dass er es von Ewigkeit her gewesen, das ergebe sich daraus, dass ihn schon Abraham als Herrn anbete und Moses von ihm als Herrn rede (Genes. 19, 24) und David von ihm singe: Dein Thron, o Gott, steht immer und ewig (Psl. 45, 7). So soll auch das Wort treu oder vielmehr das griechische Wort, das vom Herrn ausgesagt wird Hebr. 3, 2, „nicht in dem Sinne zu nehmen sein, wie es in Bezug auf die Menschen gebraucht wird, also nicht in dem Verstand, dass er durch den Glauben den Lohn des Glaubens empfing", sondern in dem Sinn, wie von Gott gesagt werde, dass er treu sei; „denn das Wort pistos hat in der Schrift einen doppelten Sinn, und bezeichnet bald den, welcher glaubt, und bald wieder den, welcher Glauben verdient; in dem erstern Sinne gilt es von dem Menschen, in dem zweiten von Gott" (ib. 2, 6). Die Stelle wolle daher nicht sagen (wie die Arianer auslegen), dass der Herr „treu seiend" (Gott) wohlgefällig geworden sei; sondern dass er als Sohn des wahren Gottes „selbst auch glaubhaft" sei, und dass man ihm in Allem, was er thue und spreche, glauben müsse, „sofern er selbst unwandelbar derselbe bleibt und keine Veränderung erlitt bei seiner menschlichen Heilserscheinung (Oekonomie) und Parusie im Fleisch" (ib. 2, 6). Und so soll in den beiden Stellen, obwohl den Arianern gegenüber erklärt wird, das Wort gemacht sage hier nichts aus über die Natur Jesu Christi, doch auch nicht einfach nur von der Heilsbestimmung und dem Heilswerk Jesu die Rede sein; sondern im Gegensatz zu der arianischen Auslegung, die in diesen Stellen angedeutet findet, dass Jesus von Natur Mensch sei und nicht der Logos Gott, ist es wieder „die Fleischwerdung des

Logos zur Erlösung," was Athanasius als den richtigen Sinn der beiden Stellen bezeichnet (ib. 2, 9).

Noch hatte Athanasius auch jene alt-test. Instanzen der Arianer zu entkräften, welche in ihrer strengen monotheistischen Form mit der modernen Homousie geradezu unvereinbar schienen, wie die Aussprüche: Unser Gott ist ein einiger Gott, ausser ihm und neben ihm ist kein Gott (Deut. 6, 4; 32, 39). Er ist indessen nicht verlegen. Es seien diese Stellen, erklärt er, nicht so zu verstehen, als schlössen sie die Homousie des Sohnes aus, „denn er ist selbst auch in dem Einen und Ersten und Einzigen als des Einen, Ersten und Einzigen selbst auch einziger Logos und Abglanz und Weisheit" (ib. 3, 6). Nicht also „wegen des Sohnes" sei jenes geschrieben worden, sondern „zur Aufhebung der von den Menschen gestalteten fälschlicher Weise sog. Götter, (ib. 3, 7) . . . zur Beseitigung derjenigen, welche von Natur nicht wirklich sind, wie es der Vater und sein Logos ist" (ib. 3, 8).

Es gab aber auch solche Arianer, welche konsequent genug waren, nach dem Vorgang des Samosaten zu behaupten, dass das alte Testament überhaupt nichts von einem Sohne wisse und wissen könne, da er noch nicht existirt habe (ib. 4, 29). Umgekehrt sah Athanasius im alten Testament überall den Sohn Gottes angedeutet, wo nach seiner Ansicht — freilich in völliger Unkenntniss der hebräischen Sprache und ihrer Eigenthümlichkeit, aber in völliger Uebereinstimmung mit früheren Kirchenlehrern — Gott von Gott unterschieden wird; und seine Schriftzeugnisse für die Ewigkeit des Sohnes beruhen zu einem guten Theil auf solchen (falsch verstandenen und ausgelegten) alttestamentlichen Stellen. Er stellte denn auch jener Behauptung, dass das alte Testament nichts von einem Logos Sohn wisse und wissen könne, die geradezu entgegengesetzte These gegenüber; denn schon das alte Testament wisse von Kindern Gottes, „die doch durch keinen andern als durch den Sohn zu Kindern gemacht wurden;" (ib.) das Eine setze also das Andere voraus: die Gotteskindschaft und das Wissen um

dieselbe den Logos-Sohn Gottes und das Wissen um denselben.

c. Die patristische Kontroverse als Anhang zur biblisch-exegetischen.

An die biblische Kontroverse schloss sich die patristische an. Jede der beiden Parteien sprach sich und ihrer Lehre nicht blos die Schriftgemässheit zu und der andern ab, sondern auch die Uebereinstimmung mit der bisherigen Kirchenlehre und den Aussprüchen der frühern Kirchenlehrer. Dass Arius und die Seinigen ganz überzeugt sind, auf dem Boden der hergebrachten Kirchenlehre zu stehen, ersieht man aus ihren wiederholten feierlichen Erklärungen. „Dies ist unser Glaube, den wir von den Vorfahren her überkommen haben," so lautet der Anfang ihres Glaubensbekenntnisses, das sie um's Jahr 323 an Alexander übersandten zum Zweck ihrer Wiederaufnahme. Sie glauben auch die rechte kirchliche Mitte zu halten einerseits zwischen den Sabellianern und Nizänern und anderseits zwischen den Emanatisten wie Valentin und denen überhaupt, die das Wesen des absoluten Gottes „physikalisiren oder theilen." Eine Hauptautorität, auf die sie sich für ihre Lehre berufen, und mit der sie den Athanasius und die Nizäner überhaupt zu schlagen vermeinen, ist, wie man kaum anders erwarten kann, der frühere Bischof Alexandriens, Dionysius, der „gleiche Ansichten" wie sie gehabt habe (de sent. Dionys. c. 1). Mit wie viel Recht und Unrecht sie dies thaten, haben wir schon oben gesehen. Es war der Brief des Dionysius an Euphranor, aus dem sie schöpften; die spätern Retraktationen desselben berücksichtigten sie nicht. Ath. fand sich desshalb bewogen, eine Schrift „über die Meinung des Dionysius" abzufassen, um diese Berufung der Arianer als eine unbegründete darzustellen und den Dionysius zu rechtfertigen. Mit einigem Recht konnte er hier sagen, D. habe allerdings jenen Brief geschrieben, aus dem die Arianer Sätze anführen, die den ihrigen ähnlich seien; aber er habe auch noch andere geschrieben, welche die Arianer gleichfalls hätten lesen sollen, „auf dass aus allen und nicht blos aus dem einzigen der Glaube des Mannes dargethan würde" (ib. c. 4). Nur geht er seinerseits wieder ebenso einseitig vor, wie die Arianer ihrerseits es thaten, wenn er als die alleinige An-

sicht des Dionysius die spätere mit der seinigen mehr harmonirende gelten lassen will und denselben früher nur aus Akkomodation, d. h. mit bewusster Rücksicht auf Zeit und Personen, gegen die er auftrat, anders schreiben lässt und sogar annimmt, dass D. schon damals seine spätere Ansicht gehabt und „das Verdächtige" nur geschrieben habe „aus Oekonomie (zur Erreichung eines guten Zweckes)" (de sent. Dionys. c. 6). Dass aber die Arianer sich mit Recht auf D. vor seiner Retraktation berufen konnten, ergibt sich schon daraus, dass die homousisch Gesinnten schon zu Lebzeiten des D. Anstoss an der Schrift nahmen, wesshalb sie ihn auch denunzirten, sowie aus dem weitern Umstand, dass Dionysius sich hütet, jene Schrift selbst, soviel er auch zu ihrer Rechtfertigung sagt, dem römischen Bischof zu übersenden; sie sei ihm abhanden gekommen (de synod. Nic. c. 25).

Dieser Streit über Dionysius nimmt einen Hauptplatz in der patristischen Kontroverse ein; doch beschränkt sie sich nicht darauf.

Wie die Arianer sich für die ächt Kirchlichen, für *die* rechte Mitte zwischen den beiden Extremen hielten, ganz dasselbe vindizirte Athanasius sich und den Nizänern, die Rechtgläubigen, die Orthodoxen zu sein und in der *richtigen* Mitte zu stehen zwischen den beiden Extremen, *als die* von ihnen die Arianer und die Sabellianer bezeichnet werden. Und wenn die erstern in der Lehre des Athanasius und der Nizäner nur einen Sabellianismus in verjüngter Gestalt sehen wollten, so erklärten diese dagegen ihre Gegner für Nachfolger und Fortsetzer des Paul von Samosata, des Lucian (s. S. 170 f.), und gewiss nicht mit Unrecht; ferner für Ebioniten, für Anhänger des Artemon (s. S. 184) und schliesslich sogar für Nachfolger des Kaiphas und der Juden, die den Sohn Gottes gekreuzigt hätten. Dass es aber keine neue Lehre sei, die sie vorbringen, wie die Arianer sagen, sondern die alte kirchliche, die sie nur gegen moderne Fälschungen schützen und schärfer fassen und begründen, dafür beruft sich Athanasius auf Origenes, die Väter der antiochenischen Synode, die den Paul verdammt, auf die beiden Dionyse, den Bischof von Rom und den von Alexandrien, und auf

Theognost, die ganz so gelehrt wie sie, was er mit Citaten aus ihren Schriften zu belegen sucht.

Dies ist die patristische Kontroverse, die aber, wie man gleich sieht, nicht umfassend war und nicht tief ging, weder von der einen noch von der andern Seite, und noch viel weniger unbefangen genannt werden kann.

---

## 2. Die dialektisch-rationelle (Seite der) Kontroverse.

Wie eine biblische Seite, so hat die Kontroverse auch eine dialektische. Hüben und drüben wollte man eine ebenso vernunft- als schriftgemässe Lehre, d. h. „die Wahrheit" haben, die das eine wie das andere Moment forderte, weil beide Seiten sich ja nicht widersprechen könnten; man wollte auch den Nachweis, dass man die wahre Lehre habe, nicht schuldig bleiben; den dialektischen so wenig als den biblischen. Hüben und drüben sprach man aber auch dem Gegner die Wahrheit, die er seiner Lehre vindizirte, ab, und bemühte sich, ihm dies ebenso dialektisch wie biblisch nachzuweisen. Nur muss man darum nicht glauben, dass in der Kontroverse selbst die beiden Seiten nun auch getrennt auseinander lägen, und jede für sich behandelt wäre; sie sind vielmehr nicht selten ineinander gemischt, wie es gerade die Gelegenheit wollte. Wir aber glaubten, sie auseinander halten und jede für sich geben zu sollen, damit man so ein um so klareres Bild von jeder gewinne.

a. Die arianische Bestreitung der athanasianisch-nizänischen Glaubenssätze vom dialektisch-rationalen Standpunkt aus.

Wir wollen nun, wie wir das in der biblischen Kontroverse gethan haben, so auch hier zunächst wieder mit der arianischen Bestreitung der gegnerischen Glaubenssätze beginnen.

Punkt für Punkt wird angegriffen und dialektisch bekämpft; zunächst die Lehre vom Sohne Gottes, sofern er wahrhafter Sohn, d. h. aus dem Wesen Gottes, das natürliche Erzeugniss des Vaters, Gott aus Gott sein soll.

Sohn Gottes von Natur? Erzeugt aus dem Wesen des Vaters? Das seien Vorstellungen, die mit der reinen Idee von Gott als Geist sich nicht vereinbaren lassen, indem sie in Gott „Trennung und Theilung“, leidentliche Zustände setzen, ihn zu einem körperlichen Wesen machen, sinnlich-endliche Kategorien auf ihn übertragen. Dies ist es, was von arianischer Seite gegen diese Bestimmungen geltend gemacht wird. „Wie wäre so Etwas möglich ohne Annahme von Theilung und Trennung? (or. c. Ar. 1, 15) . . . Oder wie kann der Sohn aus dem Wesen des Vaters sein und doch kein Theil desselben? Ist doch das, von dem gesagt wird, dass es aus irgend Einem sei, ein Theil desselben: was aber getheilt wird, ist nicht mehr ein Ganzes und Volles“ (ib. 2, 32).

Athanasius seinerseits bestreitet nun nicht, dass jene Bestimmungen: erzeugt und Erzeugniss, von Natur, aus dem Wesen, sofern sie der kreatürlichen Welt angehören, nicht denkbar seien ohne Annahme von Theilung, will aber, dass sie, auf Gott übertragen, „göttlich“ gefasst werden, d. h. mit Hinwegnahme der kreatürlichen Beschränkungen. „Irren also die nicht sehr, die von dem Körperlichen auf das Unkörperliche schliessen und wegen der Schwäche der eigenen Natur das, was dem Vater eigen und seiner Natur gemäss ist, leugnen? Indem sie nicht bedenken, wie Gott und auf welche Weise er Vater ist, müssen sie freilich dazu kommen, ihn (als Vater des Sohnes) zu leugnen, da die Unverständigen so auch das Erzeugniss des Vaters nach dem ihrigen bemessen“ (ib. 1, 15). Wenn man aber die Ausdrücke: Erzeugniss und Sohn „nicht auf menschliche Weise, sondern so wie es Gott geziemt“ (de decret Nic. c. 24) fasse, so fallen, meint Ath., die gegnerischen Bedenken und Einwendungen, und von einem Naturprozess oder Theilung könne keine Rede mehr sein. „Allerdings sind der Menschen Erzeugnisse gewissermassen Theile der Erzeugenden, da auch die Natur der Körper selbst nicht eine einfache ist, sondern eine in stetem Fluss begriffene und aus Theilen zusammengesetzte; die Menschen nämlich lassen bei der Zeugung Etwas aus sich ausfliessen, hinwiederum bekommen sie Zufluss aus dem, was sie an Nahrung zu sich nehmen und was

in sie übergeht; und dies ist auch die Ursache, wesshalb die Menschen Väter einer zeitlich successiven Vielheit von Kindern werden, wogegen Gott, der an und für sich untheilbar und einfach und leidenlos ist, eben darum auch auf ungetheilte und leidenlose Weise Vater des (Einen) Sohnes ist; denn bei dem Unkörperlichen findet weder ein Ausfluss noch ein Einfluss statt wie bei den Menschen" (ib. c. 11; or. c. Ar. 1, 28). Einen höchst bedeutsamen Beleg und Beweis hiefür findet Ath. in der Zusammenstellung von Sohn und Logos Gottes, wie sie die göttlichen Schriften geben; „da ist der Logos Gottes dessen Sohn, und der Sohn der Logos und die Weisheit des Vaters." Nun aber sei der Logos kein Geschöpf und kein Theil desjenigen, dessen Logos er sei, noch sei er ein leidentliches Erzeugniss desselben. „Indem also die Schrift beides verbindet, sagt sie, er sei Sohn, um ihn so als das natürliche und wahrhafte Erzeugniss des Wesens (Gottes) zu bezeichnen; damit aber Niemand das Erzeugniss als menschenartiges auffasse, nennt sie ihn hinwiederum, seine Wesenheit hiermit andeutend, Logos und Weisheit und Abglanz; denn hieraus können wir das Leidenlose der Zeugung und das Gotteswürdige und Ewige erkennen" (or. c. Ar. 1, 28).

Wie hier Ath., so hat sich auch dessen Vorgänger Alexander in seinem encyclischen Schreiben gegen die Einwürfe der Arianer gerechtfertigt; überhaupt war es auch schon bei früheren Kirchenlehrern ein gewöhnliches Auskunftsmittel, wenn sie ihre dem kreatürlichen Gebiete entnommenen und auf das absolute Wesen übertragenen Kategorien gegen den Vorwurf eines ungehörigen Anthropomorphisirens vertheidigten, zu sagen, man müsse das so auf Gott Uebertragene nur geistig und gotteswürdig fassen. Sie bedachten dabei nicht, dass dies nur da möglich ist, wo die Natur der beiden Sphären dem nicht widerspricht, wo die beiden vielmehr sich verwandt und gleichartig sind, wie das geistige Element es ist, worin Gott und der Mensch sich berühren; dass aber, wo die Natur der beiden Sphären eine disparate ist, wie das der Fall in Hinsicht der sinnlich-körperlichen Natur einerseits und des rein geistigen Wesens andrer-

seits, eine solche Uebertragung einer Kategorie aus jener Sphäre auf diese mit der Klausel, die Kategorie nur gotteswürdig zu fassen, ein Ding der Unmöglichkeit ist, schon desshalb, weil es dem sinnlich Körperlichen widerspricht, göttlich, d. h. rein geistig sich fassen zu lassen. Es war daher so Etwas leichter gesagt als ausgeführt.

Ath. freilich wollte es bei dem Sagen nicht bewenden lassen; er glaubte auch rationell nachweisen zu können, dass, wenn man von Zeugen spreche, den Sohn ein natürliches Erzeugniss des Vaters nenne, dies ganz wohl ohne Annahme von Theilung und Trennung und von einem leidentlichen Zustande, ganz geistig, ganz göttlich sich denken lasse. Er erinnert, „wie nicht einmal der Logos der Menschen so erzeugt werde, dass Theilung und Leiden dabei stattfinde" (de decret. Nic. c. 11), dass Gedanke und Wort sich wie zeugend und gezeugt zu einander verhalten, aber auf rein geistige Weise, dass dies ein Vorgang sei, der keine Theilung setze und keine sinnlichen Affektionen, und dass dabei das Eine in dem Andern und doch Jedes für sich sei. Selbst in der sichtbaren, in der Sinnenwelt fehle es nicht an Analogien, „und die Schrift hat solche Beispiele und Bilder auch gegeben, damit, weil die menschliche Natur Gott nicht zu erfassen vermag, wir wenigstens aus ihnen theilweise und dunkel nach unsern Kräften ihn erkennen möchten" (or. c. Ar. 2, 32). Es ist wieder das Beispiel von der Sonne und dem Glanz, das Ath. anführt. „Wir sehen, dass der Glanz von der Sonne kommt und ihr eigen ist, und doch darum die Substanz der Sonne nicht getheilt oder verringert wird, sondern dass sie ganz bleibt, sowie auch der Glanz vollkommen und ganz, ohne dass er das Wesen des Lichtes vermindert, obwohl das wahre Erzeugniss aus ihr... (ib. 2, 33). Sie sollen nun zuerst versuchen, das zu theilen, was wir als Beispiel aus der kreatürlichen Welt angeführt haben, um zu sagen: die Sonne war einmal ohne Glanz, oder: der Glanz ist der Natur des Lichtes nicht eigen, oder: der Glanz ist zwar dem Lichte eigen, aber als Stück und Theil von ihm, oder sie mögen das Wort (Logos) trennen und sagen, es sei dem Nus fremd oder ein Stück und Theil von ihm.

Wenn ihnen aber dies nicht möglich, wie sind sie nicht gar von Sinnen, wenn sie sich (mit ihren beschränkten Vorstellungen) an das machen, was über ihre Natur und das Geschaffene überhaupt hinausgeht!“ (ib. 2, 33.) Die Arianer fanden nun freilich, dass diese Analogien nicht beweisen, was sie beweisen sollten; der Glanz der Sonne z. B. hätte kein hypostatisches selbstständiges Sein ausserhalb des Lichtes, wie doch das vom Sohne ausgesagt werde gegenüber dem Vater, mit dem er nichts desto weniger hinsichtlich der göttlichen Natur Eins sein solle; gerade also das, worauf es hier eigentlich ankomme, dass nämlich das, von dem gesagt wird, dass es aus irgend Etwas sei, dies sein und ein selbstständiges Fürsichsein haben könne, ohne dass dabei eine Theilung stattfinde, dies gerade fehle hier; denn wenn z. B. bei dem Licht und seinem Glanz keine Theilung sei oder der Glanz kein Theil vom Licht, so sei dies nur darum, weil der Glanz nichts Selbstständiges, für sich Seiendes dem Lichte gegenüber sei. Und so sei es auch mit dem Wort; „denn das Wort der Menschen besteht aus Silben, zeigt nur den Willen des Redenden an, und hört schnell auf und verschwindet“ (ib. 2, 34). Was nun hiegegen Ath. bemerkt, kommt wieder auf seinen alten Satz zurück, dass solche Verhältnisse auf Gott übertragen eben göttlich zu denken seien, dass man den Unterschied zwischen menschlich und göttlich im Auge behalten müsse. „Wenn sie von einem Menschen handeln, wohl, so mögen sie auch menschlich von seinem Wort und Sohn handeln; wenn aber von Gott, dem Schöpfer der Menschen, dann sollen sie nicht mehr menschlich, sondern anders, über die Natur der Menschen hinaus denken; denn wie der Erzeuger ist, so muss auch das Erzeugte sein, und wie der Vater des Wortes ist, so muss auch das Wort desselben sein. Der Mensch erzeugt nun zwar, weil er in der Zeit gezeugt wird, auch selbst in der Zeit das Kind, und weil er aus Nichts gemacht worden ist, desswegen hört sein Wort auf und hat keinen Bestand. Gott aber ist nicht wie ein Mensch, sondern ist seiend und immer, und darum ist auch sein Logos seiend und ewig mit dem Vater als Abglanz des Lichtes“ (ib. 2, 35; vgl. 2, 36). Es

könne also der Logos oder die Weisheit Gottes nicht anders denn hypostatisch, selbstständig, persönlich gedacht werden, gleich dem Vater, dessen Logos er ist. „Darum kann ich mich auch nicht genug verwundern, wie Jene, da doch Gott nur Einer ist, nach ihren eigenen Einfällen viele Ebenbilder, Weisheiten und Logos einführen und sagen, ein anderer sei der eigene und natürliche (?) Logos des Vaters, in dem er auch den Sohn gemacht, der Sohn aber, nämlich der wahrhafte, werde nur in Gedanken bildlich Sohn genannt, sowie Weinstock, Weg, Thüre und Holz des Lebens" (ib. 2, 37). Dass nun das Ebenbild oder der Reflex Gottes nicht ein blosses Gedankending, sondern höchste Realität sein müsse, dies allerdings wird man Athanasius kaum bestreiten können, aber dann ebensowenig den Arianern, dass eben darum jene Analogien auch nicht zutreffen, und dass sie nicht beweisen, was durch sie als möglich erwiesen werden soll.

Athanasius schlägt aber noch einen andern Weg ein, um darzuthun, dass, wenn man vom Sohne lehre, er sei das natürliche Erzeugniss vom Vater, dies nicht auch in sich schliesse, er sei ein Theil des Vaters, dass jenes vielmehr denkbar sei ohne jede Annahme von Theilung und leidentlicher Affektion. Wer nämlich (des Geistes) Gottes *theilhaft* werde, wen Gott seiner selbst theilhaft mache, von dem lasse sich doch nicht sagen, dass er einen Theil, eine Portion von Gott erhalten, oder dass Gott ihm einen Theil von sich abgetreten habe und nun um denselben vermindert worden sei; es lasse sich somit auch da nicht sagen, wo das sich Mittheilen Gottes und das Theilhaftwerden ein ganzes und vollkommenes sei. Was heisse nun aber Zeugen anders, wenn man dies Wort von Gott gebrauche, seines bildlichen Charakters entkleide, als dass Gott Seiner „ganz und gar" theilhaft mache? „Wie nun Niemand dies theilhaft Machen und theilhaft Werden eine leidentliche Affektion oder eine Theilung des Wesens Gottes nennen wird, so kann es auch nicht von der Zeugung gesagt werden; denn dass Gott Seiner theilhaft werden lasse und dass Seiner theilhaft Machen und Zeugen dasselbe sei, ist anerkannt" (ib. 1, 16). Gewiss eine wahrhaft geistige Deutung des Wortes „Zeugen", womit auch

die Arianer hätten einverstanden sein können, wenn die Ausdrücke, dass Jesus der Sohn, der Erzeugte Gottes sei, nichts anderes besagen sollten, als dass er Gottes ganz und gar theilhaftig sei, soweit dies eben innerhalb der Grenzen der menschlichen Natur möglich! Aber freilich, wenn dies der Gedankenkern des Wortes Zeugen; wozu dann ein solcher Terminus, der doch einen Naturprozess andeutet? Und wie lässt sich mit dieser Fassung jene andere vereinbaren, wonach eben das in dem Zeugen liegen und ausgedrückt sein soll, dass der Sohn Gottes von Natur Sohn sei im spezifischen Unterschied von jeder andern Kindschaft Gottes?

Als das „wahrhafte und natürliche Erzeugniss des Vaters“ soll nun aber, wie wir wissen, der Logos-Sohn-Gottes, Jesus Christus, dem Vater „gleich ewig“ und „gleich wesentlich“ sein, — zwei Attribute, welche es klar sagen sollten, dass zwischen Vater und Sohn kein Wesensunterschied bestehe. Eben darum musste die arianische Polemik sich auch noch ganz besonders gegen diese beiden Bestimmungen kehren.

Gleich ewig? „Nun, wenn es nie eine Zeit gab, da der Sohn nicht war, sondern wenn er ewig und zugleich mit dem Vater da ist, so nennet ihn nicht mehr Sohn, sondern Bruder des Vaters“ (ib. 1, 14). Nein, erwiedert Athanasius; „denn nicht aus einem früher vorhandenen Anfang sind der Vater und der Sohn erzeugt worden, so dass man sie für Brüder halten könnte; sondern der Vater ist der Anfang und Erzeuger des Sohnes“ (ib.). Dass nun aber der Sohn nicht nach dem Vater entstanden, aus dessen Wesenheit er erzeugt wurde, das habe seinen Grund darin, dass es göttliche, nicht menschliche Verhältnisse seien, um die es sich hier handle. „Der Mensch zwar, der in der Zeit erzeugt ist, erzeugt selbst auch in der Zeit das Kind“ (ib. 2, 35); anders aber sei es bei Gott, von dem man „nicht nach menschlicher Beschränktheit, sondern auf eine über die menschliche Natur hinausgehende Weise“ denken müsse. In der Zeugung des über die Zeit erhabenen ewigen Gottes findet daher auch keine Succession statt, wie bei den Menschen, vielmehr sei sie als eine dem Wesen Gottes entsprechende,

d. h. ewige zu fassen. „Nicht wie ein Mensch aus einem Menschen ist der Sohn erzeugt worden, so dass er später als der Vater zur Existenz gekommen wäre, sondern als Sohn und Erzeugter Gottes, welcher immer ist, ist er selbst auch ewig; . . . auch war einmal die Wesenheit des Vaters nicht unvollkommen, so dass das ihr Eigenthümliche erst nachher zu ihr hinzugetreten wäre" (ib. 1, 14). Gut, erwiederten die Arianer; „wenn aber darum, weil das Zeugen dem Vater wesentlich zukommt, und das, was ihm zukommt, als ewig mit ihm, nicht erst als später hinzugekommen zu denken ist, wenn darum der Sohn ewig ist, dann müssen auch die Werke der Schöpfung als ewig gefasst werden, denn Gott ist auch immer Schöpfer, und es ist die Macht zu schaffen ihm nicht erst nachträglich geworden" (ib. 1, 29). Es erinnert dies ganz an Origenes. Ath. indess gibt nicht zu, dass die Annahme einer ewigen Zeugung auch die Annahme einer ewigen Schöpfung zur Folge haben müsse und dass man sich einer Inkonsequenz schuldig mache, wie die Arianer ihnen vorrückten, wenn man das Eine annehme und nicht auch das Andere. Im Gegentheil! Es sei ja, wiederholt er, ein wesentlicher Unterschied zwischen Zeugen und Machen, insofern jenes der Natur, dieses dem *Willen* angehöre; „das Gemachte ist ausserhalb dessen, welcher es macht; der Sohn aber ist das eigene Erzeugniss der Wesenheit. Daher ist es nicht nothwendig, dass das Werk immer gewesen sei; denn der Werkmeister gestaltet das Werk, wenn er will. Die Erzeugung aber unterliegt nicht dem Willen, sondern ist Eigenheit der Natur. Ferner kann Jemand Werkmeister sein und heissen, wenn auch die Werke noch nicht da sind; Vater hingegen kann man weder sein noch genannt werden, wenn kein Sohn da ist . . . Dem Schöpfer wird also dadurch, dass die Geschöpfe noch nicht da sind, nichts entzogen, da er ja das Vermögen hat, zu schaffen, wenn er will . . . Wenn sie sich aber darum abmühen, warum doch Gott, obwohl immer im Stande zu schaffen, nicht immer schaffe, so ist das eine Verwegenheit; denn wer hat den Sinn des Herrn erkannt oder wer ist sein Rathgeber gewesen? (Röm. 11, 34.) So viel ist indessen

gewiss, dass, wenn auch Gott vermochte, immer zu schaffen, doch das Geschaffene nicht vermochte, immer zu sein, sofern es aus nichts ist und nicht war, ehe es entstand; was aber nicht war, ehe es entstand, wie hätte dieses vermocht, mit Gott, der immer ist, zugleich zu sein? Es hat daher Gott erst dann Alles geschaffen, als er wollte und sah, dass es dem Geschaffenen gut sein würde, dass es bestehen könnte" (ib. 1, 29).

Wie bedenklich nun auch die Unterscheidung sein mag, die Ath. zwischen dem Wesen und dem Willen Gottes machte, so viel ist doch zuzugeben, dass er, indem er zwischen dem Verhältniss Gottes zu sich selbst und zur Welt oder nach aussen unterschied, und dem, was Gott, sofern er Geist und Leben ist, als wesentlich, somit auch als von Ewigkeit her ihm zukommend gedacht werden muss, in der Zeugung des Sohnes einen adäquaten Ausdruck gegeben zu haben glaubte, eben darum auch meinen konnte, von der Idee einer ewigen Schöpfung mit Recht Umgang nehmen zu dürfen. Dagegen waren die Arianer offenbar im Unrecht, wenn sie ihn in die Enge treiben und seine Idee der ewigen Zeugung dadurch zu verdächtigen meinten, dass dann auch eine ewige Schöpfung anzunehmen und es nur inkonsequent von ihm sei, dass er nicht so lehre. Sie selbst, die von einer ewigen Zeugung nichts wissen wollten, hätten um so mehr eine ewige Schöpfung annehmen sollen; und *sie* gerade waren im Unrecht, dass sie dies nicht thaten, sondern gleich Athanasius den Satz aufstellten, dass Gott, als er es für gut gefunden, die Welt in der Zeit geschaffen habe.

Dass der Sohn dem Vater gleichewig sei, das war schon vor hundert Jahren von Origenes ausgesprochen worden, also nicht eigentlich ein Neues; neu war nur das, dass es jetzt zur kirchlichen, zur rechtgläubigen Ansicht erhoben wurde. Weit mehr das Neue, wenn auch nicht ganz neu, war das andere Attribut, das man dem Sohne gab: die Gleichwesentlichkeit mit dem Vater, welche als die Konsequenz des Satzes, der so erst zu seinem völligen Abschluss gelange: dass nämlich der Sohn „aus dem Wesen" des Vaters sei, hingestellt wurde; „denn wenn wir sagen, der Logos sei

aus dem Wesen des Vaters, was bedeutet dies anders als (dass er selbst auch) das Wahre und Ewige der Wesenheit (sei), aus der er erzeugt ist?" (de decr. Nic. c. 23.) In diesem „gleichwesentlich" gipfelte recht eigentlich die modern orthodoxe Auffassung vom Sohne. In der Polemik hiegegen wurzelt nun aber auch die arianische Opposition.

Mehr einen Plänklerangriff mag man es nennen, wenn von arianischer Seite, um das gleichwesentlich ad absurdum zu führen, gesagt wurde, die Konsequenz erfordere, dass, wenn der Sohn in Allem dem Vater gleich sei, er dann, wie er gezeugt worden, auch wieder zeuge und selbst auch Vater eines Sohnes werde; und der aus ihm Gezeugte müsse dann wieder zeugen und so der Reihe nach fort in's Unendliche (or. c. Ar. 1, 21). Wahre Keulenschläge dagegen sind es, wenn dieses „gleichwesentlich" als unvereinbar mit der Idee des Einen Gottes erklärt und nachgewiesen wird, wie durch diese Bestimmung die Trennung und Spaltung, die schon durch das „gezeugt aus dem Wesen des Vaters" in Gott gesetzt sei, nun zu einer vollendeten werde (de decret. Nic. c. 24). Was doch dies anders sei als ein Abfall vom christlichen Monotheismus und ein Rückfall in das Heidenthum! (or. c. Ar. 4, 10.) Es liege aber auch ein innerer Widerspruch in der Annahme eines aus dem Wesen Gottes gezeugten Gottessohnes, der doch wieder auf der andern Seite dem Gott-Vater, der ihn gezeugt, gleichwesentlich, d. h. so ganz und so voll Gott sein solle wie jener. Denn was mache Gott zum Gott, zu dem absoluten Wesen, als dass er aus und durch sich selbst sei, „nicht gezeugt" von einem Andern, dem er sein Dasein zu verdanken habe? Es sei daher eben so gewiss, dass der Sohn als Sohn, als nicht aus und durch sich selbst seiend, dem Vater nicht gleichwesentlich, nicht wahrer, nicht absoluter Gott sein könne, so gewiss es anderseits sei, dass Gott als der ungewordene, als der absolute nur Einer sein könne; „wenn aber dies, so kann der Sohn nur in die Kategorie der Geschöpfe fallen" (ib. 1, 30). Was Ath. hiegegen zu sagen weiss, fällt wenig in's Gewicht. Um den Einwand einer Theilung abzuweisen, wiederholt er seinen alten Satz, dass dies vom sinnlich-mensch-

lichen Standpunkt aus gesagt sei, nicht aber vom göttlichen. Den Vorwurf, dass diese neue Orthodoxie ein Rückfall in das Heidenthum sei, glaubt er entkräften zu können durch den Gegenschlag, dass der arianische Standpunkt ein Rückfall in das Judenthum sei, oder auch eine neue Auflage des Sabellianismus. „Wenn derjenige, der den Vater und Sohn anerkennt, zwei Götter behauptet, so muss dagegen der, welcher Einen behauptet, den Sohn leugnen und wie Sabellius denken“ (ib. 4, 10). Ath. hat es indessen in diesem Punkt nicht blos mit den Arianern zu thun, sondern auch „mit den verrätherischen Juden und mit den Beschuldigungen der Hellenen, die da sagen und wähnen, wegen der Trias bekennen auch wir viele Götter“ (ib. 3, 15). Er glaubt dies leicht abthun zu können. „Wir führen ja nicht drei Prinzipe oder drei Väter ein, wie wir auch nicht drei Sonnen als Beispiel aufgestellt haben, sondern Sonne, Abglanz und Ein aus der Sonne im Abglanz leuchtendes Licht“ (ib.). Ohne Bild: „Eine ist die Form der Gottheit, die auch im Logos ist, und Ein Gott ist, der als der Vater in und für sich ist und insofern über Alles und in Allem ist, im Sohne aber erscheint und insofern durch Alles hindurchgeht, und im Geiste, sofern er in Allen durch den Logos in ihm wirkt“ (ib.). Wenn so Ath., um die göttliche Monas zu retten, bemerkt, es sei ja nur Ein Prinzip der Gottheit oder des Gottseins, das man aufstelle, so wird von den Arianern ganz richtig erkannt, dass, wenn dies eine Prinzip das väterliche sein solle, dies dann eben die Subordination vom Sohn und vom Geist involvire; wenn man aber, um dieser Scylla zu entgehen, statt des Vaters Gott schlechthin als das Prinzip des Gottseins für Vater, Sohn und Geist setze, man so zwar eine Koordination von Vater, Sohn und Geist habe, neben und über ihnen aber noch Gott selbst, dem die dreie subordinirt seien, und somit statt der Trias eine „Quaternität“. Auch darin hatten die Arianer gewiss nicht Unrecht, wenn sie fanden, dass sich „Sohn Gottes“ und „Gott gleichwesentlich“ d. h. „gezeugt“ und „ungezeugt“ einander widerstreiten; und wenn Ath. den entgegengesetzten Satz ausspricht, das, dass der Eine Vater der Andere Sohn sei, dass also Beide

in diesem einen Stücke verschieden seien, hebe so wenig die sonstige vollkommene Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater auf, dass sie sie vielmehr begründe, so kann dies nur für den beweiskräftig sein, der mit Ath. bereit ist, das Zeugen nicht blos als einen von Machen spezifisch verschiedenen Begriff aufzufassen, sondern es auch auf die Natur Gottes überzutragen, um so die Wesenseinheit von Vater und Sohn zu begründen, dabei aber nicht bedenkt, dass in der göttlichen Sphäre der Vater ungezeugt und der Sohn gezeugt ist, während in der menschlichen Beide gezeugt sind.

Das ist in ihrer Stärke und Schwäche, ihren Licht- und Schattenseiten, nach allen ihren wesentlichen Momenten die arianische Polemik sammt der Abwehr dieser Angriffe durch Athanasius.

Wenden wir uns nun auch noch der andern Seite dieser Kontroverse zu: den Angriffen des Athanasius auf die arianische Lehre, und hören wir, wie sich die Angegriffenen hiegegen vertheidigen.

b. Die Bestreitung der arianischen Lehre durch Ath. vom dialektischen Standpunkt aus.

Gleich das bestreitet Ath. den Arianern, was diesen doch offenbar das Nächste und Oberste und der leitende Gedanke in der ganzen Kontroverse war, dass es ihnen *um* „die Ehre Gottes" zu thun sei (de decret. Nic. c. 29), dass sie ein Recht hätten, sich als die Kämpen der reinen Idee des Einen Gottes zu betrachten. „Alles, was sie vorbringen und reden, geschieht nicht zur Ehre Gottes, sondern zur Unehre des Sohnes (ib.)... Arius gibt sich zwar den Schein, als wäre es ihm um Gott zu thun, er fügt auch Stellen der h. Schrift bei; er überführt sich aber von allen Seiten als den gottlosen Arius, indem er den Sohn leugnet und ihn zu einem Geschöpf macht (or. c. Ar. 1, 4)... Wie wüsste der über den Vater etwas, welcher den Sohn leugnet! (ib. 1, 8)... Wer den Sohn nicht ehrt, der ehrt auch den Vater nicht."

Dass es dem Arius und den Seinen kein rechter Ernst gewesen sei mit ihrem Eifer für die Wahrung der Idee des Einen Gottes, und zwar darum nicht, weil sie nicht den rechten Glauben vom Sohne Gottes gehabt, d. h. nicht den Glauben, den ihre Gegner für den rechten hielten, das konnte

freilich nur dogmatische Befangenheit und Konsequenzmacherei behaupten. Dass aber das, was Ath. mit vollem Recht als die Idee des wahren und lebendigen Gottes konstituirend bezeichnet, dass nämlich Gott „nie als unfruchtbar noch einsam“ gedacht werden dürfe, wenn er recht gedacht werden wolle, dass dies von dem Gottesbegriff der Arianer nicht gesagt werden könne, das ist gewiss; denn es gab nach ihnen, um in ihrer Sprache zu reden, nicht blos „einmal eine Zeit, da Gott ohne Sohn war“, sondern auch ohne Welt. Und diesen Mangel hätte Athanasius mit mehr Recht hervorheben können; aber einmal war er, um dies zu können, zu wenig geistig frei; und dann war es ihm überhaupt um den Gottesbegriff der Gegner weniger zu thun. Seine Hauptpolemik kehrte sich gegen ihre Ansicht vom Sohne Gottes, von Christus als einem Geschöpf.

Der Sohn Gottes ein Geschöpf? Das sei ein Widerspruch; denn Sohn Gottes sein sei so viel als gezeugt sein aus dem Wesen Gottes; wer aber dies sei, könne nicht ein Geschöpf, nicht gemacht sein. Es bleibe also nur die Alternative, wenn man konsequent sein wolle: entweder müsse man aufhören, den Sohn Gottes ein Geschöpf zu nennen, oder, wenn man ihn für ein Geschöpf erkläre, müsse man in ihm den Sohn Gottes verneinen. Eben so unvereinbar sei es mit der Fassung von Christus als einem Geschöpf, dass er der Logos, die Weisheit Gottes sei, was er doch sei. Wie den Sohn Gottes, so müsse man auch in ihm den Logos, die Weisheit Gottes verneinen, wenn man ihn für ein Geschöpf erkläre; denn wie könne der Logos Gottes ein Geschöpf sein! Es wäre dies gerade so viel als Gott selbst verendlichen; oder aber wenn dies nicht möglich sei ohne die höchste Gottlosigkeit, so solle man doch aufhören, den Logos-Christus als ein Geschöpf zu bezeichnen.

Dies sind zusammengefasst die dialektischen Hauptargumente, mit denen Athanasius den arianischen Begriff vom Sohne als einem Geschöpfe bekämpft, und die er für unwiderleglich hält. Aber die Arianer werden durch sie nicht im mindesten in die Enge getrieben, sie bleiben dabei, dass Jesus ein Geschöpf sei; auch wollen sie nicht be-

streiten, dass er der Sohn, der Logos, die Weisheit Gottes sei; aber alles dies sei er — „nur dem Namen nach," d. h. nicht im natürlichen, physischen Sinn, sondern im moralischen, in Folge seiner sittlichen Dignität und der Gnade Gottes.

Was nun Athanasius hiegegen einwendet, bewegt sich meist auf biblischem und religiös-dogmatischem Boden; doch will er es auch mit dialektischen Waffen versuchen. Er sagt nun: wenn es so wäre, wie die Arianer vorgeben, dann wäre der Erlöser nicht mehr „der wirkliche Sohn und der wesenhafte Logos Gottes", ja „es hätte dann, wenn Sohn, Logos, Weisheit nur Namen wären, nicht etwas Bestehendes, der, von dem dies gesagt wird, oder vielmehr, der dies alles wirklich ist, selbst auch kein Bestehen" (ib. 4, 2). Diesen kühnen Schluss wiederholt Ath. mehr als einmal. „Wenn der Herr, wie jene sagen, nicht weil er aus dem Vater gezeugt ist und wegen der Eigenheit seiner Natur Sohn ist, wenn er vielmehr Sohn genannt wurde um deren willen, die durch ihn zu Söhnen (Kindern Gottes) gemacht werden, und Logos heisst wegen der logischen Wesen, Weisheit um derer willen, die (durch ihn) weise werden sollen, so wird man wohl auch von ihm sagen können, dass er auch nur um des Seienden willen ein Sein habe, d. h. dass er nicht wirklich sei (so wenig als wirklicher Sohn, Logos und Weisheit), sondern nur dem Namen nach, nur im Gedanken, — nur die Vorstellung, nur die Phantasie des Seins habe" (ib. 2, 38). Verstehen wir die Stelle recht, so wollte Ath. dadurch die Gegner ad absurdum führen; er meinte zeigen zu können, dass, wenn man Jesus blos dem Namen nach Gottes Wort und Weisheit und Sohn sein lasse, man damit auch konsequent sein Sein zu einem blossen Namen, Schein herabsetze, dass dann auch sein Sein sich nothwendig in blossen Schein auflöse und verflüchtige. Vielleicht auch, dass er selbst dies glaubte, dass er sich Christum so wenig als etwas Anderes denken konnte denn als den wahrhaften Sohn und Logos Gottes, dass, wenn er ihm dieses nicht war, er für ihn dann überhaupt nicht war. Umgekehrt freilich stellt sich die Sache für den gemeinen

Menschenverstand und den natürlichen geschichtlichen Sinn, der, wenn er Jesus aus dem Bereich einer transzendenten Dogmatik herabzieht, in ihm einen Menschen, aber mit dem Logos, der Weisheit, der Kraft Gottes ausgerüstet erkennt, ihn eben damit als „Phantasiegebild“ entkleidet, auf den Boden der geschichtlichen Wirklichkeit gestellt, ihm sein wirkliches Sein zurückgegeben zu haben sich bewusst ist. Und dies war zum Theil der Standpunkt der Arianer, die den Konsequenzen, welche Athanasius zog, wenn man seiner Doktrin von Christus nicht folge, die andere gegenüberstellten, welche sich nothwendig ergebe, wenn man ihre (die arianische) Ansicht verwerfe. Solle nämlich Jesus kein Geschöpf sein, — was dann? Dann bleibe nur übrig, dass er geradezu für ungeschaffen, ungemacht, ungeworden erklärt werde. Wie aber dann? Dann habe man zwei ungeschaffene, zwei absolute göttliche Wesen, was sich aufhebe.

Das Dilemma: entweder Christus als Geschöpf anerkannt, wie auf der einen Seite geschah, auf der arianischen, oder wenn dies verworfen wurde, wie von der nizänischen Partei, dann zwei ungeschaffene göttliche Wesen, — dies Dilemma, so rund und präzis hingestellt, schien entscheidend für die beiderseitigen Standpunkte. Auf arianischer Seite liess man daher auch keine Gelegenheit vorbei, es an den Mann zu bringen; wo es sich nur thun liess, legte man die Frage vor: gibt es zwei unerschaffene Wesen? Und wenn dann, wie begreiflich, die Antwort verneinend ausfiel, so war man auch alsobald mit dem: „also ist Christus ein Geschöpf,“ bei der Hand.

Seinerseits sah Athanasius in diesem Dilemma nur ein „sophistisches, gefährliches, teuflisches“ Treiben, das ihn mit höchster Indignation erfüllte, und bot Allem auf, um den Wahrheitsschein desselben aufzulösen. Das war in der That keine leichte Aufgabe. Was liess sich auch vorbringen, das dem einfachen, schlichten Sinn so zusagte, so verständlich war, sich ihm so insinuirte wie das Dilemma? Selbstverständlich bestritt Ath. die Wahrheit des Satzes nicht, dass es zwei unentstandene göttliche Wesen nicht geben könne, wohl aber protestirte er dagegen, dass, wenn man

nicht zugeben wolle, dass der Sohn Gottes ein Geschöpf sei, daraus folge, er sei somit unentstanden, d. h. er habe das Prinzip seines Seins in sich selbst. Wenn man verneine, dass er ein Geschöpf, gemacht sei, so sei hiemit zunächst nur das verneint, dass er in die Kategorie der durch den göttlichen Willen gemachten kreatürlichen Dinge gehöre. Dass aber daraus, dass der Sohn kein Geschöpf sei, nicht zugleich folge, dass er das Prinzip seines Seins in sich selbst habe, dies glaubt Athanasius durch seine uns bereits bekannte Fassung und Uebertragung des Begriffes der Zeugung auf das göttliche Wesen darthun zu können. Die Kategorien von „gemacht“ und „ungemacht“ bezögen sich nämlich nur auf das Verhältniss von Gott und der Kreatur zu einander, nicht aber auf das innergöttliche von Vater und Sohn; innerhalb dieser Sphäre könne man daher von „ungemacht“ ebensowenig reden als von „gemacht“; vielmehr sei es die Kategorie des Zeugens und Gezeugtwerdens, welche dieses göttliche Verhältniss charakterisire, so dass man von dem Einen nur sagen könne, er sei ungezeugt, im Verhältniss zum Andern, und von dem Andern, er sei gezeugt. Der Unterschied zwischen den beiden Kategorien: zeugen und machen und den in ihnen sich bewegenden beiderseitigen Sphären sei genau derselbe, wie zwischen Wesen Gottes einerseits und Willen Gottes anderseits, oder zwischen dem, was aus dem göttlichen Wesen sei, und zwischen dem, was durch den Willen Gottes gesetzt sei. In dem Gezeugtsein (des Sohnes) liege nun, dass der Sohn aus dem Wesen des Vaters sei, womit verneint sei, dass er ein Geschöpf sei, dass er zu den durch den Willen Gottes gemachten Dingen gehöre; nichtsdestoweniger liege aber auch das darin, dass er nicht ungezeugt sei wie der Vater, nicht aus und durch sich selbst, sondern das Prinzip seines Seins in diesem habe; und auch noch ein Weiteres sei darin enthalten, nämlich die Anderheit der Person, der Unterschied dessen, der gezeugt sei, von dem, welcher der Zeuger sei, denn der Eine sei der Vater, der Andere der Sohn, und doch wieder die Gleichheit und Einheit des Wesens oder der Natur beider, sofern der Eine aus dem Wesen des

Andern sei und nicht anderswoher, nicht ausserhalb desselben.

In dieser Weise glaubt Ath. das grosse Räthsel gelöst und das gefürchtete und gefährliche Dilemma der Arianer beseitigt zu haben. Wir können aber nur wiederholen, was wir schon oben bemerkten, dass diese ganze Argumentation nur für den Beweiskraft hat, der mit Ath. annimmt, dass die allgemeinen Kategorien von Schöpfer und Geschöpf, von ungeworden und gemacht nicht auch auf den Sohn Gottes, d. h. Christus und auf sein Verhältniss zu Gott Anwendung fänden; dass vielmehr für dies letztere eine besondere Kategorie reservirt bleiben müsse, welche am bezeichnendsten und erschöpfendsten durch die Analogie des Zeugens ausgedrückt werde, — eine Voraussetzung, die erst noch zu beweisen war.

Wie Athanasius in den Bezeichnungen „ungezeugt“ und „gezeugt“ das Verhältniss von Vater und Sohn am adäquatesten ausgedrückt glaubte, so hatten die Arianer das Prädikat „unentstanden“, „ungemacht“, „ungeworden“ als das Spezifische des Vaters im Unterschied vom Sohn aufgebracht, ein Wort, von dem Ath. sagt, es schmuggle nur unter einem andern Namen wieder ein, was bereits von den antiochenischen Vätern (in ihrem Urtheil gegen Paul von Samosata) verdammt sei, dass nämlich der Sohn ein Geschöpf sei. „Sie sind auf den Ausdruck ungeworden verfallen, um so unter dem Schein, als wäre es ihnen darum zu thun, ja recht würdig von Gott zu reden, ihre Blasphemie gegen den Herrn zu verstecken und sie in dieser Hülle desto eher an den Mann zu bringen“ (de decret. Nic. c. 29). Christlich verstanden dürfe aber jenes vieldeutige (griechische) Wort, „das von den Hellenen, die den Sohn nicht kennen, aufgebracht sei“ (or. c. Ar. 1, 34; vergl. oben), nicht gegensätzlich gefasst werden, wenigstens nicht im Gegensatz gegen den Sohn, der das Erzeugniss der Wesenheit des Vaters sei; es könne „die Natur des Logos nicht aufheben“, und ihn somit auch nicht ausschliessen von der Ewigkeit Gottes, des Vaters (ib.); vielmehr habe man, „wenn man den Vater unentstanden und allmächtig nenne, in dem Un-

entstandenen und Allmächtigen auch dessen Wort und Weisheit, welche der Sohn ist, zu denken" (ib. c. 30). Wolle man aber jenes Wort gegensätzlich nehmen, dann könne als dieser Gegensatz nur das „durch den Sohn Gewordene", die Schöpfung sein. „Wer daher Gott unentstanden nennt, nennt ihn so im Gegensatz zu den Werken, indem er damit andeutet, dass derselbe nicht blos nicht gemacht, sondern vielmehr der Urheber der gemachten Dinge sei" (ib. c. 29). Eine Deutung, die ihre Berechtigung in jenem (griechischen) Wort selbst nicht, sondern nur im dogmatischen Interesse des Ath. hat, somit eine rein willkürliche ist!

Um das „gemacht", das sie von dem Sohne Gottes oder vielmehr von Jesus Christus unbeschadet seiner (moralischen) Gottessohnschaft aussagten, schärfer zu bestimmen, hatten die Arianer noch den Zusatz gemacht: „durch den Willen Gottes aus dem Nichtseienden in's Dasein gerufen," im offenbaren Gegensatz gegen das gegnerische „aus dem Wesen", so dass also „durch den Willen" und „aus dem Wesen" einander gerade so gegenübergestellt wurden wie „gemacht" und „gezeugt". Auch an dieser Bestimmung konnte daher Athanasius nicht vorübergehen, ohne sie anzugreifen; „denn was durch einen Willensakt in's Dasein gerufen wird, hat einen Anfang seines Werdens und ist ausserhalb dessen, der das machte; der Sohn aber ist das eigene Erzeugniss der Wesenheit des Vaters und nicht ausserhalb desselben" (or. c. Ar. 3, 62). Wer daher sage, der Sohn sei durch den Willen gemacht worden, gebe dadurch zu verstehen, dass derselbe einmal nicht gewesen sei. Noch mehr; „da der Wille nach zwei Seiten hin sich neigen kann, so könnte Einer denken, es hätte der Vater den Sohn auch nicht wollen können; vom Sohne aber sagen, er hätte auch nicht sein können, ist unfromm und ein Attentat auf das Wesen des Vaters selbst, als ob, was demselben eigens zukömmt, auch *nicht* sein könnte" (ib. 3, 66). Dass dem Logos ein göttlicher Willensakt vorangehe, davon lese man nichts in der Schrift, sondern nur in Bezug auf die Werke werde dies gesagt, „weil sie auch von Natur einmal nicht waren, sondern erst nachmals geworden sind." So wenig

sei der Sohn durch den göttlichen Willen, somit ein Geschöpf Gottes und eines aus seinen Werken, dass er vielmehr selbst der Wille sei, durch den Gott Alles geschaffen; „denn das zwar, was einmal nicht war, sondern erst nachher von aussen her wird, beschliesst der Schöpfer zu machen; wenn er aber seinen eigenen Logos aus sich selbst der Natur nach zeugt, berathschlagt er sich nicht zuvor; vielmehr ist es dieser, in dem der Vater Alles, was er beschliesst, macht und schafft (ib. 3, 61) ... Wenn also alle Dinge durch den Logos gemacht sind, so kann dieser nicht unter den durch den Willen gemachten Dingen sein, sondern er ist selbst der lebendige Rath des Vaters, nach dem alle jene Dinge gemacht sind" (ib. 3, 64).

„So hatte also Gott, erwiederten die Arianer, gezwungener Weise und ohne, ja gegen seinen Willen einen Sohn, wenn dieser nicht durch seinen Willen geworden ist" (ib. 3, 62). Das war wieder einer jener dialektischen Streiche, welche die Arianer, wie die Orthodoxen ihnen vorwarfen, so sehr liebten, auf die sie sich auch so meisterlich verstanden, und wovon wir schon oben eine Probe hatten in jener Alternative, die sie aufstellten: entweder müsse man den Sohn als geschaffen annehmen oder, wenn nicht dies, dann zwei ungeschaffene Wesen.

Den intendirten Schlag weiss jedoch Ath. geschickt genug abzuwenden. Es gebe, bemerkt er, ein Drittes; was über dem Gegensatz von freiem Willen und äusserm Zwang stehe; das sei die Natur; und das verkenneten die Arianer. „Das zwar, was dem Willen entgegengesetzt ist, sehen sie; nicht aber das, was grösser ist und über ihm steht. Wie nämlich dem Willen das entgegensteht, was nicht nach dem Willen ist, so geht dem Berathschlagen und Wählen das, was der Natur gemäss ist, voran und ist das Vorzüglichere" (ib. 3, 62). In die Kategorie dieses Natürlichen und Naturgemässen falle nun eben das Erzeugen. „Was wir erzeugen, ist nicht dem Willen, sondern uns gleich; auch werden wir nicht in Folge einer vorangehenden Ueberlegung Väter, vielmehr ist das Erzeugen der Natur eigenthümlich, wie denn auch wir Ebenbilder der Erzeuger sind" (ib. 3, 67).

Ath. glaubt aber die Gegner auch seinerseits ad absurdum führen zu können, indem er die folgende Frage stellt: „Dass Gott gut und barmherzig ist, kommt ihm dies in Folge seines Willens zu oder nicht mit seinem Willen? Wenn in Folge des Willens, so hat er also angefangen, gut zu sein, und es könnte sein, dass er auch nicht gut wäre; denn das zuvor mit sich zu Rathe Gehen und Wählen schliesst die Möglichkeit in sich, nach der einen oder andern Seite sich zu neigen, und es kommt dies der (kreatürlichen) vernünftigen Natur zu. Wenn nun also wegen der sich hieraus ergebenden Ungereimtheit von Gott nicht gesagt werden kann, er sei mit Willen gut und barmherzig, so mögen sie hören, was aus ihren eigenen Worten folgt: also ist Gott aus Zwang und nicht mit Willen gut. Und wer ist es denn, der ihm den Zwang auferlegte? Wenn es aber ungereimt ist, bei Gott von Zwang zu reden, und wenn man desshalb von ihm sagen muss, er sei von Natur gut, so ist er doch wohl noch weit mehr und wahrer von Natur und nicht durch den Willen Vater des Sohnes" (ib. 3, 62). Daraus aber, dass der Sohn von Natur und nicht in Folge eines Willensaktes Sohn sei, folge noch nicht, dass er es ohne oder gar gegen den Willen des Vaters sei; „sondern der Vater will vielmehr den Sohn und der Vater hat, wie er selbst sagt, den Sohn lieb und zeigt ihm Alles. Denn wie er gut zu sein nicht erst in Folge eines Willensaktes anfing und doch nicht ohne oder gegen seinen Willen gut ist, denn was er ist, das ist von ihm auch gewollt; so ist auch das, dass der Sohn ist, obwohl es nicht in Folge eines Willensaktes einen Anfang nahm, doch nicht ohne oder gegen den Willen des Vaters; denn wie er seine eigene Wesenheit will, so ist auch der Sohn, da er zu seiner Wesenheit gehört, nicht ohne seinen Willen" (ib. 3, 66). Gewiss eine Argumentation, die nicht ohne ihre Berechtigung ist gegenüber der Einseitigkeit der Arianer, die den Willen von dem Wesen Gottes trennten! Es ist aber doch nur das andere Extrem, wenn Ath. das Wesen Gottes vom Willen trennt; und gerade das Argument, dass gut und barmherzig sein zur Natur Gottes gehöre, hätte ihm zeigen sollen, dass

in Gott das Eine nicht ohne das Andere gedacht werden könne, das Wesen nicht ohne den Willen, der Wille nicht ohne das Wesen, und dass es eben zur absoluten Natur und Vollkommenheit Gottes gehöre, dass beides in ihm zusammenfalle. Nicht dass ihm dieser Gedanke ganz fremd geblieben wäre, wie die oben angeführte Stelle beweist; aber er ist bei ihm so wenig durchschlagend, dass gerade auf der Trennung des Wesens vom Willen Gottes die Begründung der Idee der Zeugung, der göttlichen Sohnschaft in ihrem spezifischen Unterschied von der Schöpfung beruht.

Wenn nun Ath. meint, gerade so, wie es zur Natur Gottes (im Unterschied von seinem Willen) gehöre, gut zu sein, so gehöre es auch zu seiner Natur, zu zeugen und einen Sohn zu haben, und man könne eben so wenig das Eine als das Andere läugnen; wenn er sagt, „es sei gottlos, vom Sohn zu sagen, er habe auch nicht sein können, denn dies wäre gerade so viel, als wenn man sagte, der Vater habe auch nicht gut sein können, denn wie der Vater allzeit und von Natur gut ist, so ist er allzeit und von Natur zeugend“ (ib.), so hat er allerdings ein gewisses Recht, sich so zu äussern. Wir haben ihn den Gedanken aussprechen hören, und es gehört derselbe zu seinen besten und tiefsinnigsten, dass Gott nicht als einsam, steril und unfruchtbar gedacht werden dürfe, sondern dass es eben seine Natur sei, in ewiger Actualität zu sein; wir haben auch gesehen, wie er den Begriff des Zeugens unter diese Kategorie bringt und ihn als innergöttliche Actualität fasst. In so weit muss man es begreiflich finden, wenn er meint, mit demselben Recht, mit dem man sage von Gott, er sei gut und barmherzig, sage man auch von ihm, er zeuge und habe einen Sohn. Und doch hat dies für jeden unbefangenen Sinn etwas Stossendes; ohne sich des Grundes klar bewusst zu werden, fühlt man doch sofort heraus, dass das Eine, Gott sei von Natur gut, eine allgemeine sittlich-religiöse Wahrheit enthalte, das Andere dagegen, Gott zeuge und habe einen Sohn, ein blosses Theologumenon sei. Und so ist es auch in der That. Und dass es so ist, das beruht eben auf jener unhaltbaren Unterscheidung von Natur

Gottes und Willen Gottes, von zeugen und schaffen, von einer Bewegung Gottes nach innen und nach aussen. Hätte Ath. gesagt, es gehöre ebenso zur Natur Gottes, ewig zu schaffen als gut zu sein, so würde er der Wahrheit näher gekommen sein; aber freilich hätte er dann seinen Satz, dass Gott einen Sohn habe und haben müsse, nicht bewiesen.

Als zur Kategorie der kreatürlichen, vernünftigen Wesen gehörig war dem Herrn von den Arianern ganz konsequent auch die Willensfreiheit, welche für das Subject die Möglichkeit, sich so oder anders zu bestimmen, in sich schliesst, somit auch eine Wandelbarkeit der Natur zugeschrieben worden. Auch das war ein unerträglicher Gedanke für Athanasius, für den es keinen wahrhaften Menschen Jesus gab, sondern nur einen Logos, der auch im Fleische der Gott wesensgleiche Logos blieb, unveränderlich, immer derselbe. Er macht daher auch diese arianische Behauptung zu einem Gegenstand seiner Polemik. „Der Logos Gottes ist unwandelbar und ist immer und derselbe ganz wie der Vater. Wie wäre er sonst ihm gleich, wenn er nicht eben so wäre? Oder wie wäre Alles, was des Vaters ist, auch des Sohnes, wenn er nicht auch das Unveränderliche und Unwandelbare des Vaters hätte! Nicht also, als wäre er Gesetzen unterworfen und auf die Eine oder Andere Seite sich neigend, liebt er das Eine und hasst er das Andere (vgl. oben); denn dann hätte er in der Furcht, zu fallen, auch wohl das Andere (das Verkehrte) wählen können, und er erschiene so wieder als wandelbar, nur nach der andern Seite hin; sondern als Gott und Logos des Vaters ist er gerechter Richter und liebt er die Tugend oder verleiht er vielmehr die Tugend" (ib. 1, 52). Ath. konnte nun einmal Beharrlichkeit und Unwandelbarkeit im Guten nicht zusammen denken mit der Willens- und Wahlfreiheit eines kreatürlichen vernünftigen Wesens. Soll daher jene vom Herrn angenommen werden, so muss von ihm auch angenommen werden, dass er Gott und der Logos Gottes sei; ist er dies nicht, so bleibt nur übrig, sich ihn als wandelbaren Menschen zu denken. Ath. hat nicht bedacht, dass nicht noth-

wendig aus der Möglichkeit, sich so oder anders sittlich zu bestimmen, auch schon folgt, dass das Subject, dem diese Möglichkeit inne wohnt, nun auch in der That in einem steten sittlichen Wechsel begriffen sei, dass vielmehr eben das die sittliche Beharrlichkeit im Guten ist, welche sich als Frucht der fort und fort auf das Gute gerichteten Willensfreiheit erweist, dass man nicht mehr anders kann als gut sein, und dies zu einer zweiten Natur geworden ist. Arius seinerseits hat dies ganz wohl erkannt und steht darum auf einer viel höheren ethischen Stufe — hierin ein ächter Schüler des Origenes (s. Orig. S. 266).

Hiemit sind die wesentlichen Gedanken in der Polemik des Athanasius gegen die arianische Lehre, dass der Sohn gemacht sei, erschöpft. Er weiss zwar sonst noch Allerlei vorzubringen; was er aber weiter sagt, ist unerheblich. So, um ein Beispiel anzuführen, will er die Falschheit der arianischen Fassung vom Sohne aus der orthodoxen Fassung der Trias (der Trinität) beweisen, „in welcher die Theologie vollständig und in welcher die wahre und alleinige Art der Gottesverehrung sei" (ib. 1, 18), mit der aber die arianische Lehre in vollkommenem Widerspruch stehe. Es beweist dies, wie sehr er mit Voraussetzungen operirt; hat doch die Trinitätslehre in der Fassung, in der Ath. sie als die wahre Theologie preist, die Lehre von der Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater, also eben die Lehre, welche noch im Streite lag und von den Arianern nicht anerkannt ward, zur Voraussetzung. Wie kann er nun mit dem Posterius gegen das Prius argumentiren!

In der Hitze seiner Polemik griff Ath. auch die Form an, in welcher die Arianer ihre Lehre vortrugen, und zwar zunächst die bekannte Formel: „Es war einmal (eine Zeit), da der Sohn nicht war." „Warum saget ihr, da ihr doch eine Zeit andeutet, nicht klar und deutlich: Es war eine Zeit, in welcher der Logos nicht war? Allein das Wort Zeit verschweiget ihr, um die Unvorsichtigen zu täuschen" (ib. 1, 13). Als ob die Arianer diese Formel aufgebracht und nicht überkommen und vorgefunden hätten, schon bei dem Bischof Dionys, ja schon, nur verneinend ausgedrückt,

bei Origenes, von dem sie in dieser abstrakten Fassung wohl auch datirt! (s. Orig. S. 195.)

Was im Bisherigen Athanasius an der Lehre des Arius bestritt, betraf dessen Auffassung von der Person Jesu als einem Geschöpf, als einem Menschen. Neben dieser Auffassung geht nun aber, wie wir wissen, noch eine andere einher, welche Jesus zwar nicht über die Reihe der Geschöpfe hinausrückt, ihn aber an die Spitze derselben stellt und zwar nicht etwa nur moralisch, sondern auch metaphysisch, und ihn zum Mittler der schöpferischen Thätigkeit Gottes macht (s. oben S. 193), — eine Ansicht, welche eben so sehr mit der andern in Widerspruch ist, als sie sich selbst aufhebt.

Selbstverständlich hat auch nach dieser Seite hin Ath. seine Polemik gewendet; und nirgends steht sie auf berechtigterem Boden als hier; hier ist sie aber auch ganz auf ihrer Höhe, und sie wird für den Gegner wahrhaft vernichtend.

Athanasius leitet diese Seite seiner Polemik mit der Bemerkung ein, es bleiben die Arianer allerdings nicht bei der einfachen Fassung des Sohnes als eines Geschöpfes stehen, sie wollen demselben auch eine höhere Würde geben, „um so die Nacktheit ihrer Lehre vom Sohn als einem Geschöpf zu übertünchen und ihr einen bessern Anstrich zu geben“ (ib. 2, 19); aber was sie da aufstellen, sei voller Widersprüche und Ungereimtheiten.

Einen ersten Widerspruch findet er nun darin, dass der Sohn „ein Geschöpf, etwas Gemachtes, Gezeugtes, aber doch nicht wie eines der Geschöpfe, der gemachten, gezeugten Dinge“ sein solle. „Wie kann man sagen, dass er ein Geschöpf sei, und wieder sagen, er sei nicht ein Geschöpf! Wie kann man einestheils vom Sohn alles das aussagen, was man auch von allen andern Geschöpfen aussagt und ihnen beilegt, und anderseits erklären, er sei doch nicht wie eines der Geschöpfe! Wo ist irgend ein anderes Geschöpf, das wäre, wie es geschaffen ist und doch wieder anders, so dass ihr das vom Sohne als etwas Ausgezeichnetes sagen könntet! . . . Vielmehr ist und bleibt ein jedes

der geschaffenen Dinge in der eigenen Art und Natur, in der es geschaffen worden" (ib. 2, 19).

Es bliebe also nur übrig zu sagen, der Herr sei einzig in seiner Art. Aber ein Einziges in seiner Art gebe es überhaupt nicht in der Welt der erschaffenen Dinge, sondern immer zugleich mehrere einer Art oder Gattung; daher es auch mehrere solcher Söhne geben müsste, und nicht nur Einen. Gewiss, „wenn, wie die Arianer wollen, der Herr ein Geschöpf ist, wenn auch nicht wie eines der Geschöpfe, so müsste es auch viele solcher Söhne geben, . . . wie auch bei den andern (Arten geschaffener Dinge) eine Vielheit, eine Menge ist. Wenn nun aber der Geschöpfe manche und viele, der Logos jedoch nur Einer ist, wer erkennt nicht auch daraus, dass der Sohn von den Geschöpfen allen verschieden ist? . . . Sagen sie aber, es gebe doch auch nur Eine Sonne und Eine Erde, so sollen sie wissen, dass von den geschaffenen Dingen jedes zwar nur eines sei nach seiner eigenen (individuellen) Natur, dass aber kein einziges zu dem ihm übertragenen Amt und Dienst für sich allein tüchtig und hinreichend sei . . . Siehe, zahlreich sind die Lichter, und nicht allein ist die Sonne, nicht allein ist der Mond, sondern ein jegliches ist zwar seiner Natur nach Eines, aber alle haben einen einzigen und gemeinschaftlichen Dienst" (ib. 2, 27. 28). Es werde also, schliesst Athanasius, „der Logos von den gemachten Dingen ausgenommen, als Schöpfer dem Vater zurückgegeben und als natürlicher Sohn anerkannt; oder es werde, wenn er wirklich ein Geschöpf ist, zugestanden, dass er dieselbe Rangordnung habe, welche auch die andern Geschöpfe untereinander haben (ib. 2, 20) . . . Denn mag er auch im Vergleich mit den andern Geschöpfen vorzüglicher sein und sie übertreffen, das hinderte doch nicht, dass er nicht doch ein Geschöpf wäre wie sie, ist doch unter den Naturgeschöpfen selbst ein Unterschied, und sind die einen vorzüglicher als die andern (ib.) . . . Und warum sollte er nicht wie eines von den Geschöpfen sein, wenn er doch, wie sie sagen, nicht war, ehe er gezeugt wurde? Denn das ist das Eigenthümliche der geschaffenen Dinge,

nicht zu sein, ehe sie gemacht werden, und aus Nichts erschaffen zu werden“ (ib. 2, 22).

Ein ganzes Nest voll Widersprüche und Ungereimtheiten findet aber Ath. in dem arianischen Satz, dass Gott selbst und unmittelbar den Sohn allein erschaffen habe und durch den Sohn dann erst die Welt.

Einmal welch ein Widerspruch im Begriff des Sohnes, der einerseits Geschöpf und anderseits Schöpfer sein solle! Schon Bischof Alexander in seinem Rundschreiben (s. oben S. 310) hatte hiegegen bemerkt, es könne doch unmöglich das, was mache, von derselben Natur sein wie das, was durch es geworden sei. Athanasius wiederholt diesen Einwurf. „Wie kann, ruft er aus, der Sohn, wenn er aus *Nichts* geworden sein soll, das, was nicht ist, in das Dasein rufen! Ist doch nichts von dem, was geworden ist, seine wirkende Ursache und sein schöpferischer Grund (or. c. Ar. 2, 21) . . . Sagen sie aber, Gott habe doch auch durch Moses, obwohl er auch ein Mensch gewesen, das Volk aus Egypten geführt und das Gesetz gegeben, so dass wohl durch den *Gleichen* das Gleiche geschehen könne, so sollen sie wissen, dass Moses nicht gesandt wurde, um zu schaffen, und um das, was nicht ist, in's Dasein zu rufen (ib. 2, 27) . . . Es ist *also* aus dem Leeren, wenn sie, wie das der Sophist *Asterius* gethan, erklären, der Sohn sei zwar ein Geschöpf, aber er habe das Schaffen von Gott wie von einem Lehrmeister und Künstler gelernt, denn das Schaffen kann weder gelehrt noch erlernt werden, sonst müsste es auch viele Schöpfer geben (ib. 2, 28) . . . Der Logos aber ist nicht durch Lernen Schöpfer geworden, sondern er wirkt als Ebenbild und Weisheit des Vaters das, was des Vaters ist“ (ib. 2, 29).

Eine solche Ansicht von dem Sohne als Schöpfungsmittler widerspreche aber auch der Idee Gottes. Warum sollte Gott nicht selbst Alles erschaffen haben? „Wird er doch durch das Befehlen nicht müde, noch ist er zum Erschaffen a l l e r Dinge zu schwach und ohnmächtig, so dass er allein nur den Sohn schuf, zu der Erschaffung der übrigen Dinge aber des Sohnes als eines Gehülfen und Dieners bedurfte; ebenso wenig erleidet das, was er will, dass es

werde, eine Verzögerung, sondern er durfte nur wollen, und Alles war da; Niemand widersetzte sich seinem Willen. Warum sind also nicht alle Dinge von Gott allein durch denselben Befehl gemacht worden, durch welchen auch der Sohn entstand? (ib. 2, 24) . . . Sagt man aber, es habe Gott desswegen, weil er es unter seiner Würde fand, die andern Dinge zu schaffen, nur den Sohn allein geschaffen, das Uebrige aber dem Sohne als Gehülfen überlassen, so ist auch das eine Gottes unwürdige Vorstellung, denn in Gott ist kein Hochmut . . . Und wenn es Gottes nicht unwürdig ist, auf so unbedeutende Dinge wie das Haar des Hauptes, den Sperling und das Gras auf dem Felde seine Vorsehung zu erstrecken, so war es gewiss seiner nicht unwürdig, dieselben auch zu erschaffen" (ib. 2, 25; de decret. Nic. c. 7).

Recht angesehen, meint Ath., stelle die arianische Ansicht vom Sohn als dem nothwendigen Werkzeug Gottes zur Erschaffung der Welt dieses Werkzeug über Gott selbst; „denn was ist vorzüglicher? Das, was bedarf oder das, was das Bedürfniss befriedigt?" (or. c. Ar. 1, 26.) Anderseits könne man aber auch wieder sagen, die arianische Ansicht drücke den Sohn auf's Tiefste herunter, denn sie lasse ihn eigentlich nur um der Schöpfung willen geschaffen werden; diese sei der Zweck, er selber nur das Mittel; „denn wenn Gott, Willens, die endliche Natur zu erschaffen, und über sie mit sich zu Rathe gehend den Sohn, wie die Arianer meinen, ersinnt und schafft, um durch ihn uns in's Dasein zu rufen, so ist, wie klar, der Sohn mehr um unsertwillen gemacht worden als wir um seinetwillen, so dass vielmehr er uns das Dasein zu verdanken hat und nicht wir ihm . . . Denn wir zwar sind gemacht worden, um zu sein, der Logos Gottes aber ist nicht, damit er sei, sondern in u n s e r e m Interesse wie ein Werkzeug gemacht worden. Ist aber der Logos unsertwegen gemacht worden, so war er gewiss nicht vor uns bei Gott; denn nicht, indem er jenen schon in sich hatte, ging Gott mit sich über uns zu Rathe, sondern umgekehrt. Wenn aber dies, dann lässt sich wohl auch sagen, dass der Vater den Sohn gar nicht einmal gewollt habe, und dass dieser jedenfalls fernerhin überflüssig ist, nachdem

diejenigen, um deren willen er erschaffen wurde, einmal da sind" (ib. 2, 29. 30).

Ebensowenig als auf Seite Gottes liege auf Seite der Geschöpfe ein Grund für solches Schöpfungs-Mittlerthum und -Werkzeug; auch nicht etwa der, dass die endliche Kreatur die Hand des absoluten Gottes nicht hätte ertragen können, wie die Arianer sagen (s. oben), die sich freilich so nur in um so tiefere Widersprüche verwickeln. „Denn wenn die kreatürlichen Dinge die Hand Gottes nicht zu ertragen vermochten, der Sohn aber nach den Gedanken der Arianer selbst auch ein Geschöpf ist, wie konnte dann er diese Hand ertragen, wie vermochte er von dem absoluten Gott allein erschaffen zu werden? Und bedurfte es, damit die kreatürlichen Dinge entstünden, eines Mittlers, ist aber der Sohn selbst auch, wie die Arianer lehren, entstanden, so musste auch vor diesem wieder ein Mittler sein, damit er geschaffen würde; und da dieser Mittler selbst wieder ein Geschöpf war, so bedurfte auch er wieder eines Mittlers zu seiner Entstehung, und so fort und fort in's Unendliche. So wird aber, wenn immer der Mittler gesucht wird, auch die Schöpfung selbst nie zu Stand und Wesen kommen, wenn doch kein Geschöpf die gewaltige Hand Gottes soll ertragen können. Sagen sie nun aber, um dieser Ungereimtheit zu entgehen, es habe der Sohn allerdings, wenn auch ein Geschöpf, von dem Ungeschaffenen gleichwohl geschaffen werden können, so muss dies auch von allem andern Kreatürlichen gelten, und man sieht nicht ein, wozu überhaupt noch ein Mittler, dessen Entstehung ganz überflüssig, sofern doch Gott für sich vollkommen vermögend war, Alles zu erschaffen, und anderseits alles Kreatürliche die Hand Gottes ertragen konnte" (de decret. Nic. c. 8; or. c. Ar. 2, 25. 26.).

Wenn aber die Arianer dem Sohne dadurch, dass sie ihn zum ersten Geschöpf machen, eine eigenthümliche Dignität zu geben vermeinen, so sei auch das irrig; die zeitliche Priorität könne ihm so wenig eine höhere Natur geben als Adam, der allein von Gott, allein durch den Logos geschaffen worden, darum aber doch nichts vor den andern

Menschen voraus habe, oder von seinen Nachkommen verschieden sei, so lange nur feststehe, dass auch er aus Erde gebildet und aus dem Nichtsein in's Dasein gerufen sei (ib.). Höchstens lasse sich bei ihm, wenn doch von einem „Mehr" gesprochen werden wolle, „sofern er durch die (unmittelbare) Hand Gottes gestaltet zu werden gewürdigt ward", von einem Mehr in der Ehre reden, nicht aber hinsichtlich der Natur. Und ganz so verhalte es sich auch mit dem arianischen Sohne. Die Annahme einer zeitlichen Priorität bringe ihm also keine wesentliche Dignität.

Uebrigens sei sie auch, vorausgesetzt, dass der Sohn ein Geschöpf sei, eine ganz unberechtigte; denn als Geschöpf (wenn auch als erstes) ist er zugleich auch mit allen andern entstanden, weil unter den Geschöpfen keines ist, das für sich wäre und zuerst entstanden, sondern jedes mit allen zugleich (dem Keime nach, potenziell) seine Entstehung hat, wie verschieden es auch von den andern an Herrlichkeit sein mag" (or. c. Ar. 2, 48).

Was Ath. hier vorgebracht hat, gehört zu den besten Beweisführungen und zu den reinsten Gedanken über das Verhältniss Gottes zur Schöpfung und Welt, die sich überhaupt bei ihm finden. Es trifft aber nicht blos die arianische Vorstellung vom Sohn als Schöpfungsmittler, die sie stürzt, sondern überhaupt die bisher in der Kirche grossentheils herrschende Ansicht vom Sohn, dessen Nothwendigkeit fast allgemein durch die Schöpfung begründet ward. Wenn daher auch nicht gerade im Gegensatz zu ihr, so doch weit über sie hinausgehend ist es, wenn Ath. sagt, so gewiss es sei, das Gott alle Dinge durch seinen Logos erschaffen, so gewiss sei es doch anderseits, dass, „hätte es Gott gefallen, die Kreatur nicht zu machen, darum doch um nichts desto weniger der Logos bei Gott wäre und der Vater in ihm" (ib. 2, 31. 56). Das ist ganz im Einklang mit jenen Ansichten, die wir oben von ihm schon haben entwickeln hören von der immanenten, ontologischen Trinität.

Zwar spricht er selbst auch wieder den Satz aus, dass Gott Alles durch den Sohn gemacht habe, und „dass es unmöglich gewesen wäre, dass die Kreatur ohne den Logos

geschaffen ward“ (ib. 2, 31), und „dass Gott durch denselben auch seine Vorsehung auf Alles ausdehne“ (de decret. Nic. c. 24.). Er sagt dies aber unter der Voraussetzung der Wesenseinheit beider, so dass der Logos „der Logos des schaffenden Gottes ist, der Vater Alles wirkt, aber Alles durch den Sohn als seine schaffende Hand, Alles also, was der Vater thut, auch der Sohn thut, und was der Sohn erschafft, auch Geschöpf des Vaters ist“ (or. c. Ar. 2, 21. 29). In diesem Sinne gefasst, ist der Logos-Schöpfer, davon ist Athanasius vollkommen überzeugt, nicht im Geringsten mitbetroffen von allen jenen Widersprüchen und Ungereimtheiten, die den arianischen Begriff des Schöpfungs-Mittlers mit Recht trafen. Fragt man nun freilich weiter, warum Gott als Vater *selbst* nicht unmittelbar Alles erschaffen habe, sondern durch seinen Logos, wenn er doch „selbst vermögend war, Alles zu schaffen,“ so gibt Ath. hierauf keine genügende Antwort. Gewöhnlich flüchtet er sich auf den biblischen Boden, wo sich diese Lehre unzweifelhaft finde, wesshalb sie auch geglaubt werden müsse. Doch kann er es nicht ganz umgehen, *auch* dialektisch-rationell sie zu rechtfertigen; und nichts ist einfacher, als wie er nun dies thut. Dass Gott, der Vater, mit seiner Macht, seiner Hand, seinem Wort, seiner Weisheit Alles geschaffen habe, das sei ein Satz, der *ebenso sehr* durch die Vernunft, wie durch die göttlichen Schriften bezeugt werde; es sei dies somit ein allgemein anerkannter, unwidersprochener Satz. Mit diesem einen Satz glaubt nun Ath. zugleich auch jenen andern erwiesen zu haben; denn was sei die Hand, die Macht, das Wort, die Weisheit Gottes anders als eben der Logos-Sohn (ib. 2, 31)? Man erstaunt über diese Naivetät, mit der hier Ath. jenen allgemeinen Begriffen sein Theologumenon substituirt und mit der er seine Präsumtion zum unverbrüchlichen Dogma stempelt.

Einen weitern Widerspruch erkennt Athanasius auch darin, dass von den Arianern die Ewigkeit des Sohnes verneint, nichts destoweniger aber von ihnen erklärt werde, der Sohn sei vor den Aeonen entstanden; — ein Widerspruch, den auch schon Bischof Alexander in seinem Rundschreiben hervorgehoben hatte. „Wenn der Sohn, sagt Ath., nichts

anders ist, als das aus dem Vater Erzeugte, dieses Erzeugte aber der Logos, die Weisheit und der Abglanz des Vaters ist, was muss man da anders sagen, als dass die Arianer, indem sie den Satz aufstellen: Es war einmal, da der Sohn nicht war, wie eine Art Räuber den Logos von Gott losreissen und geradezu gegen ihn behaupten, er sei einmal ohne seinen Logos und seine Weisheit gewesen, das Licht einmal ohne Glanz, die Quelle ohne zu fliessen! Zwar thun sie, als wollten sie nichts von dem Namen der Zeit wissen, aus Furcht, desshalb getadelt zu werden; ja, sie sagen, er sei vor den Zeiten; gleichwohl nehmen sie einige Zwischenzeiten an, da der Sohn nicht gewesen sein soll, und führen so doch wieder Zeiten ein" (ib. 1, 14).

Einen letzten und tiefsten Widerspruch findet endlich Ath. darin, dass die Arianer den Sohn, d. h. Jesus zu einem Geschöpf machen und ihn doch wieder Gott nennen (ib. 1, 10). Und doch gebe es hier nur ein Entweder — Oder; entweder sei er Gott, dann nicht Geschöpf, oder Geschöpf, dann nicht Gott. „Entweder müssen sie sagen, er sei nicht Gott, oder, wenn sie sagen, er sei Gott, weil es nun einmal so in den Schriften steht, aber doch nicht der Wesenheit des Vaters eignend, so führen sie wegen der Verschiedenartigkeit derselben (des Vaters und des Sohnes) mehrere Götter ein, es wäre denn, dass sie zu behaupten sich erfrechten, es heisse der Sohn vermöge der Theilnahme (an Gott), wie das bei allem andern auch der Fall ist, selbst auch Gott" (ib. 3, 15). Im letzteren Falle hiesse er Gott im Sinne eines gewordenen Gottes, d. h. eines Gottes, der es nicht von Anfang an gewesen, sondern wozu er in Folge seiner sittlichen Vervollkommnung, allmäligen Vergottung fortgeschritten sei. Aber auch dies zu sagen helfe nichts; denn der Natur nach sei und bleibe er doch immer ein Geschöpf, d. h. nicht Gott. „Soll der Herr Gott, Sohn und Logos sein, war er dies aber nicht, ehe er Mensch geworden, oder war er etwas anderes als dieses und soll er dessen erst nachher in Folge seiner Tugend theilhaft geworden sein, so müssen sie sagen, er habe vordem gar nicht existirt, sondern sei ganz und gar von Natur nur Mensch und nichts weiter" (ib. 1, 38).

Athanasius kann die widerspruchsvolle Inkonsequenz dieser Arianer nicht bitter genug kritisiren, „die da sagen: Wir bekennen nicht zwei Ungewordene wie die Orthodoxen, und die doch zwei Götter bekennen und zwar solche, die sich hinsichtlich ihrer Natur verschieden zu einander verhalten, einen gewordenen nämlich und einen ungewordenen“ (ib. 3, 16). Er nennt die Arianer ärger als die Juden; er schilt sie Heiden, „sofern sie dem Geschöpf und verschiedenen Göttern dienen“ (ib.). Die Hitze seiner Polemik hat ihn vergessen lassen, dass, wie er doch sonst so gut weiss, den Arianern es kein Ernst mit diesem Gottesnamen war, den sie Jesu beilegten, dass sie ihn nur als Ehrennamen und Ehrentitel fassten, der Jesu in der Schrift gerade so gegeben werde, wie die Namen Logos und Weisheit, dass sie also in Wahrheit auch nicht im Geringsten den Vorwurf verdienten, den er ihnen macht, Anbeter von einem Geschöpf oder von zwei Göttern zu sein. Darin aber war er allerdings in seinem vollen Rechte, wenn er es ihnen vorwarf, dass sie auch nur schon in diesem Sinne den Namen Gottes missbrauchten, — ein Vorwurf, der übrigens ganz verschieden war von jenem andern rein auf dogmatischer Präsumtion beruhenden, dass sie Gott (d. h. Jesus, den Sohn Gottes, in den Gedanken des Athanasius Gott) zu einem *Geschöpf* machten. Zur Entschuldigung der Arianer darf man indessen daran erinnern, dass in jenen Zeiten der Name Gott nicht immer im strengen absoluten Sinne genommen wurde, gerade auch nicht von den Kirchenvätern, die sich nicht blos nicht scheuten, Jesus einen Gott zu nennen, ohne ihm doch die Attribute des absoluten Gottes zuzuerkennen, sondern die auch die Engel der obersten Ordnung Götter nannten, oder vielmehr unter den „Göttern“ der LXX die obersten Engel verstanden.

Wie die Arianer, wenn sie von Jesus sprachen, sich nicht scheuten, auch die Bezeichnung „Gott“ auf ihn überzutragen, um nicht gegen die Schrift und gegen die in der Kirche nun einmal herrschend gewordene Redeweise anzustossen, so scheinen sie auch von einer Trias, oder doch von einer Monas und Dyas gesprochen zu haben (s. o. S. 195).

Dass sie dies nicht im orthodox gewordenen Sinne verstehen konnten, lässt ein einfacher Blick auf ihre Sätze von Jesus erkennen. Nichts destoweniger hat auch Athanasius sie desshalb noch besonders angegriffen. „Wenn der Logos nicht von Ewigkeit her mit dem Vater ist, so ist die Trias nicht ewig; sondern erst war eine Monas, in Folge von Hinzufügung (Hinzunahme) Hinzutreten ist aber nachmals eine Trias geworden; . . . es war einmal die Trias unvollständig und mangelhaft, ein ander Mal vollständig, unvollständig nämlich, ehe der Sohn ward, vollständig aber, als er entstanden war." Als weiteres Moment der Falschheit dieser Trias bezeichnet Ath., dass hier „das Geschöpf dem Schöpfer beigezählt und der, welcher einst nicht war, mit dem, welcher immer ist, als Gott verehrt wird; und wird so, was noch ärger ist, die Trias als sich ungleich erfunden, insofern sie aus fremdartigen und verschiedenen Naturen und Wesen besteht, was nichts anderes heisst als behaupten, die Trinität sei eine kreatürliche."

Wenn dann, fährt Ath. fort, die Arianer gemäss ihrer werdenden göttlichen Trias auch eine entsprechende werdende menschliche Gotteserkenntniss, eine mit dem Fortgang der Zeit fortschreitende und sich ausbildende Theologie annehmen, so sei diese Annahme für die menschliche subjective Sphäre gerade so schlimm wie jene andere für die objective göttliche, denn sie mache das, was für die Menschen zu allen Zeiten von Anfang an das Festeste und Grössseste sein sollte, die Gotteserkenntniss, zu einem Unvollendeten, Unvollkommenen, zu einem Stückwerk. „Was ist das für eine Gottesverehrung, die nicht einmal sich selbst gleich bleibt, sondern im Lauf der Zeiten vervollständigt wird und bald so, bald wieder anders ist! Da ist es nicht unwahrscheinlich, dass sie später wieder einmal einen Zuwachs erhalten werde und so in's Unendliche, aber auch wieder abnehmen könne, denn es ist offenbar, dass das, was hinzugefügt wird, auch wieder hinweggenommen werden kann" (ib. 1, 17). So aber solle und dürfe es nicht sein. Vielmehr „wenn jetzt in der Trias die Theologie vollkommen und dies das Rechte und die Wahrheit ist, so musste dies immer so sein, damit

nicht das Rechte und die Wahrheit erst hinzukomme, und die Vollständigkeit der Theologie (der Gotteslehre) erst allmälig durch Hinzukommen entstehe; wenn sie aber nicht von Ewigkeit war, so durfte sie auch jetzt nicht so sein, sondern müsste so sein, wie ihr annehmet, dass sie Anfangs gewesen sei, so dass auch jetzt keine Trias wäre.“ Der Glaube der Christen sei daher ein ganz anderer. „Er kennt nur eine Trias, die unveränderlich ist und vollkommen und sich stets auf die gleiche Weise verhält“ (ib. 1, 17. 18).

Dass es für die Arianer allerdings nur eine werdende oder gewordene und aus ungleichen Gliedern bestehende Trinität gab, wenn es für sie eine gab, ist gewiss und konnte nach ihren Vordersätzen gar nicht anders sein; es würde daher auch Athanasius gar nicht Unrecht gehabt haben, wenn er sie auf das Unangemessene, auf ihrem Standpunkt von einer Trias zu reden, aufmerksam gemacht hätte. Wenn er nun aber, weil sich ihm die Gottesidee erst in der Trinitätsidee vollendet und abschliesst, eben darum auch glaubt, dass mit der arianischen Trinitätsidee auch die Gottesidee selbst verendlicht werde, so ist das eine Voraussetzung, welche nur auf seinem Standpunkte möglich ist, nicht aber auf dem der Arianer. Wenn er endlich meint, dass, weil die Gottesidee erst in der Trinitätsidee wahr und vollkommen gut und schön sei, Gott also nicht anders denn trinitarisch gedacht werden könne, eben darum auch die Erkenntniss Gottes (die Theologie) und die Gottesverehrung von Anfang an eine trinitarische gewesen sein müsse, so liegt hier zunächst eine Verwechslung von dem göttlichen Wesen einerseits und der Erkenntniss oder Offenbarung desselben anderseits, und weiterhin eine Verkennung der Stufen der göttlichen Offenbarung oder der Erziehung oder, wenn man noch lieber will, der Entwicklung des Menschengeschlechts vor. Dass aber ein Fortschritt in der Erkenntniss Gottes (der Theologie), dass Stufen in der göttlichen Offenbarung stattfinden, bezeugt die Geschichte; und dass dieses allmälige und stufenweise Fortschreiten zur religiösen Erziehung des menschlichen Geschlechtes gehöre, ist ein Lieblingsgedanke je der Edel-

sten und Besten unseres Geschlechts, und auch von Kirchenvätern, z. B. von Tertullian, vielfach ausgesprochen worden.

---

### 3. Die religiös-dogmatische (Seite der) Kontroverse.

Wir wenden uns nun zur religiös-dogmatischen Seite dieser Kontroverse; denn nicht blos mit biblischen und dialektischen Waffen ward beiderseits gekämpft. Indessen ist gerade sie, die eigentlich in vorderster Linie hätte stehen sollen, die dürftigste, wenigstens was den Arius betrifft; vielleicht dass sich dies aber anders für uns stellen würde, wenn wir die Schriften desselben, z. B. seine Thalia, besässen.

Was wir nun von Kontroverspunkten auf diesem Gebiet in den Streitschriften des Athanasius finden, ist nur christologischer Art und bezieht sich theils auf die Person, theils auf das Heilswerk Jesu Christi. Man erkennt hier wieder recht deutlich, wie die Vorstellungen von der Person und dem Werke Christi sich gegenseitig bestimmen und bedingen.

Wir beginnen mit der Kontroverse über das Heilswerk Christi.

Unter den Vorstellungen, die Ath. darüber hat, steht in erster Linie, wie wir sahen, diejenige, dass der Logos-Sohn-Gottes menschliches Fleisch angenommen habe und habe annehmen müssen, um so den Fluch aufzuheben. Eben darum könne auch Jesus nicht anders gedacht werden, denn als der Logos im Fleische. Ein solcher Apparat zur Aufhebung des Fluches erschien aber den Arianern ebenso unnöthig wie Gottes unwürdig, daher auch der Schluss ein ganz unberechtigter, es habe Jesus kein Mensch sein können, sondern Gott im Fleische sein müssen. „Es konnte ja, auch wenn der Erlöser blosses Geschöpf war, Gott nur

sprechen und so (durch sein blosses Wort) den Fluch lösen" (or. c. Ar. 2, 68). Für die Sündenvergebung, meinten sie, wäre dies genug, und sie wäre nicht anders zu fassen denn so, dass Gott die Sünden denen vergebe, die dessen würdig seien, und dies durch seine gottbegeisterten Diener verkünde. Diese schlichte sittlich-religiöse Auffassung kann aber Ath. nicht zugeben; das abstrakte Können *Gottes*, meint er, sei hier nicht massgebend. „Man muss vielmehr (auch) das, was den Menschen frommt, in's Auge fassen, und nicht in allen Stücken nur das, was Gott möglich ist... Hätte Gott vermöge seiner Macht durch sein blosses Wort den Fluch aufgehoben, so hätte sich zwar die Macht des Befehlenden gezeigt, der Mensch aber wäre wieder ein solcher geworden, wie Adam vor der Uebertretung war; er hätte (nur) von aussen her die Gnade empfangen, sie nicht mit seinem Leibe in der Einheit gehabt, denn das war der Zustand, in dem sich auch damals Adam im Paradiese befand; vielleicht aber wäre der Mensch nicht einmal so geworden, sondern geringer und schlechter, da er zu sündigen schon gelernt hatte. Hätte nun der Mensch, wie er einmal war, sich wieder von der Schlange verführen lassen, so hätte Gott wieder durch sein befehlendes Wort den Fluch aufheben müssen, und dieselbe Nothwendigkeit *hätte sich* immer wiederholt bis in's Unendliche, und nichtsdestoweniger wären die Menschen in der Knechtschaft der Sünde verblieben. Immer sündigend, hätten sie immer wieder des Verzeihenden bedurft und wären doch nie frei geworden, als die verblieben wären, was sie an und für sich sind — Fleisch, und wegen der Schwäche des Fleisches immer dem Gesetz unterlegen" (ib.). Als ob es nicht so in der Wirklichkeit wäre! Als ob, was hier Ath. als das Werk Christi hinstellt und dem arianischen Begriff entgegensetzt, mehr als eine theologische Phantasie wäre und nicht widerlegt würde auch nur schon durch einen flüchtigen Blick *in* die Geschichte der Menschheit oder in das eigene Innere!

Gleich der athanasianischen bildet auch die arianische Vorstellung von dem Heilswerk Christi einen Gegenstand der Kontroverse. Sie ist überaus einfach, diese Vorstellung,

und hält sich ganz auf der menschlich-sittlich-religiösen Linie, — in diesen beiden Beziehungen ein rechtes Gegenstück der athanasianischen Anschauungen.

Es ist die Vorbildlichkeit in Lehre und Leben, im Sittlichen wie im Religiösen, worein die Arianer das eigentliche Moment der Heilserscheinung Jesu Christi setzen und die Sünden überwindende Macht des Christenthums.

Nicht dass nun Ath. diese Vorbildlichkeit Christi bestritten hätte. Aber einmal ist sie ihm nur eine Seite neben vielen andern in dem Heilswerke Christi, und, möchten wir fast sagen, von mehr nur sekundärer Bedeutung. Hiezu kommt dann noch ein Zweites, worin er von der arianischen Vorstellung der Vorbildlichkeit abweicht und sie bekämpft. Er kann sich nämlich nur eine solche Vorbildlichkeit Jesu denken, wie sie sich vereinbaren lässt mit dem Glauben, dass das Subject in Jesu nicht ein Mensch, sondern der Logos Gott sei. Wenn die Arianer, die in Jesu einen Menschen sahen, die Vorbildlichkeit desselben als eine durch die sittlich-religiöse Kraft und Erhebung des freien Willens gesetzte, somit als eine in der Sphäre der menschlichen Natur gelegene, eben darum auch als Gegenstand der Nacheiferung für die andern Menschen, aber erreichbar und nicht über die Grenzen der menschlichen Natur hinausliegend fassten, so war es von allem diesem das Gegentheil, was Ath. mit der Vorbildlichkeit des Herrn verband. Sie ist ihm nicht ein erreichbares Muster für die Menschen; und wenn der Herr, um z. B. die Sanftmuth zu lehren, sich selbst als Muster hingestellt in den Worten: Lernet von mir, denn ich bin sanftmüthig und von Herzen demüthig, so sei das „nicht so zu fassen, dass wir ihm gleich (so sanftmüthig wie er) werden sollten, denn dies wäre unmöglich“, sondern er habe dies gesagt, „auf dass wir, hinblickend auf ihn, allezeit sanftmüthig bleiben“ (ib. 3, 20). Unerreicht stehe vielmehr dieses Vorbild für uns da und müsse es auch sein, denn, um im rechten Sinne vorbildlich zu sein, habe der Herr müssen unwandelbar sein, nicht menschlichen Schwankungen unterworfen; „wessen die Menschen bedurften, die der Wandelbarkeit unterworfen, das eben ist ein

festes, unwandelbares Ideal gewesen, die Unveränderlichkeit der Tugend des Logos als Muster und Vorbild für ihre Laufbahn in der Tugend" (ib. 1, 51), gleichsam ein personifizirter kategorischer Imperativ! „Sicherer ist doch gewiss für die Menschen die Nachahmung, welche auf das, was der Natur gemäss ist, sich stützt; denn da dies bleibt und sich nicht ändert, die Weise der Menschen aber als veränderlich erscheint, so kann, wer auf das, was von Natur unveränderlich ist, hinblickt, leicht das Schlechte fliehen und nach dem Besten sich bilden" (ib. 3, 20). Hiebei hat freilich Ath. nicht bedacht, dass der Herr, wenn seine Unwandelbarkeit in der Tugend oder Vollkommenheit eine natürliche war, mit andern Worten, wenn er nicht das, was er für uns vorbildlich ist, aus und durch sich geworden ist, kein Vorbild, kein Gegenstand der Nacheiferung für die von Natur wandelbaren Menschen sein kann.

Ueberhaupt kennt Ath. die den Menschen in seinem Innersten erfassende Macht eines hohen sittlichen Vorbildes so wenig, dass er meint, „wenn wir die Lehre von dem Herrn wie von einem Lehrmeister empfangen hätten, so hätten wir ihn nicht in, sondern ausser uns, und dann wäre die Herrschaft der Sünde des Fleisches nicht aufgehoben, sondern dauerte noch fort" (ib. 2, 56).

Was den andern Hauptkontroverspunkt bildet, ist die Vorstellung von der Person Jesu. Hier steht Arius wieder ebenso sehr auf dem menschlich sittlichen Boden, als Athanasius auf dem supernaturalistischen; wenn aber der letztere aus der Idee des Heilswerks nachweisen wollte, dass nur ein Gott im Fleische es habe vollführen können, nicht aber ein Mensch, so haben wir schon gesehen, wie Arius diesen Vordersatz bestreitet, indem das Heilswerk nichts weniger denn als solches zu denken sei, das eines Fleisch gewordenen Gottes bedurfte, vielmehr einen Menschen, aber freilich von höchster sittlich religiöser Kraft erforderte. Von einem ganzen vollen Menschsein Jesu, das auch die sittliche Entwicklung in sich schloss, wollte nun aber Ath. nichts wissen. „Wenn Jesus erst von da an erhöht und Sohn genannt wurde, als er Mensch geworden und am Kreuze gehorsam

war (also in Folge seines sittlichen Fortschrittes, seiner Hingabe an die Sache Gottes und der Menschheit bis zur Aufopferung seiner selbst), so scheint er das Fleisch nicht besser gemacht zu haben, sondern vielmehr selbst durch dasselbe besser gemacht worden zu sein“ (ib. 1, 38). Wie viel auch die Arianer Jesu an sittlich religiöser Kraft, Weihe und Dignität, aber immerhin innerhalb der menschlichen Sphäre, zulegten, mochten sie ihn Gottessohn, freilich nur im moralischen Sinne, nennen und den reinsten Offenbarer der Erkenntniss Gottes, der religiösen Wahrheit nach Analogie der Propheten, als deren Gipfel und Höhepunkt, — Alles das hatte keinen Sinn und Werth für Athanasius, dem das eigentlich Substanzielle in Jesu der Logos Gott und das Menschliche oder vielmehr das Fleisch nur das Accidentelle, das Angenommene war. Eben die moralische oder religiöse Gotteskindschaft, die Jesus gebracht habe und den Seinen mittheile, setze voraus, dass er als das Prinzip derselben der Sohn Gottes von Natur sei; wäre er aber dies nicht, „so hätte er Gott nicht zum Vater seines Seins der Wesenheit nach, sondern nur zum Vater der ihm verliehenen Gnade“ (ib. 1, 38); und woher anders könnte er Gottes Sohn in diesem moralischen Sinne sein, als „durch Theilnahme an dem Geist?“ Nun aber sei ja eben er es, von dem der Geist ausgehe und der ihn sende (ib. 1, 15). Aber auch die volle, die göttliche Wahrheit würde er nicht haben offenbaren können, wenn er nur Mensch wäre, ob auch ein begnadeter nach der Weise der Propheten, denn wohl hätten diese Göttliches verkündet, aber doch immer nur ein Stück; und darum sei auch auf den einen immer wieder ein anderer gefolgt; der aber die ganze Wahrheit verkündete, habe darum nicht wie Einer nur dieser Propheten sein können und dürfen, sondern die Wahrheit selbst, der Logos-Gott. Eben darum sei es auch hinsichtlich der Person Jesu nicht so zu denken, „als wäre der Logos nur in einen Menschen gekommen, wie das in frühern Zeiten bei jedem der Heiligen der Fall war“ (ib. 3, 30); vielmehr sei der Logos in Jesu selbst Fleisch geworden. „Einst kam wohl der Logos zu jedem der Heiligen und heiligte die Würdigen, die ihn aufnahmen; von

keinem dieser aber ist gesagt, dass der Logos (in ihm) Mensch geworden sei. Als er aber in der Vollendung der Weltläufe aus Maria hervorging zur Zerstörung der Sünden, da erst ist gesagt, dass er Fleisch angenommen und Mensch geworden sei" (ib. 3, 31). Athanasius will also auch nichts von Jesu als einer Art Propheten wissen; nicht eine graduelle, sondern eine spezifische Differenz sei zwischen diesem einerseits und den Heiligen anderseits (ib. 3, 10).

---

## Sechster Abschnitt.

# Die letzte Lebenszeit des Athanasius,

oder:

# von seiner Rückkehr aus dem dritten Exil, seinem Wüstenaufenthalt, Ende des Jahrs 361, bis zu seinem Tode 373.

Tod des Konstantius (361); Julianus Apostata.

Den 3. November 361 war Konstantius auf seinem Zuge gegen seinen Vetter Julian, der von den Legionen in Gallien zum Augustus erhoben worden war, in Mopsukrenä in der Nähe von Tarsus, 45 Jahre alt, gestorben, — mit ihm den Arianern ihr Protektor, den Katholikern (und Heiden) ihr unduldsamer Bedränger.

Den Thron der Imperatoren bestieg nun ohne Widerspruch Julianus, der wegen seines Abfalls von dem ihm aufgedrängten und darum verhassten Christenthum von den christlichen Schriftstellern mit dem Beinamen „der Abtrünnige“ (Apostata) gebrandmarkt worden ist; eine höchst merkwürdige Persönlichkeit, die seltsamste Mischung eines grossen und freien und doch wieder kleinlichen, beschränkten und abergläubischen Geistes, steht dieser Mann recht als eine Warnung in der Weltgeschichte da, was es doch für ein vergebliches und verkehrtes Unternehmen sei, trotz aller Geistesbildung gegen den Strom der weltgeschichtlichen Entwicklung schwimmen zu wollen. Es war ihm nicht vergönnt gewesen, das Christenthum in seiner anspruchslosen Geistesgrösse kennen zu lernen, sondern nur nach den damaligen Formeln und mit den Spaltungen und Parteien jener Zeit. Im Gegensatz hiezu erschien ihm das seit Konstantin be-

drängte und verdrängte Heidenthum in der neuplatonisirenden Form, in der es aufgeputzt ward, in idealem Lichte, und dieses nun wieder in die Welt einzuführen hielt er für seine reformatorische Aufgabe. Das Christenthum sollte nach und nach wieder aus der Welt verschwinden. Doch wollte er dasselbe nicht mit offener Gewalt verfolgen, dafür stand er zu hoch; er wollte Toleranz und Freiheit. Offenbar hoffte er, es würden die Christen, wenn sie sich selbst überlassen blieben, sich wohl selbst aufreiben; doch liess er auch die kleinlichen Mittel der List nicht unversucht.

Dies waren die Gedanken Julians. Das Christenthum, das nach dreihundertjähriger Verfolgung und fast fünfzigjähriger Herrschaft durch die Zahl seiner Bekenner, durch Aneignung höherer Bildung, durch Eindringen in alle Lebensverhältnisse, durch die Kraft seines Wesens überhaupt bereits die grösste innere und äussere Macht im römischen Reiche geworden war, sollte gestürzt, das alte abgestorbene Heidenthum wieder zur Herrschaft berufen werden. Es war, einfach gesagt, nichts Geringeres als eine politisch-religiöse Revolution. Aber schon im Jahre 363 fand er einen frühen Tod im Perserkriege. Hiemit sanken auch alle seine Plane in ihr Nichts zurück. Hätte er aber auch länger gelebt, sein Wollen hätte sich um nichts weniger als ein völlig verfehltes erwiesen.

Rückkehr des Ath. nach Alexandrien.

Bald nach seinem Regierungsantritt hatte der neue Kaiser die verbannten Bischöfe zurück berufen. Zu Anfang des Jahres 362 kehrte auch Ath. wieder nach Alexandrien, nachdem kurz zuvor Georgius in einem jener heidnischen Volksaufläufe, die auf die Nachricht von dem Tod des Konstantius hin in verschiedenen Städten erfolgten, erschlagen worden war. Es trat ihm daher kein Gegner gegenüber, und er konnte ungehindert den alten Bischofsstuhl wieder einnehmen. Die Katholischen waren ohnehin immer in der Mehrzahl gewesen; die vorübergehende Herrschaft der Arianer hatte nur in der Staatsgewalt ihren Halt gehabt; mit dieser war auch sie dahin gefallen.

Seine Friedenstendenzen.

Die jüngste Zeit mit ihren Erlebnissen und Ereignissen war aber nicht spurlos an Ath. vorüber gegangen; so wenig

als an vielen Andern auf beiden Seiten. Aus dem langen Hader und Streit heraus sehnte man sich nach einem endlichen Kirchenfrieden, und auch Ath. fühlte, dass die Zeit dafür gekommen sei. Die Friedens- und Unionsmission sah er daher jetzt als seine Aufgabe an. Aber freilich in welchem Sinn und Geist fasste er sie auf! Offenbar war ein ächter Friede für ihn nicht möglich, der an dem Fundament seines Bekenntnisses als der Bedingung einer Kirchengemeinschaft festhielt; doch war er wenigstens bemüht, denen, die geneigt waren, überzutreten, Brücken zu bauen, indem er nicht mehr so strenge an den Stichworten festhielt, wenn man nur im Wesentlichen einverstanden sei. So hatte er schon früher in seiner Schrift „über die Synoden zu Seleucia und Rimini" (c. 41) geschrieben: „Was diejenigen betrifft, welche zwar alles Uebrige, was zu Nizäa niedergeschrieben wurde, annehmen, hinsichtlich des Ausdruckes Homousios allein jedoch einen Zweifel hegen, so darf man diese nicht als Feinde betrachten; denn wir treten ihnen nicht als Ariomaniten oder Widersachern der Väter entgegen, sondern reden mit ihnen wie Brüder mit Brüdern, welche dieselbe Gesinnung, wie wir, haben, und nur, wie z. B. Basilius von Ancyra, hinsichtlich des Wortes allein Bedenken tragen."

Alexandrinische Synode vom J. 362.

Dies waren die Friedensmaximen des Ath.; und er beeilte sich, sie auf einer Synode von egyptischen Bischöfen im Jahre 362, an der auch noch andere aus der Verbannung zurückkehrende Bischöfe verschiedener Kirchen, z. B. Eusebius von Vercelli, sowie Abgeordnete des Apollinaris und der antiochenischen Partei des Paulinus Theil nahmen, zur Anerkennung und Geltung zu bringen. Es schien ihm dies um so dringender, als neue Glaubensstreitigkeiten, wie die über die Frage, ob drei oder eine Hypostase in der Trias, und die apollinaristische, den nach dem arianischen Streit nun doppelt zum Bedürfniss gewordenen Kirchenfrieden bedrohten. Die Synode nahm sofort auch die Grundsätze ihres Vorsitzenden an und bildete so mit ihren Beschlüssen einen festen Unionspunkt für Ath., um von hier aus nach den verschiedensten Seiten hin in dem

bezeichneten Sinne zu wirken. Das Synodalschreiben ward auch an verschiedene Bischöfe gesandt.

Was sodann im Nähern die Grundsätze betraf, nach denen die Aufnahme der Arianer in die katholische Kirchengemeinschaft stattfinden sollte, so ward, wie wir aus einem spätern Brief des Ath. an Rufinianus ersehen, auf der Synode zu Alexandrien, und dann ganz in gleicher Weise auf einigen andern in Griechenland, Spanien und Gallien beschlossen: „Es solle den Gefallenen (den Arianern), wenn sie Häupter der Gottlosigkeit gewesen, so sie Reue zeigten, zwar verziehen, aber keine Stelle im Klerus eingeräumt, denen aber, welche die Gottlosigkeit nicht verfochten, sondern durch Zwang und Gewalt hingerissen wurden, nicht nur Verzeihung gewährt, sondern auch im Klerus eine Stelle verliehen werden; . . . zumal, da sie als Entschuldigung vorgebracht, dass sie, damit nicht wahrhaft gottlose Menschen zur bischöflichen Würde gelangen und die Kirchen verderben möchten, es vorgezogen hätten, der Gewalt zu folgen und die Last auf sich zu nehmen, als die Gemeinden ihrem Verderben entgegengehen zu lassen“ (Brief an Ruf.). Ein Beschluss, den man eben nicht weitherzig wird finden können, wenn auch Ath. ihn milde nennt; auch sind dadurch gerade die wahrhaften Charaktere auf Seiten der Gegenpartei ausgeschlossen worden. Aber wie konnte ein Mehreres erwartet werden, nachdem einmal das nizänische Symbol und die Verdammung des arianischen Bekenntnisses als Unionsfundament hingestellt worden war!

Der Unionsversuch an den Kirchen zu Antiochien.

Mit dieser Geltendmachung der Friedens- und Unionsprinzipien wollte man aber auch noch auf der Synode die Durchführung eines besondern Unionswerkes verbinden. Die Kirche in Antiochien war damals in drei Theile gespalten: in die eigentlichen Arianer; in die Meletianer, die Anhänger des erst kürzlich zum Bischof gewählten Meletius, der früher in Sebaste gewesen war, und in seinem nunmehrigen Episkopat in Antiochien, wiewohl von den Arianern gewählt, eine mittlere Stellung zwischen diesen und den strengen Nizänern einnahm, so dass seine Anhänger die Partei der Gemässigten repräsentirten; endlich in die Eustathianer, die

eigentlichen Nizäner, an deren Spitze der Presbyter Paulinus stand. Nun hatte man in Alexandrien vernommen, auf Seite der Meletianer wäre Geneigtheit vorhanden, sich mit den Eustathianern zu verständigen. Hiefür zu wirken lag jetzt ganz in den Gedanken des Ath., und die Synode ging ebenfalls darauf ein und nahm die Sache sogleich in ihre Hände. Auch waren von Seite des Paulinus zwei Diakone auf der Synode eingetroffen; vielleicht dass man sich Abgeordete von da erbeten hatte zum Behufe einer leichtern Verständigung durch das Mittel persönlicher Unterhandlungen. Man hatte sich auf der Synode bald über die Grundsätze geeinigt, nach denen in Antiochien die Nizäner handeln sollten. Das Resultat hievon oder vielmehr die Synodalverhandlungen überhaupt wurden sofort den Antiochenern, zunächst der Partei des Paulinus, mit der die alexandrinische Kirche von Eustathius her in kirchlicher Verbindung stand, übermacht. Der letztern ward in dem Synodalbrief an's Herz gelegt, die Meletianer doch ja nicht schroff abzuweisen. „Alle, welche mit uns Frieden haben wollen, und zumal jene, welche in der alten Stadt oder in der alten Kirche ihren Gottesdienst halten (die Meletianer) und die arianische Häresie verlassen, rufet zu euch, nehmet sie wie Väter ihre Kinder auf . . . und fordert nichts weiter von ihnen, als dass sie die arianische Ketzerei verfluchen und den Glauben bekennen, den die heiligen Väter zu Nizäa bekannt haben, und dass sie auch diejenigen anathematisiren, welche behaupten, der heilige Geist sei ein Geschöpf und von der Wesenheit Christi getrennt“ (ep. ad. Ant. c. 3).

Der so gut gemeinte Unionsversuch, obwohl noch persönlich durch einige von der Synode rückkehrende Bischöfe unterstützt, misslang indessen in Antiochien; die Vereinigung kam nicht zu Stande, nicht ohne Schuld der Orthodoxen, besonders des sonst schon zum Fanatismus geneigten und durch seine jüngsten Erlebnisse noch mehr gereizten Bischofs Lucifer von Calaris, der den Presbyter Paulinus zum Bischof weihte und dadurch die Einigung unter e i n e m Bischof um so schwieriger machte. Es hat auch die Spaltung in Antiochia sich noch lange erhalten.

Der Geist der dogmatischen Verhandlungen auf der Synode.

Wie sehr es unserm Ath. jetzt nur um das Substantielle des Glaubens zu thun war, und wie wenig er auf die nähern dogmatischen Begriffsbestimmungen gab, in denen er nur unnützen Wortkram und Ursache zu neuen Scheidungen erkannte, ersehen wir auch aus den dogmatischen Verhandlungen, die auf derselben Synode vorkamen.

Der Hypostasenstreit.

Zunächst aus dem sogen. Hypostasenstreit. Einige wollten nämlich drei, Andere nur eine Hypostase in der Trias annehmen, — eine Differenz, die zunächst in der Zweideutigkeit des Ausdrucks Hypostase ihren Grund hatte. Wie nun die Synode hierüber entschied, werden wir wohl am besten von Ath. selbst oder aus dem Synodalschreiben vernehmen. „Diejenigen, die von den Hypostasen *sprachen* und darum von Einigen getadelt wurden, weil sie sich Ausdrücke bedienten, die nicht in der Schrift stünden und daher verdächtig wären, ersuchten wir, nichts weiter als das nizänische Bekenntniss zu wollen. Wir fragten sie aber, weil nun doch einmal der Streit angeregt war: ob sie wie die Ariomaniten jene Hypostasen für einander entfremdet und verschieden in dem Sinne annähmen, dass eine jede für sich eine getrennte Hypostase sei, so wie die andern Geschöpfe und wie die Kinder der Menschen *sind*, *oder* gleichsam verschiedene Wesenheiten, wie das *Gold*, das Silber, das Erz ist, oder ob sie, wie andere Ketzer, drei Prinzipien oder drei Götter verstünden unter ihren drei Hypostasen. Sie versicherten jedoch, dass sie dieses weder sagen noch je gedacht hätten. Auf unsere Frage nun, in welchem Sinne denn sie von drei Hypostasen sprächen, antworteten sie: Weil wir an eine heilige Dreieinigkeit glauben, die nicht blos dem Namen nach, sondern in Wahrheit ist und besteht, ein Vater, der in Wahrheit ist, und ebenso ein Sohn und desgleichen ein heiliger Geist, jeder wahrhaft und wirklich seiend. Auch sprächen sie mit der Anerkennung von drei Hypostasen nicht die Annahme von drei Prinzipien oder Göttern aus, vielmehr anerkenneten sie eine Trias, aber damit doch nur Eine Gottheit und Ein Prinzip, und den Sohn dem Vater als gleichwesentlich und den heiligen Geist nicht als Geschöpf noch als fremd, sondern als

eigen und ungetrennt von dem Wesen des Sohnes und des Vaters. Nachdem wir dies gut geheissen, fragten wir auch diejenigen, die von jenen beschuldigt wurden, dass sie nur Eine Hypostase annehmen, ob sie dies in dem Sinne des Sabellius verstünden und glaubten, der Sohn sei ohne Wesenheit und der h. Geist ohne Hypostasis. Sie betheuerten aber, dass sie das weder gesagt noch je gedacht hätten, und erklärten, sie behaupteten Eine Hypostase, indem sie glauben, es sei einerlei, ob man Wesenheit oder Hypostasis sage. An Eine Hypostasis aber glauben sie, weil der Sohn aus der Wesenheit des Vaters sei und die Natur eine und dieselbe, und eine Gottheit, nicht aber eine andere die Wesenheit des Vaters und verschieden von ihr die des Sohnes und des h. Geistes. Und so stimmten in Wahrheit beide Theile einander zu, und die, die von Einer Hypostasis gesprochen, fanden in der Erklärung der Andern nur eine deutlichere Auseinandersetzung dessen, was sie eigentlich meinten. Alle endlich erklärten, dass das nizänische Glaubensbekenntniss besser und genauer sei als solche Ausdrücke, und dass man sich daran genügen lassen solle“ (ep. ad Ant. c. 4 u. 5).

Es ist dies der stete Refrain des Ath. in dieser Zeit. Er bekundet allerdings sein Bedürfniss nach Ruhe und Frieden, aber auch den alternden Mann. Es war nur allzu natürlich, dass er, der das meiste zum nizänischen Bekenntniss und dessen Herrschaft gethan, nun auch glaubte, man solle sich daran genügen lassen; er bedachte nicht, dass der Stein, den er selbst gerade am meisten in's Rollen gebracht durch sein Homousios, nun nicht beliebig zum Stillstand gebracht werden könne, sondern seinen Lauf vollenden müsse; mit andern Worten, dass die dogmatische Bewegung ihren vollständigen Ablauf durchmachen müsse. Er sollte dies noch in einem wichtigern Punkte, als dem vorher besprochenen erfahren; doch hat er sich dazu so würdig gestellt, wie nur irgend ein Mann in seinen Jahren es konnte.

Der Apollinaristische Streit auf der Synode.

Wir müssen hier etwas weiter ausholen. Nachdem der theologische Geist sich an den im engern Sinn theologischen Fragen in dem Homousios versucht, wandte er sich, wie

gesättigt hievon, einem andern Gebiet, dem christologischen, zu, und Apollinaris, der Bischof von Laodicea, war es, der in der Zeit, mit der wir uns beschäftigen, die Initiative hierin ergriffen hatte. Er hatte sich zur Aufgabe gestellt, die Person Christi dogmatisch (nicht ethisch) zu construiren. Gemäss dem Geiste, der nun einmal der herrschende war und in Ath. seinen Hauptsprecher gefunden, ging *auch* Apollinaris davon aus, allen Nachdruck in der Construktion der Person Christi nur auf das Göttliche, auf den Gott-Logos zu legen, der Fleisch geworden. Er wollte einen Gottmenschen, nicht einen göttlichen Menschen, einen Menschen mit göttlichem Geiste. Nun aber glaubte er, wollte er anders die Gottheit in Christo nicht verkürzen und zugleich in der Person Christi eine wirkliche Einheit von Gott und Mensch (oder vielmehr Fleisch) gewinnen, einen vollständigen Menschen mit Geist (vernünftiger Seele), animalischer Seele und Leib im Gottmenschen nicht annehmen zu dürfen, vielmehr ihm gerade das, was im gewöhnlichen Menschen das eigentlich Menschliche, das Wandelbare in seinen Gedanken und Entschlüssen, das Sündhafte begründe, den menschlichen Nus absprechen zu müssen, an dessen Stelle der Logos-Gott als göttlicher Geist in ihm immanent zu setzen sei; denn „wenn ein vollkommener Mensch *und ein* vollkommener Gott mit einander verbunden werden wollten, so würden dieselben stets zwei bleiben und nie Eins werden"; wenn dagegen der Logos als göttlicher Geist das Fleisch beseelte, so wäre damit die Möglichkeit einer Harmonie zwischen dem Niedern und Höhern in der Person des Gottmenschen gegeben.

Offenbar war Apollinaris von dem doppelten Interesse geleitet, einerseits es zu einer wirklichen Einheit in der Person Christi als des Gottmenschen zu bringen, anderseits verlangte ihm das Heilswerk einen sündlosen Erlöser, ein heiliges Vorbild. Nun aber sei, wo ein vollkommener Mensch sei und angenommen werde, auch die Sünde mitgesetzt.

Dies sind die wesentlichen Gründe, welche den Apollinaris für seine Theorie bestimmten. Es ist aber klar und Apollinaris anerkennt es selbst, dass hienach Christus „weder

ganz Gott, noch ganz Mensch, sondern eine Mischung Beider ist"; und insbesondere, dass hienach Christus nicht eigentlich Mensch, sondern „nur wie ein Mensch geworden sei, weil dem Menschen nicht gleich in dem Vornehmsten, in dem menschlichen Geist". So sei es aber, meint er, in der Schrift selbst dargestellt, und eben desshalb lese man in ihr nichts von einer menschlichen Entwickelung, einem Fortschreiten Christi, was Alles in einem vollständigen Menschen nicht ohne Kampf und Sünde abgehe. Es müsse daher statt eines menschlichen Nus in Christo der göttliche Geist angenommen werden. Eben darum konnte auch Apollinaris von einer Präexistenz des Menschen Christus sprechen; war doch nach ihm, was diesen Christus constituirte, das Personbildende, der göttliche Geist oder der Logos Gott. Und in Folge dieser Einheit der Person, glaubte er, sei als Merkmal dessen auch eine Verwechslung der Prädikate gestattet, wesshalb er zu sagen liebte: Gott ist geboren, Gott ist gestorben, der Mensch Christus ist zur Rechten Gottes erhöhet, — Ausdrücke, die jetzt anfingen gebräuchlich zu werden. Auch gebühre darum der mit dem Logos zu einer Person verbundenen sinnlichen Natur Christi Anbetung.

Fragt man nun, wie dieser Christus Erlöser von der Sünde der Menschen sein könne, die doch anderer Natur seien, so antwortet er, sie würden erlöst „durch Theilnahme, soweit Christus in ihnen wohne".

Auf diese Weise allein glaubte Ap. das Räthsel gelöst zu haben, wie man sich göttliche und menschliche Natur zur Einheit Einer Person vereinigt denken könne. Jede andere Auffassung biete unüberwindliche Schwierigkeiten. Unbegreiflich ist aber freilich, dass dieser so scharfsichtige Theologe nicht sofort erkannt hat, wie seine eigene Auffassung an den härtesten Widersprüchen leide. Wie kann z. B. Gott in das Fleisch eingehen, wie das Leidentliche des Fleisches den göttlichen Geist, die göttliche, beseelende Kraft des Logos aufnehmen? Und ist denn da wirklich eine Einheit der Person, wenn nicht die Beiden, Gott und Mensch, vollständig vorhanden sind? Wenn er freilich sei-

nen Gegnern vorwirft, sie setzten die Einigung des Gottes und des Menschen in Christus erst als Resultat der Auferstehung, und zwar dadurch, dass sie eine Vergöttlichung des Körpers, die doch dessen Natur widerstreite, annähmen, so hat er hierin vollkommen Recht; aber seine eigene Ansicht ist nur das andere Extrem hievon.

Wir haben es schon gesagt, dass Ap. auf die alexandrinische Synode auch zwei Abgeordnete als Vertreter und Vertheidiger seiner Ansicht geschickt hatte. In der That kam auch hier die apollinaristische Streitfrage zur Sprache, jedoch ohne dass der Name des Ap., der dem Ath. befreundet war, genannt wurde. Wenigstens steht er nicht in dem Synodalschreiben. Was und wie hierüber verhandelt wurde, darüber werden wir wohl am besten Athanasius selbst wieder anhören. „Auch hinsichtlich der Menschwerdung des Heilandes schienen Einige mit einander im Streit zu liegen. Wir fragten nun beide Theile, und da ergab sich, dass, was die Einen bekannten, auch die Andern zugaben, dass nämlich nicht, wie das Wort des Herrn in die Propheten kam, so es auch in der letzten Weltperiode in einen heiligen Menschen gekommen, sondern dass das Wort selbst Fleisch geworden sei, und, obwohl göttlicher Natur, Knechtsgestalt angenommen habe, und aus Maria dem Fleische nach unsertwegen Mensch geworden sei, und dass so erst das Menschengeschlecht durch dasselbe völlig und gänzlich von den Sünden befreit, von dem Tode zum Leben erweckt und in das Himmelreich eingeführt werde“ (ep. ad. Ant. c. 6). Dies war, wie wir wissen, für Ath. die Hauptsache, und daran genügte ihm. Es war aber auch ganz im Sinne des Ap., der in Christus nicht einen göttlichen Menschen nach Art der Propheten, sondern einen Gottmenschen wollte. Uebrigens hätten, fügt das von Ath. verfasste Synodalschreiben bei, die Abgeordneten auch das nach ihrem Bekenntnisse ausgesprochen, „dass der Erlöser keinen Gefühl-, Verstand- und Seel-losen Leib gehabt habe“; denn „es war unmöglich, dass, wenn der Herr um unsertwillen Mensch wurde, sein Leib ohne Verstand (Nus) war; durch das Wort ist ja nicht blos das Heil des Leibes, sondern

auch das der Seele bewirkt worden.“ Hienach scheint Ap. den Defekt eines selbstständigen menschlichen Geistes nicht blos durch den Logos als göttlichen Geist, sondern auch durch den Begriff eines beseelten und verständigen Leibes ersetzt zu haben, — ein Surrogat, das sich eben nur als leeres Auskunftsmittel erweist. Die Hauptsache war und blieb ihm immer die vollständige Einheit Gottes und des Menschen in Christo, „der als Mensch fragte: Wo liegt Lazarus? und auf göttliche Weise ihn erweckte, auf menschliche Weise ausspukte und auf göttliche Weise die Augen des Blinden öffnete, im Fleische für uns litt, auf göttliche Weise aber die Gräber öffnete und die Todten erweckte“ (ib.).

Mit diesem Bekenntnisse erklärte sich die Synode befriedigt und ersuchte Jedermann, „die Worte, welche sie (die Apollinaristen) vorbringen und auf diese Weise erklären, nicht unüberlegt zu verdammen und zu verwerfen, sondern sie aufzunehmen, wenn sie den Frieden suchen und sich rechtfertigen“ (ib. c. 7).

Ath. u. Basilius.

Die gleiche Milde und Mässigung, wie hier gegen seinen jüngern Freund Apollinaris, bewies der greise Ath. auch noch gegen einen andern seiner jüngern Zeitgenossen, der eine so grosse Zierde der orientalischen Kirche werden sollte, gegen Basilius, Bischof von Cäsarea, und wir wollen, obwohl der Vorfall in ein viel späteres Jahr fällt, doch der Gleichartigkeit wegen ihn hier anfügen. Wir wissen, dass Ath. es war, der, wie die Gottheit des Sohnes, so auch die des heiligen Geistes in fester Konsequenz aussprach, veranlasst hiezu durch die Inkonsequenz der Semiarianer. Die eifrigsten Vertheidiger der Gottheit wie des Sohnes, so nun auch des heiligen Geistes waren aber die Mönche, — schon damals die verkörperte Intoleranz, die Repräsentanten des Fanatismus. Basilius nun, der früher zu den Semiarianern gehalten, bald aber Homousianer wurde, hielt doch anfänglich noch mit dem Bekenntniss der Gottheit des heiligen Geistes zurück, vielleicht schon desshalb, weil dies Dogma als neu darum vielen sonst gläubigen Ohren anstössig klang. Die Mönche verdachten dies aber dem Bischof auf's Allerhöchste und machten darüber grossen Spektakel. Ath. er-

fuhr davon und beeilte sich, seinen jüngern Freund desshalb zu entschuldigen und dessen Handlungsweise in's rechte Licht zu stellen. Er thut dies in zwei Briefen an die Presbytern Johannes und Antiochus und an Palladius. „Was du mir, schreibt er dem Letztern, hinsichtlich der Mönche von Cäsarea gemeldet hast, habe ich von unserm lieben Dianius vernommen, dass sie nämlich über unsern Bischof Basilius aufgebracht sind und sich ihm widersetzen. Jenen habe ich bereits geschrieben, dass sie als Kinder dem Vater gehorchen und dem nicht widersprechen, was jener gut heisst. Denn wäre er hinsichtlich der Wahrheit verdächtig, so würden sie mit Recht streiten; wissen sie aber gewiss, und wir Alle glauben es zuversichtlich, dass er eine ruhmvolle Zierde der Kirche ist und auch für die Wahrheit kämpft und diejenigen lehrt, welche der Lehre bedürfen, so darf man gegen einen solchen Mann nicht streiten, sondern man muss ihn vielmehr seines guten Gewissens wegen lieben. Denn nach dem, was Dianius berichtete, scheinen sie ohne Grund aufgebracht zu sein. Denn er wird, wie ich zuversichtlich glaube, für die Schwachen ein Schwacher, um die Schwachen zu gewinnen; unsere Lieben aber sollen auf seine Absicht, nämlich die Wahrheit, und auf seine Verwaltung sehen, und den Herrn preisen, welcher Kappadocien einen solchen Bischof gegeben hat, wie jedes Land einen zu haben wünscht."

Vertreibung des Ath. aus Alexandrien durch Julian (363).

Ath. war noch nicht viel über ein Jahr zurückgekehrt, als er von seinem Bischofsstuhl wieder abtreten und Alexandrien verlassen musste. Hiezu zwang ihn ein Befehl Julians, darin der Kaiser erklärte, er habe den Bischöfen wohl die Rückkehr in ihr Vaterland, aber nicht auch auf ihre Bischofsstühle nur so ohne Weiteres gestattet, was Ath. in seiner gewohnten Frechheit nicht beachtet habe. In Wahrheit war er aber erbittert über die Thätigkeit und den Einfluss des christlichen Bischofs auf die alexandrinische Bevölkerung, was seinen heidnischen Erwartungen so ganz zuwider lief; konnte er es doch nur schwer ertragen, dass auch nur ein Alexandriner sich zu den „Galiläern" (Christen) bekannte. Er hatte gehofft, es würden die Christen, wenn

man ihnen nur Raum gäbe, sich in ihrem gegenseitigen Parteihader selbst aufreiben; Ath. aber machte diese Hoffnung durch seine verhältnissmässig weise Mässigung zu Schanden. Und nicht blos dies, sondern sogar das Heidenthum schien Abbruch durch Ath. zu leiden; schrieb doch Julian selbst an den Präfekten von Egypten, durch die Thätigkeit des christlichen Bischofs würden alle Götter verachtet. Also fort mit ihm! Julian drohte ihm noch Schwereres; er soll sogar seinen Tod beschlossen haben, was wir übrigens kaum glauben können.

So musste denn Ath. — es war das vierte Mal — Alexandrien verlassen; doch that er es getrosten Muthes. Wie viel oder wie wenig auch an den Erzählungen ist, die hierüber später in Umlauf kamen, so viel ist gewiss, dass ihm vor dem Heidenthum, dessen Vertreter Julian war, und vor dessen Macht noch weniger bangte als vor der Macht der Häresien, die er bis dahin erfahren hatte. Wo er sich inzwischen aufhielt, wissen wir nicht. Sein Versteck scheint aber nicht selten in Alexandrien selbst gewesen zu sein; doch war er auch noch an andern Orten, bald da, bald dort, so in der Thebais.

Julians Tod; Jovians Thronbesteigung. Rückkehr des Ath.

Indessen dauerte diese Zeit nicht lange. Julian fand einen frühen Tod im Perserkrieg, den 26. Juni 363, im noch nicht vollendeten 32. Jahre seines Lebens. Als Kaiser ward vom Heere Jovianus ausgerufen, der sich zum Christenthum bekannte. Er war ein Freund des Ath. und rief ihn alsbald wieder mit Auszeichnung auf den bischöflichen Stuhl, blieb ihm auch zugethan trotz aller Gegenbemühungen der Arianer. Ath. seinerseits, der mit ihm zuerst in Antiochien zusammengetroffen war, suchte ihn im katholischen Glauben durch ein Schreiben, das er ihm zusandte, fest zu erhalten; er fügte das nizänische Bekenntniss in Abschrift bei, mit der Erklärung, dass, mit wenigen Ausnahmen, die ganze christliche Welt demselben zustimme, wie er dies theils aus Erfahrung, theils durch besondere Schreiben, die er von den einzelnen Kirchen erhalten habe, wisse. Indessen starb schon nach acht Monaten seiner Regierung

Tod des Jovian.

Jovian zu Dadasthenes an den Grenzen Galatiens und Bithyniens.

Valens Kaiser im Orient. Des Ath. fünfte und letzte Flucht.

Zum Augustus im Orient setzte der am 26. Februar 364 erwählte Valentinian I., ein kraftvoller Pannonier, seinen Bruder Valens ein, der im Unterschied von Valentinian, welcher es Jedem freistellte, zu was für einer Religion er sich bekennen wollte, ein eifriger Arianer war *und mit* Härte wieder die katholische Kirche verfolgte. Gleichwohl hatte Ath. Anfangs noch Ruhe. Vielleicht hat er um diese Zeit das Leben des Antonius beschrieben (s. u.). Da erschien im Jahre 367, nach andern Berichten schon 365, der kaiserliche Befehl, dass alle von Konstantius abgesetzten und von Jovian zurückberufenen Bischöfe wieder verbannt werden sollten. Auch Ath. traf dies Loos. Die Alexandriner gaben sich alle Mühe, ihren geliebten greisen Hirten sich zu erhalten. Er aber, schwere Stürme voraussehend, verliess die Stadt. Gerade zur rechten Zeit! Noch in derselben Nacht hätte er aufgehoben werden sollen. Es war das fünfte Mal, dass er sich flüchten musste, — nun auch das letzte Mal. Er hielt sich einige Zeit in den Gräbern verborgen; bald aber durfte er wieder zurückkehren: Valens, von der grossen Gährung unter dem Volke Alexandriens Unheil befürchtend, nahm sein Dekret zurück, was der eigens dafür abgeschickte kaiserliche Notar Brasidas den Alexandrinern kund that.

Die letzten Schriften des Ath.

Von nun an hatte der edle Greis Ruhe, wenn auch anderwärts Stürme tobten und fast überall die katholischen Bischöfe verdrängt wurden. Er selbst, wie wir wissen, war ruhiger geworden in seinem Alter und musste Stürmern gegenüber zum Frieden und zur Versöhnung mahnen, wie wir ihn das in Bezug auf Basilius haben thun sehen. Doch seine Mahnungen, von unnützem Dogmatisiren und Definiren, von allem Wortkram zu lassen und am Alten, Bewährten, wie es im nizänischen Symbol seinen besten, Alles umfassenden Ausdruck gefunden, sich genügen zu lassen, erwiesen sich als fruchtlos, und seine Hoffnungen erfüllten sich diesfalls immer weniger. Vielmehr tauchten allerorts, besonders seit auch in christologischer Richtung durch Apollinaris

der grübelnde Geist angeregt worden war, dogmatische Bildungen und Phantasien in bunter Mischung wie Pilze auf. Religiösen Werth hatten sie keinen; wohl aber waren sie geeignet, den Geist immer mehr auf ein Gebiet zu verlocken, auf dem er sich in unfruchtbaren Spitzfindigkeiten verzehrte. Ath. blieb nicht verschont mit Zuschriften, in denen ihm von solchen neuen Ketzereien, welche unverdauten Arianismus und Apollinarismus in groteskem Gemisch enthielten, Mittheilung gemacht wurde. So eine vom Bischof Epiktet in Korinth, der ihm von Irrlehren schrieb, die in seiner Kirche um sich gegriffen hätten, als z. B.: es habe der Leib Christi mit dessen Gottheit gleiche Wesenheit, der Logos habe sich in Fleisch verwandelt, der Herr habe einen Scheinleib gehabt, das Wort sei in Christus wie in einen Menschen nach Art der Propheten gekommen, ein anderer sei der Logos, ein anderer der Sohn Gottes, Christus, die Gottheit sei gekreuzigt worden. Wir sehen, es ist dies ein rechtes Quodlibet, — Lehrstücke aus Paul, dem Samosaten, aus Arius, aus Apollinaris, dann wieder von den alten Gnostikern und endlich eigenes Gebräu. Ath. hat sich die Mühe gegeben, sie in einer Antwort an Epiktet Stück für Stück zu widerlegen; und die Art, in der er dies thut, verräth zwar den alternden Mann, erinnert aber auch in manchen Wendungen an Gedanken aus seiner reifsten Geistesperiode. Dass der Brief nicht apollinaristische Irrthümer widerlegen will, wenn auch einige Sätze, die widerlegt werden, apollinaristisch sind, ist schon daraus ersichtlich, dass Apollinaris selbst den Brief gekannt und die Widerlegung gebilligt hat, insbesondere auch die Lehre, welche das Fleisch Christi Gott consubstanziell heisse, eine verkehrte nennt.

Eine Zuschrift ähnlicher Art erhielt Ath. von Adelphius, Bischof zu Onuphis, der von den Arianern nach Psinabla in der Thebais verbannt worden war, sowie von dem Philosophen Maximus; und er hat auch diesen eine Beantwortung zukommen lassen.

In die letzten Lebensjahre des Ath. verlegt man gewöhnlich auch die Abfassung der sogen. zwei Bücher gegen

Apollinaris, dessen Name selbst jedoch nirgends darin vorkommt. Wir halten aber weder die Lehren, die hier bekämpft werden, für apollinaristisch, wiewohl es einige allerdings sind, noch den Ath. für den Verfasser der Schrift, wiewohl einige Wendungen ganz athanasianisch klingen. In andern erkennen wir dagegen Ath. ganz und gar nicht. Was freilich die Betonung einer menschlichen Seele in Christo betrifft, so mag Ath. seine Christologie noch in spätem Alter geändert haben, was nicht so unwahrscheinlich, vielmehr durch den Gegensatz gegen den Apollinarismus wahrscheinlich gemacht wird, mit dem übrigens die Synode von 362 glimpflich genug verfuhr. Hinsichtlich der Autorschaft der Schrift nun glauben wir, dass ein Schüler des Ath. der Verfasser derselben, die nur theilweise gegen den Apollinarismus gerichtet ist, sein möchte, mit Benützung athanasianischer Ideen, ganz besonders des Briefes an Epiktet. Uebrigens ist die Schrift eine ziemlich unerquickliche Lektüre.

Wir wenden uns gern von diesen wenig bedeutenden und wenig ansprechenden Zeitbildern wieder zu dem grossen historischen Gesammtbild unseres Vaters, der nun am Ziele seiner Laufbahn ist. Was er sich zur Aufgabe seines Lebens gesetzt, die Bekämpfung des Arianismus, die Lehre von der Homousie, als dem Kern des Christenthums, und die Befestigung des nizänischen Symbols, welches in dieser Lehre kulminirte, — das Alles hatte er unter viel Noth und Arbeit, aber auch von der Anhänglichkeit, Liebe und Bewunderung eines ansehnlichen Theiles der Kirche, zumal seiner eigenen, der alexandrinisch-egyptischen, unterstützt durchgerungen und theilweise durchgesetzt. Für die weitere Entwickelung in der Lehre sah er eine jüngere Generation heranwachsen, die in die Fusstapfen des Meisters zu treten bereit war. So konnte er nun ruhig sein Haupt niederlegen.

Das Letztentscheidende für den bleibenden Sieg des Homousios, dessen Fahne ein halbes Jahrhundert hindurch Athanasius hoch gehalten, war dann freilich, dass, wie einst Konstantin zu Nizäa sein Machtwort dafür eingelegt, so nun schliesslich ein zweiter Konstantin, Kaiser Theodosius im

Jahre 380 es für das katholische Bekenntniss erklärte, und im folgenden Jahr zur neuen Sanktionirung desselben in Konstantinopel eine Synode hielt, welche nach der von Nizäa als die zweite ökumenische anerkannt wurde. Dies sollte Ath. aber nicht mehr erleben.

Sein Tod.

Den 2. Mai 373 starb dieser Vater der Orthodoxie. Wenn er am Ausgang des vorigen Jahrhunderts geboren war, so hatte er somit ein Alter von 75 Jahren erreicht. Seinen alten treuen Gefährten in allen Schicksalen, den Presbyter Petrus, hatte er zu seinem Nachfolger im Bisthum empfohlen. Sein Wunsch ward erfüllt.

---

## Siebenter Abschnitt.

# Charakteristik des Athanasius.

### 1. Sein Schriftstellerthum.

Ein Schriftsteller in d e m Sinne, wornach derselbe einen Gegenstand an und für sich und um seiner selbst willen wissenschaftlich behandelt, ist Ath. nicht, so zahlreich auch die Schriften sind, die er hinterlassen hat. Doch scheint er allerdings Anfangs Lust und Trieb zu der schriftstellerischen Laufbahn gehabt zu haben; wenigstens sind seine Erstlingsschriften „gegen die Hellenen" und „über die Menschwerdung des Logos" ohne alle äussere Veranlassung entstanden und rein sachlich gehalten (s. S. 63 ff.).

Nach diesen ersten schriftstellerischen Versuchen muss aber Ath. eine Wirksamkeit gefunden haben, die *ihm mehr* zusagte als die literarische, seinem Geist eine höhere Befriedigung gab, vielleicht auch ihm keine Zeit und Musse mehr für rein wissenschaftliche Leistungen liess; wenigstens stossen wir erst zwanzig Jahre nach jenen Erstlingstraktaten wieder auf eine Schrift von ihm; und diese, sowie alle die folgenden tragen durchaus nicht mehr den schriftstellerischen Charakter jener ersten Arbeiten; sie sind vielmehr mehr oder weniger Gelegenheitsschriften, verdanken somit ihre Entstehung äussern Veranlassungen.

Es ist offenbar, dass Ath., als er Geheimschreiber des Bischofs Alexander und in dieser Stellung in den arianischen Streit mit hineingezogen, um nicht zu sagen, die Seele der einen Partei ward, und dann, als er der Nachfolger seines bisherigen Herrn und Meisters wurde und nun erst recht der grosse Kampf begann, dass er von da an den Schrift-

steller ablegte, und zwar aus allen den Gründen, die wir vorhin angeführt. Von jetzt an hat er die Feder nur noch ergriffen zur Vertheidigung seiner Person und Sache, zur Abwehr feindlicher Angriffe, zur Bekämpfung von Gegnern. Aber auch von diesen Schriften wurden die wenigsten von ihm geschrieben, als er auf dem bischöflichen Stuhle sass; die meisten in der Einsamkeit, in der Wüste, in der Verbannung, da er freie Zeit genug hatte und das Amt ihn nicht mehr in Anspruch nahm.

Alle diese Schriften lassen sich nach ihrem Inhalt in zwei oder drei Klassen eintheilen. Sie sind entweder historisch-apologetisch-polemischer Art oder dogmatisch-apologetisch-polemischen Inhalts; in eine dritte Klasse mag man seine Briefe, seine Lebensbeschreibung des Antonius und die Auslegung der Psalmen zusammenfassen.

Wir wollen nun mit der Aufzählung der historischen Schriften beginnen.

Die erste derselben ist das „Rundschreiben an die Bischöfe", geschrieben im Jahr 340 oder zu Anfang 341 nach seiner Entweichung aus Alexandrien in Folge des gewaltsamen Einzugs des Gregorius und vor seiner Abreise nach Rom.

Nach seiner Rückkehr aus dem zweiten Exil schrieb dann Ath. seine „Apologie gegen die Arianer", eine seiner bedeutendsten und werthvollsten Arbeiten historischen Inhalts. Das Jahr ihrer Abfassung zu bezeichnen, ist uns nicht mehr möglich; so viel ist aber gewiss, dass sie nach dem Jahre 346 und vor 351 geschrieben sein muss; denn es wird darin des Widerrufs des Valens und Ursacius gedacht, aber noch nicht des Widerrufs ihres Widerrufs, der etwa in's Jahr 351 zu setzen ist. Die Schrift fällt also in die ruhigen Amtsjahre des Ath., die auf das zweite Exil folgten und der dritten Katastrophe vorausgingen, gleichsam die Stille vor dem Sturm. Doch darf man sie jedenfalls nicht allzu spät nach der Heimkehr aus dem zweiten Exil setzen, denn sonst hätte Ath. darin nicht von den Leiden sprechen können, die er erst jüngst erduldet habe (c. 59). Was nun den Inhalt der Apologie betrifft, so könnte

die Schrift mit viel mehr Recht eine Sammlung von Dokumenten und Aktenstücken, die Ath. zu seiner Rechtfertigung hier zusammengestellt hat, genannt werden, als eine Apologie, das Wort in dem Sinn genommen, in dem man es gemeiniglich fasst; denn des Eigenen, das er beifügte, ist verhältnissmässig nur wenig. Offenbar ging Ath. von der Ansicht aus, die beste Vertheidigung sei die, in welcher man die eigene Rechtfertigung zurücktreten, dagegen die Zeugnisse Anderer und die offiziellen Aktenstücke reden lasse. Nur ist dabei immer festzuhalten, dass die Dokumente stets nur Zeugnisse aus dem eigenen Lager sind, wenigstens die hauptsächlichsten; den Gegner hören wir selten sprechen. Man hat diese Apologie früher die zweite genannt und diejenige über seine Flucht und an Konstantius als die erste bezeichnet; — mit völligem Unrecht, da sie diesen beiden vorausgeht, die erst in's Jahr 356 oder 357 fallen. Was Ath. zur Abfassung der Schrift bewog, haben wir oben gesehen (s. S. 438). Die mitgetheilten Dokumente bilden zwei Haupttheile, die aber nicht in chronologischer Ordnung auf einander folgen. Vielmehr enthält der erste die Aktenstücke, die sich auf die Ereignisse vom Jahr 340 bis 346 beziehen, der zweite die frühern vom Anfang des Jahrhunderts bis 335: die meletianische Spaltung *von ihren* ersten Anfängen an und dann die Geschichten mit Ischyras und Arsenius. Das erste Aktenstück des ersten Haupttheiles ist das encyclische Schreiben der alexandrinischen Synode, welches eine Rechtfertigung des Ath. gegen die Beschuldigungen der Eusebianer versucht (s. S. 405). Das zweite in der Sammlung bildet der berühmte Brief des Bischofs Julius von Rom an die zu Antiochien in einer Synode versammelten orientalischen Bischöfe. Auf diesen Brief folgt eine kurze Geschichte des Konzils zu Sardica von Ath. selbst, nebst drei Zuschriften der Synode, die eine an die Bischöfe überhaupt, die zweite an die egyptischen Bischöfe, die dritte an den Klerus und an das Volk von Alexandrien. Weiter folgen nun die drei Briefe des Konstantius an Ath., worin diesem die Erlaubniss ertheilt wird, frei und furchtlos sich nach Alexandrien zu begeben, sowie zwei weitere

Schreiben desselben Kaisers an die egyptischen Bischöfe und die alexandrinische Gemeinde. Hieran schliessen sich die zwei Beglückwünschungsschreiben des Bischofs Julius und einer jerusalemischen Synode an die Alexandriner über die Heimkehr ihres Bischofs, und endlich die Retraktationsepisteln von Valens und Ursacius an Julius und Ath. Hiemit schliesst der erste Theil dieser Apologie. Im zweiten gibt Athanasius einen kurzen übersichtlichen Blick über seine Geschichte bis zu dem eigentlichen Ausbruche des Konfliktes mit den Eusebianern; dann erzählt er die Intriguen der letztern und theilt dabei einige Briefe von Kaiser Konstantin an ihn und an die Alexandriner mit. Dann folgt die Geschichte mit Ischyras und Arsenius nebst dem Reuebrief des Ersteren und noch einigen andern Briefen untergeordneten Inhalts. Hierauf kommen die Aktenstücke, die sich auf die Synode von Tyrus und die von ihr gepflogene Untersuchung des Ischyrashandels beziehen. Den Schluss bildet nach einigen unwichtigen Briefen das Schreiben des jüngern Konstantin an die alexandrinische Gemeinde, die über die Rückkehr ihres Oberhirten beglückwünscht wird. Es sind im Ganzen 36 Dokumente: Schreiben von Kaisern, Synoden, Bischöfen, amtlichen und Privatpersonen. Die Sammlung kann als eine Hauptquelle für eine Biographie des Ath. von seinem Amtsantritt bis zum Jahre 346 gelten; nur dass sie mit Vorsicht zu gebrauchen ist.

An diese Apologie reihen sich die beiden kleineren Apologien, die eine „an den Kaiser Konstantius", die andere „über seine Flucht". Beide sind vielleicht zehn Jahre nach der ersteren geschrieben, und umfassen nur einen, freilich höchst bedeutsamen Moment seines Lebens (s. S. 452 u. 456).

Neben der „Apologie gegen die Arianer" ist die andere Hauptschrift historischen Inhalts „die Geschichte der Arianer an die Mönche". Ueber ihren Inhalt, sowie über ihren Charakter ist im Leben des Ath. (s. S. 459 ff.) alles Benöthigte gesagt worden.

Hiemit haben wir die bedeutenderen historischen Arbeiten unseres Vaters angegeben, mit Abzug der kleineren, z. B. des Briefes an Serapion über den Tod des Arius, die

wir hier nicht im Einzelnen aufzählen, oder auch derer, welche gemischten Inhaltes sind, historischen und dogmatischen, doch überwiegend dogmatischen, die wir desshalb in der Reihe dieser letztern aufführen werden.

An der Spitze der dogmatischen Arbeiten des Ath. stehen „die vier Reden gegen die Arianer". Sie geben einerseits die Lehre des Arius nebst ihrer Widerlegung, andrerseits die rechtgläubig-nizänische Lehre mit ihrer Begründung und Rechtfertigung. Hier hat Ath. Alles zusammengedrängt, was er sonst in seinen verschiedenen Schriften nach beiden Seiten hin gesagt hat. Eben darum haben wir sie dem Abschnitte über die geistige Kontroverse der beiden Parteien zu Grunde gelegt. Bekanntlich hat er diese Reden während seines Wüstenaufenthaltes, der so fruchtbar an schriftstellerischen Erzeugnissen war, geschrieben.

Mit Planeten, die um ihre Sonne (die 4 Reden) kreisen, könnte man die andern dogmatischen Schriften des Ath. vergleichen, die sich auf denselben Gegenstand beziehen, ihn aber von einer andern, zum Theil historischen Seite behandeln. Hieher gehört die Schrift „über die Dekrete der Synode von Nizäa", ein Antwortschreiben an einen Freund, der gern Bestimmteres hierüber erfahren hätte, und sich an Ath. wandte als an den, der als Mitberathender und Mittagender die beste Auskunft darüber ertheilen könnte. In der Schrift rechtfertigte Ath. die Synode über ihre Ausdrücke „aus dem Wesen" und „gleichwesentlich"; sie enthalten, sagt er, wenn sie auch keine Schriftworte seien, doch den Sinn der Schrift, und seien nothwendig gewesen gegen die Arianer, übrigens nicht neu und von der Synode nicht aufgebracht. Indessen hätten die Arianer diesfalls kein Recht zu Vorwürfen, da sie selbst sich Stichwörter bedienten, die nicht schriftgemäss seien. Das Werthvollste dieser Abhandlung sind die Mittheilungen, wie die nizänischen Väter nach verschiedenen andern Formeln, die vorgeschlagen waren, zu den genannten Ausdrücken kamen, sowie die Auszüge aus den Schriften und Briefen des Theognostus und der beiden Dionyse. Geschrieben ist die Schrift nach dem Tode der beiden Eusebius, wie sich dies aus dem

Inhalt ergibt, zu einer Zeit, da Ath. noch Ruhe und Frieden hatte, die erneuerten Angriffe der Arianer aber voraussah; ihre Abfassungszeit mag somit in die Jahre nach 351 und vor 355 fallen.

Vielleicht um die gleiche Zeit geschrieben und an dieselbe Adresse gerichtet ist der Brief „über die Meinung des Dionysius".

Eine der letzten dogmatischen Arbeiten, welche die grosse arianische Zeitfrage zum Gegenstand hat, ist die Schrift „über die Synoden zu Seleucia und Rimini", bald nach deren Abhaltung geschrieben, gegen Ende des Jahrs 359, mit Zusätzen von späterem Datum. Sie zerfällt in drei Theile. Der Bericht über die Verhandlungen der Synoden bildet den ersten; hieran reiht sich eine Uebersicht der verschiedenen arianischen und semiarianischen Glaubensbekenntnisse, als historische Sammlung das Bedeutendste dieser Schrift; im dritten Theil gibt dann Ath. wieder eine Rechtfertigung des Ausdrucks „Wesenheit" und „gleichwesentlich".

In den vier Briefen an Serapion behandelt Ath. die Lehre von der Gottheit des h. Geistes.

Die sogen. „zwei Bücher gegen Apollinaris", sowie die Schrift „über die Menschwerdung des Wortes" gegen Arius bezweifeln wir als Werke des Athanasius.

Unter den Briefen unsers Vaters heben wir besonders dessen Fest- oder Osterbriefe hervor.

„Das nächstbevorstehende Osterfest durch Rundschreiben sowohl den Presbytern in Alexandria als auch den Landbischöfen und deren Gemeinden anzuzeigen, war ohne Zweifel schon vor dem Konzil zu Nizäa alter Brauch der alexandrinischen Oberbischöfe." Wenigstens meldet schon von dem alexandrinischen Bischof Dionysius Eusebius (K. G. 7, 20), derselbe habe solche Osterbriefe erlassen, in denen er bestimmte, „dass der Ostersonntag nicht anders als nach der Frühlingsnachtgleiche gefeiert werden solle"; er hatte es aber nicht hiebei, wie er hätte können, bewenden lassen, sondern seinen kirchlichen Bestimmungen auch noch Festbetrachtungen angeknüpft, um die Leser oder Hörer

der Briefe auch zu einer würdigen Festfeier zu stimmen. Die Synode von Nizäa hatte dann, damit überall an einem und demselben Tag das Osterfest gefeiert, und verhütet würde, dass christliche Gemeinden, wie das noch von denen in Syrien, Cilicien und Mesopotamien geschah, mit den Juden es feierten, bestimmt, es sollte die Feier des Osterfestes auf den Sonntag nach dem Vollmond des Frühlings-Aequinoctiums gesetzt werden, jedoch mit der Einschränkung, dass, wenn auf diesen Sonntag das jüdische Passah fiele, das christliche Osterfest acht Tage später gefeiert werden sollte. Ueber die Berechnung des Tages selbst hatte das Konzil keine Anweisung gegeben, sie vielmehr dem jedesmaligen Bischof von Alexandria übertragen, der von nun an am Epiphanienfest die Zeit des bevorstehenden Ostertages, sowie den Anfang und das Ende des vierzigtägigen Fastens, das der Osterfeier voranging, durch einen Festbrief bekannt zu machen pflegte, welcher, in der schon früher üblichen Weise abgefasst, an die Landbischöfe und die Klöster gesandt ward. Und so hat denn auch Athanasius, nachdem er Bischof von Alexandrien geworden, solche Festbriefe erlassen, wenn er anders nicht durch Krankheit oder Flucht oder Verfolgung oder Verbannung daran verhindert ward.

Diese Briefe sind jedoch, spärliche Fragmente ausgenommen, in der griechischen Sprache nicht auf uns gekommen, aber bis unlängst auch nicht einmal in einer Uebersetzung. In der jüngsten Zeit jedoch sind sie in syrischer Sprache, in die sie wohl bald nach ihrem Erscheinen zunächst für syrische Mönche übersetzt worden waren, in einem der nitrischen Klöster in Egypten in einer vollständigen Sammlung aufgefunden, von dort für das britische Museum angekauft und so der gelehrten Welt zugänglich worden. Aus dem Syrischen wurden sie dann auch (durch Larsow, 1852) ins Deutsche übersetzt.

Wichtig ist dieser Fund für die Chronologie des Lebens des Athanasius, da in jedem der Briefe mit der Bestimmung des jedesmaligen Ostersonntags auch das jedesmalige Jahr der diokletianischen Aera, die jedesmaligen Konsuln,

die Indiktionen, die Tage der egyptischen, römischen und Mondmonate, die Epakten und die sogen. Konkurrentes angegeben sind. Ein Vorbericht, eine Art summarischer Uebersicht gebend, wir wissen nicht, von wem abgefasst, auch nicht zunächst für die nachfolgende Sammlung bestimmt, ist noch von besonderem Interesse, weil er einige nicht unwichtige Notizen enthält. In dieser historischen Bedeutung liegt der Werth des Fundes; um so unbedeutender dagegen ist der paränetische, exegetische, dogmatische und polemische Inhalt dieser Briefe. An manchen Stellen entzieht sich der Sinn und Zusammenhang geradezu jedem Verständniss. Doch fällt dies gewiss mehr auf Rechnung der Uebersetzung, wir lassen dahingestellt, ob der syrischen oder der deutschen oder beider zugleich, als des Athanasius selbst, der allerdings manchmal sehr subtil, aber nie sinnlos geschrieben hat. Der Werth des Fundes wäre daher ein ganz anderer, wenn die Briefe in der Originalsprache aufgefunden worden wären.

In den Inhalt der einzelnen Festbriefe einzugehen, wäre nicht lohnend genug. Es mag genügen an einem einzigen, der zugleich als Muster für die andern dienen kann. Wir nehmen gleich den ersten vom Jahr 329. Er handelt von den Festzeiten, den h. Drommeten und vom Fasten. Dass die Zeit der Osterfeier wieder herannaht, gibt dem Bischof Veranlassung, davon zu sprechen, wie nothwendig die Kenntniss der rechten Zeit sei, und wie Gott Alles zur rechten Zeit gethan und noch thue. Das Erstere begründet er vorzüglich mit 2 Tim. 4, 2: Halte an zur rechten Zeit oder zur Unzeit; so nämlich habe Paulus seinem Schüler geschrieben, „damit dieser, wenn er beides wisse, das, was sich für die rechte Zeit schickt, ausführe, vom unzeitigen Tadel sich aber fern halte.“ Dass er aber den verschiedenen Kirchen Egyptens anzuzeigen hat in seiner Eigenschaft als Erzbishof von Alexandrien, auf welchen Tag dies Jahr das Osterfest falle, erinnert ihn an die Drommeten, welche den Israeliten die Feste ankündeten, aber auch zum Fasten und zum Kampf sie riefen. Nachdem er nun allerlei über die Drommeten gesagt, wie ihr Schall „erweckend und

sehr furchtbar“ sei, und wie man ihn „nicht für ein menschliches, sondern für ein erhabeneres, übermenschliches Zeichen halten solle, ähnlich demjenigen, den sie (die *Israeliten*) auf dem Berge vernahmen, um des Gesetzes, welches ihnen damals gegeben wurde, eingedenk zu sein und es zu halten“, kommt er auf die neutestamentlichen Drommeten, von denen jene nur ein Vorbild gewesen, auf die Stimme des *Herrn* und seiner Apostel, „die auch zum Kampfe rufen, aber zum geistigen“ (Eph. 6, 12) und zum rechten Passahfest, zur Feier Christi als des wahren Osterlammes (1 Kor. 5, 7), zu sprechen. Da nun der Osterfeier ein Fasten vorausging, so glaubte Ath. auch vom Fasten reden zu müssen, als der rechten Vorbereitung auf das Zeichen der h. Osterdrommete. Das rechte Fasten aber „geschehe nicht mit dem Leibe allein, sondern mit der Seele“, und bestehe darin, dass man sich der Speise der Laster, der Sünde enthalte, und von der Speise der Tugend, des Logos sich nähre. Und wie Wunderbares wirke ein solches Fasten! „Als der grosse Moses fastete, befand er sich bei Gott und empfing das Gesetz. Als Elias fastete, ward auch er der göttlichen Gesichte gewürdiget und endlich wie der, der zum Himmel aufstieg (Christus), emporgehoben; auch *Daniel*, obgleich er noch jung war, ward, weil er fastete, des Geheimnisses gewürdiget und kannte allein das, was dem König verborgen war. Weil aber die lange Dauer des Fastens bei ihnen wunderbar ist, darf man darum doch nicht daran zweifeln, vielmehr muss man daraus erkennen, wie der Aufblick zu Gott und das von ihm ausgehende Wort vollkommen hinreichen, diejenigen zu ernähren, welche es hören, und dass diese ihnen statt aller Nahrungsmittel dienen.“ Und so „werden auch wir, wenn wir unsere Seelen mit den göttlichen Speisen, mit dem Worte und nach dem Willen Gottes nähren, an dem aber, was von aussen ist, leiblich fasten, dieses grosse und erlösende Fest, wie es sich ziemt, feiern.“

Noch haben wir in der Reihe der Schriften des Ath. zweie zu nennen; die eine ist eine Erklärung der Psalmen, eine exegetische Arbeit, die heutzutage nicht den geringsten Werth mehr hat. Die andere ist das Leben des Antonius,

eine Biographie, die von der höchsten Wirkung auf Mit- und Nachwelt war, sofern sie dem Mönchswesen unsäglichen Vorschub geleistet hat. Man hat die Arbeit auch schon dem Ath. absprechen wollen um ihres zumal durch die vielen Dämonengeschichten unwürdigen Inhalts willen; indessen wird ihm die Autorschaft von fast allen Vätern zugeschrieben.

---

## 2. Persönlichkeit des Athanasius und seine geschichtliche Bedeutung.

Ath. gehört zu jenen Menschen, auf deren Bild, so viel man auch sonst daran auszusetzen hat, der Blick doch mit einem gewissen Wohlgefallen ruht, und immer und immer wieder darauf zurückkehrt.

Schon das gehört mit zu den Stücken, um deren willen uns Ath. als ein gesegneter erscheint, dass er, obwohl frühreif, doch nicht das Schicksal der Mehrzahl solcher Persönlichkeiten theilt. Gewiss einen frühreifen Menschen dürfen wir Ath. wohl nennen, wenn wir bedenken, dass er, kaum erst ein Zwanziger, schon mit seinen Glaubens- und Lebensansichten fertig war, sie auch in fertiger Gestalt der Welt mittheilte, und dass er in allen wesentlichen Punkten diese seine erstmalige Ansicht niemals gewechselt hat. Wo die Entwicklung der Meisten erst beginnt, da hat sie bei ihm schon ihren Abschluss gefunden. Aber wie mancher frühreife Mensch endet eben so schnell wieder oder bezahlt seine Frühreife durch spätere geistige Erschöpfung oder Erstarrung! Unser Vater hingegen hat sich bis an sein Lebensende, das ein sehr spätes war, dieselbe Frische und Elastizität des Geistes bewahrt, die er als Jüngling gehabt. Er ist, weil er früh gereift, darum nicht auch früh gealtert.

Noch viel mehr aber fesselt uns diese Persönlichkeit darum, weil ihre Geistesrichtung, ihr Charakter, ihr Leben

wie aus Einem Gusse sich darstellt, eine völlige Einheit bildet. Wir finden hier nichts von Sprüngen, nichts von innern Gegensätzen, was die Entwicklung so mancher grossen Menschen bezeichnet: der Mann ist immer derselbe, der er von Jugend an war. Man mag von solchen Naturen sagen, sie seien nicht reich angelegt gewesen und hätten auch keine reiche Entwicklung, wie z. B. ein Augustin, durchgemacht. Es mag dies sein; immerhin hat ein solches Individuum den Vorzug vor jenem, das, am Ende seines Lebens angelangt, wenn es auf seine Vergangenheit zurückblickt, sich bekennen muss, es habe den besten Theil seines Seins in lauter Versuchen erschöpft, sein Leben sei ein zerfahrenes und zerflossenes gewesen; und glücklich zu preisen ist fürwahr, wer sich die Genugthuung geben darf, dass er von Anfang an gewusst, was er gewollt, und gewollt, was er als das Rechte gewusst und erkannt, und dass darin sein ganzes Leben aufgegangen sei, und dass er zuletzt auch den Triumph dessen, was er angestrebt, erlebt habe. Das aber konnte Ath. von sich sagen; und darum war er ein glücklicher Mensch, wie hart auch der Schicksalswechsel war, der ihn traf.

Es ist wahr: dass er sich des endlichen Sieges der Idee des Homousios, an welche er sein Denken und sein Leben setzte, freuen durfte, dazu haben verschiedene Momente mitgewirkt. Einmal schon dies, dass dieses Symbol gegenüber den Schwankungen in den Bekenntnissen seiner Gegner einen starken und festen Rückhalt an dem Spruche des nizänischen Konzils hatte, das als das erste ökumenische, und in der grossartigen Einzigkeit, in der es desshalb in der Kirche dastand, mit nicht ungerechtem Stolze von seinen Freunden als „das grosse“ bezeichnet zu werden pflegte. Wie hätten gegen die mächtige Autorität desselben die später von der Gegenpartei aufgestellten, mehr oder weniger doch Parteikonzile aufkommen können! Man hatte es so leicht, und war doch wieder so sicher in seinem Bewusstsein, wenn man sich an den Ausspruch dieses Einen Konzils hielt und auf ihn sich berief; man stand hier wie auf einem festen, unverrückbaren Boden.

Aber nicht blos diesem äussern Umstande hatte das Symbol seinen Sieg zu verdanken, sondern zu einem guten Theile auch seiner innern Beschaffenheit; denn in ihm war das Höchste, was man über die Person Christi glauben und aussagen konnte, gegeben. Weiter hinauf oder hinaus konnte man nicht mehr gehen; wenn man aber unter dasselbe hinunterging, so schien man bereits mehr und mehr in die Ketzerei der Arianer gefallen zu sein. So war schon das Symbol selbst durch seine eigene innere Beschaffenheit das höchstgestellte und zugleich über alle Schwankungen hinausgehoben, und hatte eben in diesem höchsten Inhalt und unverrückbaren Bestand einen unberechenbaren Vorzug, oder, wenn wir lieber wollen, schon das günstigste Vorurtheil für sich in dem Bewusstsein der Masse der Gläubigen.

Wir haben dies Alles in vollem Umfang anerkannt. Nichtsdestoweniger behaupten wir, dass das nizänische Bekenntniss kaum zu seinem Triumph gekommen wäre ohne den rechten Mann, der Noth that, um es zum Siege zu führen, der sein Banner hoch emporhielt und es unter allen Verhältnissen und gegen alle Stürme vertheidigte, ein Mann, in dem dieses Bekenntniss gleichsam Fleisch und Blut angenommen hatte, der in seinem treuen Festhalten eben so sehr über alle Schwankungen hinaus war, wie seinerseits das Symbol in seiner innern Beschaffenheit. Ath. und der Sieg des nizänischen Dogma sind darum so eng mit einander verbunden, dass man sie nicht von einander trennen kann. Dies ist nicht blos die historische Grösse, sondern auch das unsterbliche Verdienst des Mannes, wenigstens in den Augen aller derer, die im Dogma den Glauben, und in diesem bestimmten Dogma des Homousios das Höchste des christlichen Glaubens finden.

Die Bedeutung des Ath. geht aber nicht etwa nur darin auf, dass er der geschichtliche Bannerträger der Idee des Homousios war; er ist auch dieses Dogma's höchster und bester wissenschaftlicher Begründer und Vertheidiger gewesen, vorzüglich in dem Stück, dass er den Sohn nicht mehr motivirte durch die Welt als Organ der Weltschöpfung Gottes, sondern als Ebenbild Gottes. „Woran erfreut sich

der Vater, als daran, dass er sich selbst schaut in seinem eigenen Ebenbilde, welches sein Wort ist?“ (or. c. Ar. 2, 82.)

Man hat Ath. mit Gregor VII. verglichen; und kaum ist je eine Vergleichung zutreffender gewesen. Was dieser für die Kirche, war jener für den Glauben. Wie Gregor der Begründer der mittelalterlichen Hierarchie, so war Ath. der Vater der kirchlichen Orthodoxie, — ein Name, der ihm schon in der alten Kirche gegeben ward, und womit man ihn auf's Höchste zu ehren vermeinte. Beide sind mit ihrer Person in ihrem System aufgegangen, Beiden war es ihre Welt, über die hinaus sie nichts Höheres und nichts Weiteres kannten; Beide haben dafür nicht blos gelebt, sondern auch gelitten; Beide endlich haben, Jeder das seine, dem Siege entgegengeführt. Das ist das Grossartige an diesen Gestalten.

Aber dieser Sieg ist wieder mit so vielen Opfern nach den verschiedensten Seiten hin erkauft worden; es hängt überhaupt an der Persönlichkeit wie an der Sache, der Lebensidee dieser Männer, so viel Trübes, der Schatten, den ihre historischen Gestalten werfen, ist ein so mächtiger, dass sich die Frage immer und immer wieder in dem nüchternen Beobachter herandrängt, ob die historische Grösse dieser Heroen in der Geschichte und der Triumph *ihrer* Sache nicht zu theuer erkauft sei. Wir sind hier auf dem Punkte angekommen, wo wir auch auf den Revers des Bildes eingehen müssen, bemerken aber, was sich übrigens von selbst versteht, dass wir es zunächst nur mit Ath. zu thun haben.

Schon mehrmals haben wir darauf hinzuweisen Gelegenheit gehabt, dass ein Anderes das fromme Gefühl, das religiöse Bewusstsein, das Innewerden des Uebersinnlichen und Göttlichen ist, und wieder ein Anderes der Reflex desselben in seiner Auffassung und Darstellung durch den Verstand und die Sprache, durch bestimmte Begriffe und Ausdrücke, in welche das oft Unaussprechliche wie in ein begrenztes Gefäss gefasst wird. Man kann fromm sein, ohne viel von dogmatischer und philosophischer Auffassung zu verstehen, und man kann ein Virtuose in Letzterem sein, ohne wahr-

haft fromm zu sein. Nichts ist aber gefährlicher, als diese Verwechslung; und kaum hat etwas der Kirche mehr Schaden gebracht als gerade der Mangel dieser Erkenntniss. Wie nun aber die menschliche Natur einmal ist, so neigt sie besonders gern und leicht zu dieser Verirrung. Eben darum finden wir sie aber auch schon von Anfang an in der Kirche. Doch müssen wir Ath. als den bezeichnen, der diese Richtung unter dem Namen der Orthodoxie herrschend gemacht hat. Zwar handelt es sich allerdings bei ihm nur um ein einzelnes bestimmtes Dogma; aber in der Art, wie dasselbe aufgestellt und vertheidigt ward, ist es doch die Orthodoxie überhaupt, die sich geltend macht; nur dass sie hier in einer bestimmten einzelnen Form sich birgt.

So kam es denn, dass ihm das nizänische Bekenntniss der Massstab für die wahre Religiosität war, und dass er an ihm mass, wer Christ sei. Bekanntlich hatte schon Bischof Alexander über die Arianer das Urtheil gefällt, dass sie „gegen Christus, Feinde Christi“ seien, und dies nur, weil sie gegen seinen metaphysischen Begriff von Christus waren. Diese entsetzliche Verwechslung hat nun Ath. ihm nachgesprochen, wenn nicht, wie eben so möglich, das Umgekehrte der Fall ist, dass der Geheimsekretär es seinem Bischof vorgesprochen hat, der dann sein Echo ward. Aber auch angenommen, er habe es ihm nachgesprochen, so bleibt er doch derjenige, der durch die Unbeugsamkeit und Starrheit, mit der er ein ganzes, langes Leben hindurch diese Formel als Schibolet des wahren Glaubens aufgestellt hat, das Prinzip der Orthodoxie der Kirche einpflanzte, und auch in dieser Beziehung heisst er mit Recht der Vater der Orthodoxie, ein Name, der ihn glorifiziren sollte, der aber auch eben so viel Schatten auf ihn wirft.

Doch nicht blos für die Religiosität, sondern auch für die Sittlichkeit war ihm sein orthodoxer Standpunkt massgebend. Er spricht daher konstant nicht blos von der Gottlosigkeit der Arianer, sondern auch von ihrer schlechten Gesinnung, Bosheit, Verstocktheit; er ist mit dem härtesten Urtheil über sie bei der Hand, wenn sie nur nicht seine im Dienst der Orthodoxie stehenden, aber oft ganz unbe-

rechtigten exegetischen Beweise annehmen. „Wer wollte sie nicht steinigen", ruft er ein Mal über das andere aus, weil sie vom Sohne sagen, er sei „gemacht"! Er wendet auf sie an, was Paulus von den Heiden sagt (Röm. 1, 23): „Sie verwandeln den Namen des Herrn der Herrlichkeit in die Aehnlichkeit und das Bild eines vergänglichen Menschen" (or. 1, 2). Und so spricht er über sie nur *desshalb*, weil sie Christus ethisch-menschlich auffassen und in ihm nicht den Logos-Gott verehren, wie er. Doch — wir verzichten darauf, mehr als diese kleine Blumenlese aus der Polemik des Ath. zu geben. Man erschrickt geradezu, wenn man sieht, wie in so wenig noblen und sittlichen Formen und Normen sich diese Rechtgläubigkeit bewegt.

Das Alles ist der Fluch davon, dass die Frömmigkeit, die Religiosität, der Glaube zur Orthodoxie ward. Nicht dass dies, um es noch einmal auszusprechen, mit Ath. erst seinen Anfang genommen hätte; aber das wiederholen wir, dass es durch ihn zur herrschenden Macht in der Kirche ward. Und das Gelindeste noch, was man von dieser Herrschaft sagen kann, ist, dass sie den innern Menschen nur allzuoft darben lässt.

Doch es mag sein, dass im menschlichen Geist der Zug liegt, sein religiös Vernommenes auch in festen *Begriffen* auszuprägen; wir anerkennen dies Recht der Bildung der dogmatischen Begriffe. Auch das wollen wir noch einmal ausgesprochen haben, dass die dogmatische Bewegung jener Zeit in dem nizänischen Symbol den Punkt fand, der ihren höchsten Vorstellungen von Christus entsprach, daher sie sich in ihm fixirte und sich nicht mehr von ihm verrücken liess. Wir werden daher auch das Recht hiefür unserm Ath. bis auf einen gewissen Grad zuerkennen müssen, ja ihm den Ruhm nicht versagen, dass er im Denken und Leben das Höchste darin geleistet. Doch bliebe ihm dieser Ruhm unverkümmert erst dann, und dann erst wäre seine Lebensarbeit eine ganz gesegnete gewesen oder doch ohne den bittern Beigeschmack, wenn sein Dogma blosse Privatüberzeugung geblieben wäre und er sich in diesen Schranken gehalten hätte. Aber weder sein Charakter noch seine Stel-

lung liessen ihm dies zu. Was ihm als rechtgläubig galt, — und das war es ihm schon vor dem nizänischen Konzil — das sollte es für alle Christen, für die ganze Kirche sein. Und dies ist die andere dunkle Seite an seinem Bild. Indem nun aber der eine Glaube, derjenige, den man für sich als den wahren erkennt, zum herrschenden, zum ausschliesslichen für Alle gemacht werden wollte, brach damit eine neue Tyrannei sich Bahn, die ihresgleichen kaum hatte, wurden alle möglichen Leidenschaften wachgerufen und gegen einander in's Feld geführt, hatten die dunkeln Mächte der Lieblosigkeit und des Hasses gewonnenes Spiel. Alle die Einbusse an wahrhafter Frömmigkeit, Sittlichkeit und Humanität kann man nicht mit ansehen, ohne dass der nur allzu gerechtfertigte Zweifel sich aufdrängt, ob denn der dogmatische Streit und der Sieg des Homousios so viel werth war.

Man würde aber irren, wenn man meinte, so sei nun einmal der Charakter jener Zeit gewesen, und es hätte damals auch unter den katholischen Christen nicht Manche gegeben, welche die Arianer gerne als Mitchristen anerkannt und mit ihnen Friede gehalten hätten welche somit eine Verschiedenheit der dogmatischen Ansichten auf dem gemeinsamen religiös-sittlichen Grunde für zulässig erachteten oder doch ein solches friedliches Nebeneinandersein für etwas Besseres und Segensreicheres hielten als diese Befehdung und diesen Unfrieden, und durch schmerzliche Erfahrung zu der Einsicht gekommen waren, dass mit solchem dogmatischen Hadern und Anathematisiren dem Christenthum nur wenig gedient, das Heil der Kirche in Wahrheit nur wenig gefördert werde. Wer aber dies nicht anerkennen wollte, hiegegen auf's Schärfste eiferte und zum Theil seine Schriften eben in dieser Tendenz, den dogmatischen Gegensatz recht zum Bewusstsein zu bringen und die Kluft unausfüllbar zu machen, schrieb, das war Athanasius. Es genügt, hier nur an die schon oben angeführte Einleitung zu seinen „vier Reden gegen die Arianer" zu erinnern.

Zu diesen beiden Grundirrthümern und Kardinalfehlern

unseres Vaters, wie wir sie in Vorstehendem gezeichnet, gesellt sich noch ein dritter, wir meinen seine Auffassung von der Schrift, worauf wir schon früher mehrmals hingewiesen. Auch hier steht er freilich nicht allein; vielmehr theilen diesen Irrthum alle Zeitgenossen mit ihm, auch ein Arius; ja auch noch nach ihm bis herab auf unsere Zeiten ist diese Ansicht wie stereotyp geblieben; und dass sie einer bessern oder vielmehr der allein richtigen hat weichen müssen, hat man nur dem Umstand zu verdanken, dass man endlich angefangen hat, auch die Schriften des N. Testamentes in historischem Lichte zu betrachten. Ath. dagegen ist der Ansicht, ja es ist ihm ein Glaubenspunkt, dass die verschiedenen neutestamentlichen Schriften sich nicht widersprechen; sie dürfen und können es nicht, wenn sie anders göttlich sind. Da ihm nun Stern und Kern des Christenthums der Glaube an Christus als den gleichwesentlichen Sohn Gottes ist, so findet er diese Lehre nicht blos in einigen Stellen des N. Testamentes, sondern durchweg in allen. Seine dogmatische Ansicht ist ihm massgebend auch für seine Exegese. Und wie er von den vornizänischen Vätern es gar nicht anders gelten lassen will, als dass sie nizänisch gedacht haben, denn anders von ihnen zu denken wäre „unverschämt und gottlos", und „wenn sie sich scheinbar anders aussprachen, so war dies bei ihnen pädagogische Akkomodation", ganz ebenso macht er es mit den neutestamentlichen Schriften. Fast naiv ist die Zuversicht, mit der er hiebei verfährt, ohne auch nur den mindesten historischen und exegetischen Skrupel zu fühlen; er kann den Arianern es nicht hart genug vorwerfen, wie sie im Interesse ihrer Dogmatik die Schrift deuteln und verfälschen, und hat doch nicht die geringste Ahnung davon, wie tief er selbst darin gefangen ist. Diese seine Ansicht von der Schrift und die darauf gebaute Exegese hat nun aber, wie man leicht erkennen wird, mächtig dazu beitragen müssen, seinen Glaubenszwang und seine Intoleranz zu verschärfen; er hat ja ein „göttliches" Recht dazu.

Ueberschauen wir das Bisherige, so fassen wir es dahin zusammen: Ath. war ein Dogmatiker ersten Ranges, ein

wahrhaft genialer Dogmatiker, dem eben darum auch ein religiöser Tiefsinn nicht abgesprochen werden kann; dies aber war er, sofern er eben den Glaubenspunkt, in welchem das religiöse Bewusstsein seiner Zeit und auch noch mancher spätern die höchste Befriedigung fand, fixirte und dogmatisch gestaltete. Wir sagen mit Bedacht, es sei dies Ath. gewesen, und schreiben dies Verdienst nicht etwa dem nizänischen Konzil zu, das in seiner Mehrheit diese Ansicht anfangs gar nicht theilte, dem sie vielmehr erst durch Ath. und seine Freunde eingeimpft ward; nicht einmal den Bischof Alexander vermögen wir als den ursprünglichen Repräsentanten dieses Dogma anzusehen, sondern immer wieder kommen wir auf seinen Privatsekretär als die erste Quelle zurück, die dann zu einem so mächtigen Strome angewachsen ist.

Doch nicht blos den Impuls zu dieser dogmatischen Richtung gab Ath., er hat sie auch zur herrschenden Macht erhoben, indem er sein ganzes gewaltiges Leben und Kämpfen und Dulden daran setzte. So ging von ihm eine dogmatische Bewegung aus, die, einmal im Zuge, von einem Punkt zum andern schritt, um sich nach allen Seiten festzustellen und abzugrenzen, eine Bewegung, in deren Dienst und Arbeit die bedeutendsten Geister dieser und der folgenden Zeit treten, der sie den eigentlichen Charakter aufdrücken, bis auch sie sich erschöpft und einer andern Platz macht.

Darum können wir aber doch nicht sagen, dass von Ath. auch eine religiös-sittliche Bewegung ausgegangen wäre, oder dass seine dogmatische Bewegung diese in ihrem Gefolge gehabt hätte. Wir können dies von ihm so wenig sagen als von Arius, wiewohl vielleicht Beide es mit ihrem Dogma so meinten und wollten, Jeder auf seine Weise, der Eine mehr religiös, der Andere mehr sittlich. Eher ist leider das Umgekehrte der Fall; so wenig lag in dieser Bewegung eine wahrhaft sittliche Macht, dass vielmehr alle Leidenschaften, wie sie nur einem dogmatischen Streit anhaften und folgen können, der die Anmassung hat, sich mit allen seinen menschlichen Subjectivitäten der wahrhaften

Religiosität zu substituiren, durch sie hervorgerufen und genährt wurden.

Ath. hat indessen nicht blos dogmatisch, sondern auch ethisch wirken wollen; und diese Seite müssen wir noch an ihm hervorheben, um sein Bild vollständig zu machen.

Es war aber die Form der Ascese, in der er sein Ideal der Sittlichkeit fand und für die er seine Zeitgenossen zu gewinnen und zu begeistern suchte. Wie hoch er die Ascese hielt und welch' ein begeisterter Verehrer er von ihr war, sehen wir aus seiner Lebensbeschreibung des Antonius. Man darf wohl sagen, er habe durch dieses Schriftchen eben so viel für Ascese und Mönchswesen und deren Verbreitung gethan als durch seine dogmatischen Arbeiten für den orthodoxen Glauben. Auch in seiner ganzen Lebensführung zeigte er die ascetische Richtung, und zwar schon so früh, dass, als es sich um seine Bischofswahl handelte, das katholische Volk unter den andern Tugenden, die es an ihm rühmte, auch die hervorhob, dass er „ein wahrer Ascete“ sei. In seiner nächsten Umgebung hatte er auch immer einige Asceten und Mönche um sich; wo er nur konnte, beförderte er diese Richtung, wie denn auch die Asceten zu den eifrigsten Anhängern und Vertheidigern seiner Person und Lehre gehörten und die fanatischesten Gegner des Arianismus waren.

In diesen beiden Eigenschaften des Dogmatikers und Asceten ist die Persönlichkeit Ath.'s so ganz aufgegangen, dass das rein Menschliche, das Humane bei ihm nicht zur Erscheinung kommt. Zwar war er geliebt und verehrt wie Wenige, und die Anhänglichkeit an ihn erhielt sich unter allen Wechselfällen gleich stark; aber diese Gesinnung, welche die Andern für ihn, wie er für die Andern hatte, war nicht sowohl in rein menschlichen Gefühlen als in der Gleichheit der dogmatischen Ueberzeugung und der ascetischen Lebensrichtung begründet. Derselbe Mann, der für die Einen Gegenstand höchster Verehrung war, war eben darum auch für Andere ein Gegenstand des ingründigsten Hasses; doch auch dieses nicht aus rein menschlichen Ursachen, sondern auf Grund dogmatischer oder exegetischer

Antipathie. Man kann daher nicht einmal von ihm sagen, er sei ein guter oder ein schlechter Mensch gewesen; die Menschlichkeit war ganz seiner Dogmatik und seinem Ascetenthum unterworfen.

Von Person soll Ath. klein gewesen sein; er theilt das mit vielen grossen Männern; doch soll seine persönliche Erscheinung etwas Imponirendes gehabt haben.

Grosse Männer haben in ihrem Leben und in ihrer Persönlichkeit ihre Parallelen und verwandten Erscheinungen, an die man immer und immer wieder erinnert wird, man mag wollen oder nicht. Hinsichtlich der Bedeutung und Stellung in der Geschichte der Kirche haben wir bereits auf die Aehnlichkeit mit dem VII. Gregor hingewiesen; nur dass das Dogma nicht auch bei dem Letzteren wie bei Ath. die Achse bildete, um die sich all' sein Kämpfen drehte. Dagegen wird man in dieser Hinsicht an Kalvin erinnert; auch hatten die Persönlichkeiten dieser Beiden viel Verwandtes: dieselbe Strenge, Starrheit, Unbeugsamkeit in dem, was sie einmal als die Wahrheit des Christenthums erkannt hatten; das menschlich Liebenswürdige tritt bei Beiden zurück. Endlich, wie verschieden auch die Dogmen waren, für die Beide auf den Plan traten, darin waren sie sich doch gleich, dass diese Dogmen Beider einen Punkt betrafen, der dem praktischen Interesse ferne liegt, ein jenseitiges, transzendentales. Man könnte daher Kalvin eben so gut den Athanasius der Gnadenwahl, als Athanasius den Kalvin der Homousie nennen.

---

# Antonius.

„Lebet so, als ob ihr täglich stürbet.“
Aus den Abschiedsworten des Antonius an seine Schüler.
(Leben des Antonius von Athanasius c. 89.)

Einleitung. Der dogmatische Streit um die Gleichwesentlichkeit und die Gleichewigkeit des Sohnes mit dem Vater schien in der Kirche, wenigstens in der für theologische Spitzfindigkeiten und transzendente Lehren so überaus empfänglichen und in ihnen sich bewegenden morgenländisch-griechischen, alle Geister in Beschlag genommen und ihr Denken und Leben förmlich absorbirt zu haben. In Wahrheit ist dies aber doch nicht so. Denn ungefähr um dieselbe Zeit und auf demselben Terrain macht sich auch noch eine andere Richtung geltend, nicht metaphysisch-dogmatischer, sondern praktisch-sittlicher oder vielmehr ascetischer Art, und in ihrer Weise nicht minder bedeutungsvoll und folgenschwer als jene erstere auf dem Glaubensgebiet.

Es ist dies die ascetisch-mönchische Lebensrichtung, die jetzt mit Wucht auftritt und in die Kirche eindringt und sich in ihr festsetzt. Sie gehört allerdings dem praktischen Lebensgebiete an, fällt aber darum noch lange nicht zusammen mit einer rein ethischen Auffassung und Darstellung des menschlichen Lebens. So gewiss es nämlich ist, dass diese letztere alles Sinnliche, so weit es unsittlich und sündlich wird, negirt, so gewiss ist es hinwiederum, dass sie darum das sinnliche Element im Menschen an und für sich noch nicht negirt, dass sie es vielmehr, so weit es berechtigt ist, anerkennt, aber allerdings von der geistigen Natur des Menschen angeeignet wissen will. Das Wesen der Ascese dagegen ist, die sinnliche Natur mit ihren Trie-

ben und Neigungen geradezu zu negiren, sei es nun, dass sie dieselben an und für sich für unsittlich hält, sei es, dass sie in deren Negation eine höhere Stufe der Sittlichkeit, als die gemeine, ordinäre ist, und ein verdienstliches Werk zu erkennen glaubt. So beruht sie denn im Grunde auf dem alten Gegensatz von Geist und Fleisch, Geist und Materie, diesem orientalischen, gnostischen Dualismus. Sie glaubt auf den Trümmern der sinnlichen Welt die geistige und ewige am sichersten zu erbauen; und darum verzichtet sie auf alle Annehmlichkeiten des Lebens, auf jede über das Unentbehrlichste hinausgehende Befriedigung der Bedürfnisse der sinnlichen Natur: sich den Schlaf abzubrechen, auf hartem Boden zu liegen, so wenig und so einfach als nur möglich zu essen, viel zu fasten, des eigenen Vermögens sich zu entäussern zu Gunsten der Dürftigen, freiwillige Armuth auf sich zu nehmen, zumal aber der Ehe sich zu enthalten und in aller Weise so das Fleisch zu kasteien, darein setzt sie ihr Verdienst, ihren höhern Werth, ihre geistige Dignität.

Hiezu tritt dann noch die weitere Entgegensetzung von Gott und Welt; und so kommt es jetzt, dass man glaubt, Gott um so besser zu dienen, ihm sich um so mehr zu nähern, je mehr man sich von der Welt, von seinen alten Umgebungen, von dem Umgang mit Menschen überhaupt, wenigstens allen denen, die nicht die gleiche Ascese üben, zurückzieht. Die Ascese wird so zum Anachoretenthum, oder vielmehr beides wird mit einander kombinirt; und hierauf konnte man um so eher verfallen, als die damalige so ganz und gar heruntergekommene Zeit und Welt dem Geiste keine Befriedigung, seiner sittlichen, praktischen und öffentlichen Bethätigung keinen oder nur den allerdürftigsten Spielraum bot.

Indessen hat gewiss auch das Bedürfniss des religiösen Gemüths nach stiller Sammlung und zeitweiliger Einkehr in sich selbst, um da die leise Ansprache des Göttlichen desto eher zu vernehmen, seinen Antheil an dieser Lokalisirung der Ascese gehabt. Den unmittelbaren Anlass hiezu aber gaben die damaligen äussern Verhältnisse der Christen,

wir meinen die Verfolgungen, die sie von Zeit zu Zeit zu erleiden hatten. In der decianischen Verfolgung flüchteten sich Viele in die Wüste und in's Gebirg, wo sie herumirrten; ein Theil von ihnen ging da vor Hunger, Durst, Kälte, durch Krankheiten, Räuber, wilde Thiere zu Grunde; Andere überstanden die Mühsale und kehrten nach dem Ende der Verfolgung glücklich wieder zurück (Eus. K. G. 6, 42). Wieder Andere, wie das Beispiel des Paulus von Theben lehrt, gewannen inzwischen das Wüstenleben so lieb, dass sie sich nicht mehr entschliessen konnten, es aufzugeben: sie wurden Anachoreten.

Die Wiege dieses ascetischen Anachoretenthums ist Egypten, das schon von Alters her für solche Lebensansicht und Lebensweise, man denke nur an die Therapeuten, ein empfänglicher und geeigneter Boden war, insbesondere die Wüste des Nilthals und die nitrischen Berge.

Der Patriarch aber dieser Richtung und des gesammten Einsiedler- und Mönchslebens ist Antonius. Zwar wird Paulus von Theben „der erste Einsiedler“ genannt; schon in der decianischen Verfolgung (250), die allerdings in seinem Vaterlande Thebais (Oberegypten) besonders stark wüthete, soll er sich als 22jähriger Jüngling in die Wüste geflüchtet und sie niemals wieder verlassen, sondern als *Einsiedler* daselbst bis an seinen Tod, der ihn erst im Jahr 342 erreichte, gelebt haben; — aller Welt gänzlich unbekannt, bis, so lautet die Sage, die göttliche Vorsehung ihn und seinen Aufenthalt dem Antonius geoffenbart, der ihn sofort aufsuchte, sich vor ihm als seinem Meister beugte und ihn schliesslich auch bestattete. Wie wenig oder wie viel nun an allem diesem historisch wahr sein mag, so viel ist jedenfalls gewiss, dass das Anachoretenthum des Paulus nur eine singuläre Bedeutung hatte, dass von ihm keine ascetisch-monastische Bewegung, sondern diese erst mit Antonius anhob, er also höchstens nur auf die Bedeutung eines Vorläufers Anspruch machen kann.

Das Leben des Antonius hat sein jüngerer Zeitgenosse, Gönner und Freund, der Bischof Athanasius, auf den Wunsch „auswärtiger“ (abendländischer) Mönche, die gern etwas Nä-

heres von dem Stifter der neuen Lebensform in der Kirche erfahren hätten, und ob das, was über ihn im Umlauf sei, Grund habe und wahr sei (Vorrede), beschrieben. Indem er hierauf einging — die Abfassung fällt, nach Allem zu schliessen, in die letzte, ruhigere Zeit seines Lebens, jedenfalls nach 356, dem Todesjahr des Antonius, und vor 373, in welchem Jahr Athanasius starb —, und in dem Bilde des Antonius sein Ideal eines Mönchs und in dessen Leben „das Muster eines Einsiedler- oder Mönchslebens“ zeichnete, wollte er dadurch offenbar zur Verbreitung dieser neuen Lebensweise auch im Abendland, wohin er sie zuerst gebracht hatte, das Seine beitragen, als ihr begeisterter Bewunderer und Förderer, der er war. Daneben hatte er jedoch mit dieser Biographie auch noch andere Zwecke. Indem er den Antonius für seine Homousie einstehen und Zeugniss ablegen lässt, sollte diese seine Lehre durch den Mund des gefeierten Asceten eine neue Bekräftigung, ein neues Siegel erhalten; es sollten ferner die Mönche, diese neu entstehende Macht in der Kirche, nach dem Vorbild ihres Meisters ein streitendes Heer für die neue Glaubensformel bilden. Diese Tendenzen spürt man überall im Buche durch, und fast auf jeder Seite hört man den Athanasius heraus. Schon insofern kann die Biographie keinen Anspruch machen, eine objective, streng historische Arbeit zu sein. Die Quellen, aus denen der Biograph schöpfte, sind zum Theil eigene Erlebnisse und Anschauungen; er versichert, den Antonius öfters gesehen, gesprochen zu haben und mit ihm vertraut gewesen zu sein. Doch ist dessen, was aus dieser Quelle stammt, nur ein geringer Theil. Weitaus das Meiste hat er aus Mittheilungen von Besuchern, Verehrern und Schülern des viel bewunderten Anachoreten geschöpft, Manches gewiss auch auf blosses Hörensagen hin gegeben. Was er nun so erfuhr, und war es auch das Abenteuerlichste und Krasseste, hat er unbedenklich in seine Lebensbeschreibung aufgenommen, und so auf jene Frage: ob denn auch Alles, was über den Antonius im Umlauf sei, wahr sei, eine genügende Antwort zu geben vermeint. Man ist aber fast versucht, sich zu

fragen, ob er auch wirklich alles das geglaubt, was er hier berichtet, oder ob er nicht eben nur für Mönche und Ihresgleichen habe schreiben wollen.

Man hat freilich bestreiten wollen, dass sie ein ächtes Werk des Athanasius sei. Zwar dass er ein Leben des Antonius geschrieben, das kann allerdings nicht bestritten werden; es ist bezeugt durch eine Reihe von Zeugnissen griechischer und lateinischer Kirchenschriftsteller, um nur Gregor von Nazianz, Hieronymus, Augustinus zu nennen. Dagegen hat man behauptet, die unter dem Namen des Athanasius kursirende Biographie des Antonius sei nicht jenes authentische Werk des alexandrinischen Bischofs, das zeitig verloren gegangen sein müsse, sondern die Arbeit eines spätern Unbekannten, der aus jenem ächten athanasianischen Werke Manches aufgenommen, Anderes aber — und das seien gerade die legendenhaften Bestandtheile — hinzugesetzt habe; und dieses pseudo-athanasianische Produkt habe das ächt athanasianische nach und nach verdrängt. Man hat diese Annahme durch verschiedene Gründe erhärten wollen. Für's Erste habe diese Biographie Manches nicht, was sich bei Andern finde, z. B. bei Hieronymus, Palladius, Sozomenus. So fehle die Nachricht von der Zusammenkunft der beiden Einsiedler, des Antonius und Paulus, von der bei Hieronymus zu lesen sei; so die Erwähnung der mehrmaligen, aber immer vergeblichen Fürsprache des Antonius bei Kaiser Konstantin für seinen Freund, den verbannten Athanasius, deren Sozomenus gedenke. Aber daraus, dass sich dieses und Anderes in der athanasianischen Biographie nicht findet, ist man noch nicht berechtigt zu schliessen, dass sie nicht die ächte sei; denn einmal wird in ihr selbst ausdrücklich gesagt, dass sie weit entfernt sei, eine vollständige sein zu wollen, dass sie also ganz wohl Ergänzungen zulasse. Was dann aber diese Ergänzungen selbst betrifft, so tragen sie nur allzu sehr einen sagenhaften Charakter; auch jene angebliche Intercession klingt mehr als zweifelhaft, denn es ist schwer zu begreifen, wie Athanasius ihrer nicht gedacht haben sollte, wenn sie wahr wäre; und wie wenig sie für sich hat, ergibt sich

schon daraus, dass sie nicht gut mit dem zusammenstimmt, was die athanasianische Biographie und aus ihr Sozomenus an einem andern Ort seiner Kirchengeschichte (1, 13) über die Korrespondenz des Einsiedlers mit dem Kaiser mittheilen. Es kann somit der Bericht des spätern Sozomenus als ziemlich unglaubwürdig nicht gegen die Autorschaft des Athanasius zeugen, weil er hievon nichts sage. Ferner hat man auch Widersprüche hervorgehoben, die sich in einigen Angaben der Biographie mit denen anderer Schriftsteller, sowie mit Berichten in anerkannt ächten Schriften des Athanasius finden sollen. So lasse die Biographie den sterbenden Antonius dem Athanasius seine Melote, die er seiner Zeit von ihm geschenkt bekommen, wieder zurückerstatten, während derselbe Antonius nach Hieronymus schon lange zuvor sie dem Paulus geschenkt habe; so soll auch, was die Biographie über den Tod des Dux Balacius erzähle, nicht zusammenstimmen mit dem, was Athanasius hierüber in seinem Brief an die Einsiedler mittheile. In der Hauptsache stimmt es aber allerdings; nur einige Nebenumstände variiren, wie das so leicht vorkommen kann, wo man von Umständen berichtet, die man nicht selbst mit angesehen, sondern zu verschiedenen Zeiten verschieden gehört hat. Endlich hat man wegen des für jeden denkenden Menschen nicht selten anstössigen Inhalts — denn es ist in der That Unglaubliches geleistet, besonders im Fach der dämonischen Anekdoten — dem Athanasius die Autorschaft absprechen wollen als unwürdig eines Mannes, in dem die Kirche eine Grundsäule des orthodoxen Bekenntnisses verehre. Aber Aehnliches, wenn auch vielleicht weniger krass, findet sich auch in andern allgemein als ächt anerkannten Schriften desselben, z. B. in seinem Schreiben an die Bischöfe Egyptens und Libyens, und nicht minder Unglaubliches liest man bei andern kirchlichen Schriftstellern jener Zeit, wie bei Eusebius in seiner Schrift von den palästinensischen Märtyrern. Somit ist auch dieser Grund nicht stichhaltig. Ueberhaupt wie undenkbar ist es, dass so frühe schon die ächte Arbeit durch eine falsche hätte können verdunkelt werden! Dazu kommt, dass die lateinische Uebersetzung

des Evagrius, welche der Abfassung des griechischen Originals fast auf dem Fusse folgte, diesem, wenn auch nicht wörtlich, doch sachlich ganz entspricht, sowie dass, was wir bei Gregor, Augustin, Sozomen und Andern über Antonius angeführt finden, mit wenigen Ausnahmen, durchaus und nicht selten wörtlich mit dem zusammentrifft, was in der vorhandenen Biographie steht.

Dass diese Arbeit mächtig dazu beigetragen, den Namen und das Werk des Antonius zu verherrlichen und zu verbreiten, unterliegt keinem Zweifel. Zwar liest man schon in der Biographie selbst (c. 93), der Ruf des Einsiedlers sei bis nach Italien, Illyrien, Gallien, Spanien, Afrika gedrungen, — ein Beweis, wie frühe er schon allenthalben gefeiert ward; und dass dies keine Interpolation ist, wie Einige annehmen, ergibt sich daraus, dass eben diese Stelle sich auch schon bei Evagrius findet. Nichtsdestoweniger ist gewiss, dass ohne die Originalarbeit des Athanasius und insbesondere dann noch ohne die lateinische Uebersetzung, welche Evagrius zur Zeit, als er noch nicht Bischof von Antiochien, sondern erst noch Presbyter war, d. h. vor 388, in Italien verfasste, Antonius und seine Sache weder im Morgenland noch viel weniger im Abendland so populär geworden wären, als sie geworden sind.

---

Herkunft und erste Lebenszeit des Antonius.

Antonius ist geboren um's Jahr 251 in dem Dorfe Koma, bei Heraklea in Mittelegypten. Seine Eltern waren angesehen und begütert und bekannten sich bereits zum Christenthum. Der Knabe wuchs auf in dem väterlichen Hause in ländlicher Zurückgezogenheit. Er war still und ernst und hatte weder ein Bedürfniss nach Umgang mit Seinesgleichen, noch nach wissenschaftlicher Ausbildung. Letztere eignete er sich so wenig an, dass er nicht einmal das Griechische erlernte; er sprach nur seine Landes- und Muttersprache, das Koptische. Wenn er daher später mit hellenischen Philosophen in Unterredungen sich einliess, so heisst es stets, er habe sich eines Dolmetschers bedient. „Sein ganzes Trachten ging dahin, dass er, wie von Jakob

geschrieben steht (1 Mos. 25, 27), unverdorben zu Hause bleiben möchte" (V. A. c. 1).

Sein Entschluss, sich alles Eigenen zu entäussern und ein ascetisches Leben zu führen.

Nach dem Tod seiner Eltern, er mochte damals 18 bis 20 Jahre alt sein, lag das ganze Hauswesen nur auf ihm, sowie die Sorge um eine einzige noch sehr junge Schwester. Einer Natur wie diejenige des Antonius, die sich ganz zu einem beschaulichen Leben hinneigte, konnten praktische Beschäftigungen und zeitliche Sorgen, wie sie jetzt an ihn herantraten, nur als eine Last erscheinen, die er je eher je lieber abwirft, und um so mehr, wenn eine solche Handlungsweise auch noch als eine Sache sittlicher Vollkommenheit und im Lichte der Religion verklärt sich darstellt. Kein Wunder, wenn sich denn auch der junge Antonius mit solchen Gedanken trug. „Er bedachte, wie die Apostel Alles verlassen hätten und dem Herrn nachgefolgt wären, wie die, von welchen in der Apostelgeschichte erzählt wird, ihre Habe verkauft und den Erlös zu den Füssen der Apostel gelegt hätten, damit er unter die Armen vertheilt würde, und wie herrlich die Aussicht, die für Solche im Himmel hinterlegt ist." Voll solcher Gedanken trat er einmal, wie er zu thun pflegte, noch waren nicht sechs Monate seit dem Tode seiner Eltern verflossen, in die Kirche. Da hörte er gerade das Evangelium vom reichen Jüngling vorlesen. Er vernahm die Worte: „Willst du vollkommen sein, so geh' hin, verkaufe Alles, was du hast, und gib es den Armen, und dann komm' und folge mir nach, so wirst du einen Schatz im Himmel haben." Diese Worte schlugen an sein Inneres: es war ihm in der Stimmung, in der er sich gerade befand, als hätte Christus sie an ihn gerichtet. Er ging hin und verschenkte die bedeutenden Ländereien, die er besass, an die 300 Morgen des fruchtbarsten Landes, an die Gemeinde; für ihn und seine Schwester stellte er nur die Bedingung, dass sie von allen öffentlichen Lasten befreit würden. Ebenso verkaufte er alle seine beweglichen Güter und theilte den Erlös unter die Armen. Nur Weniges behielt er zurück zum Unterhalt seiner Schwester. Nicht lange darnach trat er abermals in die Kirche und hörte die Worte des Herrn im Evangelium: „Sorget nicht für

den morgenden Tag.“ Da vertheilte er auch noch das Uebrige. Seine Schwester vertraute er einem Vereine frommer Jungfrauen; er selbst begann vor seinem Dorfe ein streng ascetisches Leben; „denn damals gab es noch keine gemeinsamen Mönchswohnungen; auch in die Wüste war noch Keiner gegangen, sondern Jeder, der das ascetische Leben führen wollte, blieb allein für sich, nicht weit von seinem Dorfe“ (ib. 3). Sein Leben war Gebet und Arbeit; den Erlös seiner Arbeit verwandte er theils zum Einkauf von Lebensmitteln, theils zur Unterstützung der Dürftigen. Und um ja ein vollkommener Ascete zu werden, besuchte er Alle in der Umgegend, von denen er hörte, dass sie eine ähnliche Lebensweise führten; „von Allen wollte er lernen, die eigenthümlichen Vorzüge eines Jeden sich zu eigen machen.“

Die Anfechtungen und Kämpfe.

Dass nun aber eine solche Lebensführung, wie idyllisch-friedlich auch Alles auf den ersten Blick in ihr erscheinen mag, nicht ohne Versuchungen und Kämpfe und zwar der seltensten Art verlaufen werde, diese Wahrnehmung wird Niemand überraschen, der die menschliche Natur kennt. Ist es doch nicht eine harmonisch-sittliche Ausbildung und Bethätigung der sinnlich-geistigen Natur des Menschen, was jenem Leben als Ideal zu Grunde liegt, vielmehr eine *unnatürliche* Losreissung von der Welt und ihren Verhältnissen, eine gewaltsame Ertödtung der sinnlichen Triebe und Bedürfnisse, eine Flucht vor jeder praktischen Arbeit, eine einseitige beschauliche Richtung; das Alles musste sich rächen, und wir können die Anfechtungen und Kämpfe, von denen uns jetzt und fortan im Leben des Antonius wie fast Aller, die sich einer ähnlichen Lebensweise ergaben berichtet wird, als die Reaktion der mit Gewalt niedergetretenen Naturtriebe und Bedürfnisse bezeichnen. Sie erscheinen aber weder dem Ant. noch den Uebrigen in dieser natürlichen Gestalt, d. h. als Elemente der eigenen Natur oder des eigenen Herzens, aus dem sie hervorbrechen, sondern in Gestalt von Angriffen und Anfechtungen der Dämonen. Dies freilich kann ganz und gar nicht befremden, sobald man sich nur erinnert, welch eine mächtige Rolle im Bewusstsein der da-

maligen Christen der Dämonenglaube spielte. Aus Justin, Irenaeus, Tertullian, Cyprian, Origenes haben wir zur Genüge ersehen, wie die Christen sich die Dämonen als die realen und eigentlichen Mächte des Götterthums dachten, wie sie in ihnen die antigöttlichen Mächte überhaupt erblickten, welche eben darum von dem wahren Gottesglauben, d. h. dem Christenglauben auf alle Weise abzuziehen sich bemühten, bald mit List, bald mit Gewalt, indem sie Verfolgungen gegen das Christenthum erregten. Um wie viel mehr mussten nun die einsiedlerischen Asceten, die ein vollkommeneres Leben zu führen sich schmeichelten, sich von diesen Dämonen angegriffen und bedroht glauben und die Versuchungen und Anfechtungen der eigenen Natur als dämonisch gewirkte, als Anläufe der Dämonen betrachten! Die durch die Einsamkeit und die Schauer der Umgebung aufgeregte Einbildungskraft that dann auch noch das Ihrige dazu; und so finden wir denn das Leben fast aller dieser Männer voll der abenteuerlichsten Geschichten dieser Art. Doch werden wir nicht Weniges auch auf Rechnung der unkritischen und übertreibenden Berichterstatter setzen dürfen, die in dem Wahne standen, mit solchen krassen Zuthaten das Leben ihrer Helden zu verherrlichen.

Gleich an der Schwelle seines neuen Lebens erfährt Antonius diese Versuchungen und hat er diese Kämpfe zu bestehen, — ein Beweis, wie viel Mühe und Arbeit ihm, wenn auch nicht der Entschluss, doch die Festhaltung und Durchführung desselben gemacht hat: je entschiedener er der Welt den Rücken kehrt, je lockender winkt sie. „Der Teufel, der Feind alles Guten, konnte in dem Jüngling solches Vorhaben nicht gleichgültig ertragen; er unternahm allerlei Anläufe gegen ihn, um ihn von dem ascetischen Leben abwendig zu machen. Er rief ihm seine Güter in's Gedächtniss, die Sorge für seine Schwester, den Umgang mit Seinesgleichen, stellte ihm Ehre, Wohlleben und andere Annehmlichkeiten des Lebens und diesem gegenüber die Mühseligkeit eines tugendhaften Wandels, die Schwachheit seines Körpers, die Länge der Zeit vor“ (ib. c. 5). Umsonst! Da kam der Feind auf andere Weise. „Er beunruhigte den Jüngling bei Nacht,

erregte in ihm den Kitzel der Lust, nahm sogar die Gestalt eines Weibes an." Aber Antonius „vergegenwärtigte sich Christus, den durch ihn erhaltenen Adel und die geistige Natur der Seele, die Drohung mit dem Feuer und die Pein mit dem Wurm; das löschte die Kohle der Arglist aus."

Ganz besonders aber glaubte Antonius sich durch gesteigerte Ascese gegen die Wiederholung solcher Versuchungen waffnen zu sollen. „Er tödtete daher seinen Leib immer mehr und brachte ihn unter seine Botmässigkeit. Er wachte Nächte hindurch, ass wohl zwei bis vier Tage lang nichts. Seine Nahrung war Brod mit Salz, blosses Wasser sein Getränke; seine Lagerstätte eine Binsenmatte, oft auch der blosse Boden. Nie salbte er den Körper mit Oel" (ib. c. 7). Als Vorbilder schwebten ihm die „grossen" Propheten Elias und Johannes vor (ib.).

Auch örtlich glaubte er noch einsamer leben, noch tiefer von den Menschen sich zurückziehen, mit einem Wort, eine der gesteigerten Ascese entsprechende Lokalität sich aussuchen zu sollen. Er zog sich daher in „die Grabstätten" fern von seinem Dorfe zurück und wählte eine derselben zu seiner Wohnung. Es war wohl eine Felsgrotte, die zu einem Grabmal diente. Wie begreiflich wurde aber seine Phantasie hier nur um so aufgeregter; er sah *bald nichts* mehr um sich als Haufen von Dämonen, die ihn angriffen, mit ihm kämpften, ihm „Wunden beibrachten." Er glaubte diese Wunden selbst an seinem Körper schmerzlich zu fühlen. Gleichwohl wollte er nichts weniger als besiegt sein; immer wieder erhob sich sein Geist über die vermeintlichen Dämonen. Er schrie sie gleichsam herausfordernd mit lauter Stimme an: „hier bin ich, Antonius, ich fliehe euere Wunden nicht; mögt ihr mir auch noch mehrere beibringen, nichts wird mich doch scheiden von der Liebe Christi. Hierauf stimmte er den Psalm 27, 3 an: Wenn sich schon ein Heer wider mich lagert, so fürchtet sich dennoch mein Herz nicht. Da knirschten die Dämonen. Sie machten bei Nacht einen solchen Spektakel, dass der ganze Ort zu zittern schien; es war, als ob sie die vier Wände durchbrächen und unter verschiedenen Gestalten wilder und kriechender

Thiere eindrängen; der Ort war ganz angefüllt von solchen Erscheinungen, von Löwen, Bären, Pardeln, Stieren, Schlangen, Nattern, Skorpionen und Wölfen. Der Löwe brüllte, als wollte er losstürzen, der Stier schien mit den Hörnern zum Stoss auszuholen, die Schlange kroch heran, der Wolf machte sich zum Sprung bereit. Es war schauerlich. Antonius fühlte sich wie gebrochen an allen Gliedern; nichts desto weniger war er unerschrocken am Geist. Wenn ihr im Stande seid und Macht wider mich erhalten habt, rief er ihnen zu, was zaudert ihr? Greifet an! Seid ihr's aber nicht im Stande, was müht ihr euch vergebens? Unser Siegel und unsere Mauer ist der Glaube an unsern Herrn ... Und der Herr vergass auch dies Mal den Antonius nicht, sondern kam ihm zu Hülfe. Denn siehe, als er emporschaute, war's ihm, als ob die Decke sich öffnete, und ein Lichtstrahl fiel von oben herab. Die Dämonenerscheinungen verschwanden, die Schmerzen hörten auf, die Wohnung war wieder wie zuvor. Er fühlte sich wie verjüngt, er fühlte mehr Kraft in sich, denn je zuvor" (ib. c. 10). Der Zustand, in dem A. sich befunden, war offenbar der eines Fieberkranken gewesen, die Phantasiebilder sind ganz solche, wie sie die brennende Fieberhitze erzeugt. Die übertriebene Ascese, die Einsamkeit, die Lokalität — Alles hatte dazu mitgewirkt; es war eine Krisis über ihn gekommen leiblich und seelisch. Nun war sie glücklich überstanden; er erwachte wie aus einem bösen, wüsten Traum, es ward wieder Licht in ihm.

Sein anachoretisches Wüstenleben.

Neuen Muthes voll verliess er jetzt seinen bisherigen Aufenthaltsort, um sich tiefer in die Wüste zurück zu ziehen (c. 11). Es war bereits das dritte Mal, dass er seine Station wechselte, mit der Tendenz einer immer völligeren Abgeschiedenheit von der Welt. Er mochte damals fünfunddreissig Jahre alt sein. Jenseits des Nils fand er ein altes, schon seit langer Zeit unbewohntes Kastell. Hier schlug er seine Wohnung auf, und zwar ganz im Innern desselben, „ohne je herauszugehen oder irgend einen der Kommenden zu sehen; nur zwei Mal des Jahres liess er

sich vom obern Theil des Gebäudes herab Brod reichen, Wasser fand er im Innern vor" (c. 12).

An die zwanzig Jahre soll hier Antonius in strengster Abgeschiedenheit zugebracht haben. Nun aber wurde die Schranke der Einsamkeit, die er um sich gezogen, durchbrochen; man wollte seine nähere Bekanntschaft machen und liess sich nicht mehr zurückhalten. „Da trat er hervor wie aus einem Heiligthum, wie ein ganz Gott Geweihter und vom göttlichen Geiste Berührter; er war noch ganz derselbe wie zuvor, nicht fetter, nicht magerer; eine stille Würde lag auf seinem Antlitz. Er blieb sich ganz und immer gleich in seinem Betragen; nichts konnte ihn aus dieser ruhigen und sichern Haltung herausbringen" (c. 14).

Sein Ruf als Mann Gottes: Zulauf zu ihm von Hülfesuchenden aller Art.

Bereits fing er an, ein gefeierter Name zu werden; man wandte sich an ihn als an einen Mann Gottes in leiblichen wie geistigen Nöthen. „Und der Herr heilte durch ihn viele leiblich Kranke, trieb von Andern die Dämonen aus, auch gab er dem Antonius Gnade in der Rede, so dass derselbe viele Bekümmerte tröstete, manche Entzweite versöhnte, Allen zusprach, Nichts in der Welt der Liebe Christi vorzuziehen" (c. 14).

Die Macht seines Beispiels: ein Kreis Gleichgesinnter siedelt sich um ihn her an.

Was aber das Allerwichtigste war, — sein Beispiel weckte zur Nachahmung. „Viele folgten ihm in's einsame Leben, die Wüste ward belebter, auf den Bergen entstanden allenthalben Ansiedlungen von Einsiedlern, allen aber stand er als Vater vor (ib.) . . . Die Zellen waren erfüllt von himmlischen Chören, welche Psalmen sangen, lasen, fasteten, beteten, frohlockten in der Hoffnung der zukünftigen Güter, arbeiteten, um Almosen spenden zu können, und Liebe und Eintracht unter sich hatten. Es war, als sähe man ein gesondertes Land der Gottseligkeit und Gerechtigkeit! Da gab es Keinen, der Unrecht that oder Unrecht litt, eine Schaar von Asceten, aber Ein Sinn Aller, gerichtet auf tugendhaften Wandel. Wer diese Zellen sah und diese schöne Ordnung, der konnte ausrufen: Wie schön sind, Jakob, deine Wohnungen, deine Zelte, Israel! (Num. 24, 5. 6)." (c. 44.)

Ein eigentlich festgeordnetes Zusammenleben bestand

indessen noch nicht, wenn auch die Anfänge dazu gegeben waren. So lesen wir von Antonius, er habe zwar zuweilen mit den Brüdern gemeinschaftlich gespeist, „zwar sich schämend vor ihnen (dass sie ihn essen, d. h. so sinnliche Bedürfnisse noch befriedigen sahen), aber doch wieder freudig, dass er Gelegenheit habe, zu ihrer geistigen Förderung sich mit ihnen unterhalten zu können;“ öfter jedoch habe er für sich allein gespeist (c. 45).

In seiner Ascese wurde er immer strenger: er konnte sich nie genug thun. „Stets fastete er; er trug ein härenes Unterkleid (Cilicium), sein Oberkleid war aus Fellen. Seinen Leib wusch er nie mit Wasser, um ihn vom Schmutz zu reinigen; nie tauchte er seine Füsse in Wasser, es wäre denn, er konnte nicht anders“ (c. 47).

**Seine letzte Wüstenstation.**

Es war eben wieder in dieser ascetischen Tendenz einer immer strengern Abgeschiedenheit von der Welt und in der Hoffnung, den mancherlei Störungen, die er erfuhr, am ehesten noch entgehen zu können, dass er den Entschluss fasste, sich noch tiefer in die obere Thebais zurückzuziehen (c. 49). Er schloss sich sarazenischen Nomaden an, die vorüberzogen. „Nachdem er mit ihnen drei Tage und drei Nächte gereist war, kam er zu einem sehr hohen Berg; an dessen Fusse floss ein gar klares Bächlein, sein Wasser war süss und kalt, ringsum war eine Ebene und einige wilde Palmen“ (c. 49). Es war eine von Felsen geschützte Oase, seitwärts von Aphroditopolis. Diese Lokalität wählte er zu seinem neuen Aufenthalt. Seine Zelle war (nach Hieronymus im Leben des Hilarion) in Felsen eingehauen, viereckig und enthielt nur so viel Raum, als ein Mensch nöthig hatte, um liegend seine Füsse auszustrecken. Zwei andere ganz ähnliche Zellen fanden sich noch weiter oben im Berg, wohin nur ein sehr schwieriger, treppenartiger Fussweg führte.

Die Sarazenen, welche die fromme Heiterkeit des Mannes liebgewonnen, brachten ihm, wenn sie des Morgens vorbeizogen, Mundvorrath; einige Erquickung verschafften ihm die Palmen. Später, als die Brüder den Ort ausgekundschaftet, waren sie darauf bedacht, ihn mit Lebens-

mitteln zu versehen. Um ihnen aber fernerhin diese Mühe zu ersparen, bat er sie, ihm einen Spaten, eine Axt und etwas Korn zu bringen. Er baute nun einen Platz an unten am Berg, den er hiefür tauglich fand, und säete, da er zur Bewässerung Wasser genug hatte, das Getreide aus. So verschaffte er sich seinen nothwendigen Lebensunterhalt, froh, dass er in Zukunft desshalb Niemand mehr zur Last fallen dürfe. Noch später, als er Besuche erhielt, pflanzte er auch einiges Gemüse, damit, wer zu ihm käme nach langer beschwerlicher Reise, doch einige Erfrischung fände (c. 50). Neben dem Anbau seines Gärtchens beschäftigte er sich mit Flechten von Körben, die er für das, was man ihm brachte, entgegen gab (c. 53). Im Anfang *beschädigten* die Thiere der Wüste, welche früher zur Quelle kamen, um zu trinken, seine Saat und Anpflanzung. Da soll Antonius eines derselben freundlich gefasst und ihm und den andern zugesprochen haben: „Warum schadet ihr mir, der ich euch doch kein Leid zufüge? Entfernt euch und nahet im Namen des Herrn nicht mehr diesem Platz.“ Und von Stunde an sei der Platz von ihnen verschont geblieben (c. 50). Man kann diese Erzählung nicht lesen, ohne in ihr nicht gleich das Vorbild zu finden für die ähnlichen in den Biographien der mittelalterlichen Missionäre *Deutschlands*, z. B. eines Gallus, oder der spätern Mönchs-Heiligen, z. B. eines Franziskus.

Die Dämonenanfechtungen wiederholen sich natürlich auch hier wie an den früheren Orten. Schon das, dass der Mann Gottes immer tiefer sich in der Wüste anzusiedeln wagte, die man sich als die eigentliche Wohnstätte der Dämonen dachte, musste diese letzteren zum Kampfe gegen ihn herausfordern und zu den äussersten Versuchen reizen, ihn von da wieder zu vertreiben, wo sie sich so unmittelbar bedroht sahen. So wenigstens dachte es sich der Biograph und so stellt er es auch dar. „Man vernahm öfters gewaltigen Lärm und Geklirr wie von Waffen, und sah bei Nacht den Berg voll von Thieren, ihn selbst aber gegen diese Gestalten kämpfen und beten“ (c. 51). Einmal, als er gerade mit Korbflechten sich beschäftigte, zog

Jemand an der Schnur seiner Thür. „Als er nun aufstand, um nachzusehen, gewahrte er ein Thier, das einem Menschen bis an die Hüften glich, an den Schenkeln und Füssen aber einem Esel. Da bezeichnete er sich blos mit dem Kreuzeszeichen und sprach: Ich bin ein Diener Christi; bist du gegen mich gesandt worden, siehe, da bin ich. Sofort ergriff das Thier mit seinen Dämonen so schnell die Flucht, dass es stürzte und umkam" (c. 53).

Wenn Antonius hoffte, indem er sich tiefer in die Wüste zurückzog, dadurch vor dem Zulauf der Menschen gesicherter zu sein, so täuschte er sich. Sobald einmal sein neuer Aufenthalt bekannt ward, begann auch wieder der Zulauf zu ihm und war noch grösser denn zuvor. Gesunde und Kranke, Rechtgläubige und Ketzer, selbst hohe römische Beamte und heidnische Philosophen pilgerten zu ihm. Es war manchmal wie eine Wallfahrt. Wer ein Anliegen hatte, wandte sich an ihn und hoffte von ihm Hülfe. Es machte ihm nun zwar persönlich viele Mühe, sich so gestört zu sehen in dem, was er für seinen Lebensberuf erkannte, seinem ascetischen Anachoretenthum; anderseits vermochte er es doch aber auch nicht über sich, den Hülfesuchenden sich zu entziehen. Was ihn zu dem Helfer, als den er sich offenbar an vielen angefochtenen Seelen erwies, befähigte, war sein lebendiges Mitgefühl mit den Leidenden, war die ihm innewohnende und in seinem ganzen Wesen sich wiederspiegelnde Ruhe des Geistes, war endlich der ihm eigene Seelenblick; wenn sein Biograph an ihm rühmt, er habe die Gabe der Unterscheidung der Geister besessen, so bezieht sich in Wahrheit das nicht sowohl auf die Dämonen als auf die verschiedenen Menschengeister; einen so durchdringenden Blick soll er nämlich gehabt haben, dass er sofort erkannte, woran ein Mensch leide und was ihm Noth thue; demgemäss habe er ihm auch den angemessenen Zuspruch ertheilt. Und nicht blos angefochtenen Seelen wusste er die rechte Arznei zu reichen, nicht blos Geistesstörungen zu heilen, auch in leiblichen Krankheiten und Nöthen ward er, wie schon früher und jetzt immer mehr, ein gesuchter und bis zu einem gewissen Punkt auch ein

wirklicher Helfer, zumal wenn wir erwägen, welch' ein Glaube und Vertrauen ihm entgegen kam, und wie das einfachste Wort, das er sprach, nicht selten als ein Gotteswort hingenommen wurde und demgemäss wirkte. „Mit den Leidenden, sagt die alte Biographie, litt er mit und betete mit ihnen, und oft und bei Vielen erhörte ihn *auch der* Herr; aber weder brüstete er sich, wenn er erhört wurde, noch grollte er, wenn er nicht erhört wurde; vielmehr dankte er immer dem Herrn, die Leidenden aber ermahnte er, geduldig zu sein und es sich recht in's Bewusstsein zu rufen, dass zu heilen und die Gesundheit wiederzugeben weder er noch überhaupt ein Mensch vermöge, sondern dass das allein Gottes Sache sei, der es thue, wann *und an wem* er es wolle; und die Leidenden nahmen auch wie eine Arznei diese Reden des Greisen auf und lernten selbst auch geduldig werden und den Muth nicht verlieren, die aber genasen, nicht sowohl dem Antonius als Gott danken" (c. 56). So allerdings, aber auch so allein lässt es sich begreifen, wenn von den Vielen, die Hülfe suchend zu Antonius kamen, die Wenigsten ungetröstet von dannen gingen. „Wer nahte sich nicht traurig und ging nicht fröhlich von ihm? Wer kam zu ihm weinend über den Verlust der Seinigen und legte nicht alsbald die Trauer ab? Welcher Zürnende wurde nicht zu friedlichen Gesinnungen umgestimmt? Welcher Arme, wenn er ihn hörte und sah, lernte nicht den Reichthum verachten und tröstete sich wegen seiner Armuth? Wer, der von einem Dämon versucht wurde, fühlte sich nicht, wenn er zu ihm kam, befreit?" (c. 87.) Wem nicht geholfen ward, wenigstens in dem Sinne, dass er lernte in Geduld seine Bürde tragen, der hatte die Schuld nur sich selbst zuzuschreiben.

Antonius war aber nicht nur ein Trost den Einen, sondern ein Schrecken für die Andern, die Uebermüthigen, „Wilden", die er warnte, denen er dräute. „Er nahm sich der Bedrückten an und führte die Vertheidigung derer, die Unrecht litten, so dass man glaubte, nicht Andere, sondern er sei der, dem man das Unrecht zugefügt" (c. 87).

Auch noch nach einer andern Seite hin sehen wir ihn

in Anspruch genommen. Wir lesen nicht nur von Solchen, die vorübergehend zu ihm kamen und wieder gingen; auch hier wie an den frühern Orten siedelten sich Viele bleibend in seiner Nähe an. Ueber diese hatte er eine Art väterlicher Aufsicht, und wir finden ihn öfters auf solchen kleinen Inspektionstouren.

Man sieht, selbst ein Antonius musste die Erfahrung machen, dass es unmöglich sei, sich gegen die Aussenwelt gänzlich zu verschliessen und den Pflichten gegen seine Mitmenschen zu entziehen, dass man Gott vielmehr am besten diene an seinen Geschöpfen. Doch zog er sich dann allemal, wenn er sich hatte nach Aussen kehren müssen, in seine Einsamkeit und Einsiedelei wieder zurück; hier fühlte er sich in seinem eigentlichen Element. „Wie die Fische, pflegte er zu sagen, wenn sie längere Zeit auf dem Trockenen sind, umkommen, so erschlaffen die Mönche, wenn sie längere Zeit mit der Welt verkehren. Wie der Fisch in's Meer, ganz so muss ich wieder zu meinem Berge eilen, damit ich nicht das Innere versäume" (c. 85).

Sein zweimaliges Erscheinen in Alexandrien.

Nach der Hauptstadt seines Landes, nach Alexandrien, kam Antonius in dem ganzen langen Lauf seines Lebens nur zwei Mal. Und man darf wohl annehmen, dass, wenn er sich entschliessen konnte, seine liebe Einsamkeit in der Wüste mit dem rauschenden Leben in der Weltstadt zu vertauschen, es Gründe von grösster Wichtigkeit und Dringlichkeit gewesen sein müssen, die ihn hiezu bestimmten. Beide Male war es in der That in einer kritischen Zeit für die katholische Kirche, was ihn aus seiner Wüste auf den öffentlichen Schauplatz rief, um mit dem Gewicht seines Namens und, wenn nöthig, mit seiner eigenen Person für die gefährdete Sache des Christenthums einzustehen. Beide Male machte auch das Erscheinen des Wüsten-Mannes im härenen Hemd und Schafpelz in der Hauptstadt, wie begreiflich, grosses Aufsehen und war, wenn man seinen Freunden glauben darf, von bedeutenden Wirkungen begleitet.

Das erste Mal, als A. in Alexandrien erschien, war zur Zeit der Christenverfolgung durch Maximin (s. S. 17. 23), wahr-

scheinlich in den letzten Jahren derselben, 310—312. Als damals in der Hauptstadt fast Tag für Tag Christen eingebracht wurden, um gerichtet zu werden, glaubte auch A. aus der Einsamkeit heraustreten und sich da hinstellen zu sollen, wo das Bekenntniss des Christenthums mit der grössten Gefahr verbunden sei; das sei jetzt der rechte Ort für ihn. Er wollte mit seinen Glaubensbrüdern das Loos theilen und entweder mit ihnen leiden und sterben, wenn es so sein sollte, oder ihnen doch das Leiden und Sterben erleichtern, in den Gefängnissen ihnen dienen und vor dem Richterstuhl und auf ihrem letzten Gang mit seinem Wort und seiner Person trösend und ermunternd ihnen zur Seite stehen. „Als der Richter die Furchtlosigkeit des Mannes und seiner Begleiter, sowie ihren Eifer in dieser Sache sah, liess er einen Befehl ausgehen, dass kein Mönch mehr vor dem Tribunal erscheinen dürfe, überhaupt sich alle aus der Stadt zu entfernen hätten. Damals nun hielten die andern Mönche für rathsam, sich zu verbergen; nicht so Antonius. Den folgenden Tag, als der Präfekt aufzog, stellte er sich ihm gegenüber auf, an einem erhöhten Punkte, im frisch gewaschenen Oberkleid, nur darauf bedacht, sich ihm bemerklich zu machen; denn er wünschte sehr, ein Märtyrer zu werden. Der Herr aber erhielt ihn zu unserm und Anderer Nutzen, damit er auch in der Ascese ein Lehrer Vieler würde. Er diente nun wieder, wie er gewohnt war, den Bekennern und theilte, wie wenn er ein Mitgefangener wäre, mit ihnen alle Mühsale und Arbeit" (c. 46). Nachdem endlich die Verfolgung, in der auch der Bischof Petrus ein Märtyrer geworden war, aufgehört hatte, kehrte Antonius wieder in seine Einsamkeit zurück, — „täglich hier ein Märtyrer in seinem Innern und Glaubenskämpfe bestehend" (c. 47).

Ein zweites Mal erschien Antonius in Alexandrien ein paar Dezennien später. Die Kirche ward jetzt nicht mehr von Aussen, von der Staatsgewalt bedroht, die sich vielmehr günstig erzeigte; dafür war sie durch innere dogmatische Streitigkeiten zerfleischt; und das Bekenntniss einer Formel: „Homousios" oder die Bestreitung derselben, entschied

über wahren und falschen Glauben, über Angehörigkeit oder Ausschliessung aus der Kirche, über Seligkeit oder Unseligkeit. Diesmal also war es der arianische Streit, der unsern Antonius, bereits einen hochbetagten Greis, aus seiner Einöde wieder auf den öffentlichen Schauplatz nach Alexandrien zog. Dass von der gewaltigen dogmatischen Strömung jener Zeit, die damals alle grossen und kleinen Geister in ihren Strudel mit hineinzog, auch einige letzte Wellenschläge bis in die Wüste, bis zu Antonius drangen, dass die dogmatische Tagesfrage auch ihn nicht unberührt liess, das kann gewiss nicht befremden; denn so ganz konnte er sich doch dem, was die christliche Welt bewegte, nicht verschliessen. Wohl aber dürfte man von einem Manne, der in der Stille und Einsamkeit dem praktischen Christenthum oblag, sich versehen, dass er ruhiger, klarer, vor Allem praktischer, nicht in der Weise der dogmatischen Zänker, die auf die Spitze einer Formel das ganze Christenthum setzen, die Sache ansehen und auffassen, dass er wie eine Oase in dieser dogmatischen Wüste dastehen würde. Leider aber war er dafür zu wenig geistesfrei, zu wenig selbstständig. Es war leicht, ihm vorzustellen, dass eine Lehre, die Christum verherrliche, auch die frömmere sei; und so liess denn auch er sich ganz hineinziehen in diesen Streit und seine Polemik — bis zum Fanatismus. Die Arianer sind ihm, wenn anders hierin der Bericht seines Biographen getreu ist, gleich den Heiden, weil sie den Schöpfer zu einem Geschöpf machen, ja noch schlechter als sie, und ihre Reden gefährlicher als Schlangengift (c. 68); er nennt sie Giftmischer, — ein bereits herkömmlicher und beliebter Ausdruck für Fanatiker, gegen den wir Origenes auf so edle Weise protestiren hörten. Ueberhaupt ist sein Verhältniss zu den sogen. Schismatikern und Häretikern ganz das engherzige in dem gewöhnlichen Style jener Zeit.

Wann sich Antonius dies zweite Mal nach Alexandrien begeben, wird uns nicht näher mitgetheilt; es muss wohl in der Zeit zwischen 328—335 gewesen sein, d. h. zwischen dem Jahr der Zurückberufung des Arius aus der Verbannung und demjenigen der Verbannung des Athanasius nach

Trier. Dass aber dieser letztere selbst es war, der in jener kritischen Periode, in der er den Boden unter sich wanken fühlte, den gefeierten Mann der Wüste zur Hülfe und Stütze seiner gefährdeten Sache nach Alexandrien kommen liess, unterliegt kaum einem Zweifel; und Antonius war um so williger, dem lauter oder leiser an ihn ergangenen Rufe Folge zu leisten, als auch die Arianer sich auf ihn berufen und ihn als gleicher Meinung mit „ihnen" ausgegeben hatten (c. 69). „Von den Bischöfen und allen Brüdern aufgefordert, stieg er von seinem Berg und ging nach Alexandrien und sprach gegen die Arianer öffentlich; es sei, sagte er, dies die letzte Ketzerei und die Vorläuferin des Antichrist (c. 69). Alles Volk freute sich, als es hörte, wie die Christus bekämpfende Häresie von einem solchen Mann Gottes anathematisirt wurde. Alles eilte herbei, ihn zu sehen, selbst Heiden und deren Priester. Und auch hier befreite der Herr durch ihn Viele von den Dämonen und heilte Manche, die gestörten Geistes waren. Auch traten in jenen wenigen Tagen so Viele zum Christenthum über, als sonst nur in einem Jahr" (c. 70). Uebrigens war dieser zweite Aufenthalt von keiner langen Dauer gewesen.

**Der Einsiedler und der Kaiser.**

So gross war der Ruf des Antonius inzwischen geworden, dass er bis zu den Ohren des Kaisers drang, der sich für ihn sehr interessirte. Er soll sogar einen Brief an ihn geschrieben haben. Welchen Inhalts dieser gewesen, wird uns nicht gesagt, geschweige dass uns eine Abschrift erhalten wäre. Wir lesen nur, der Kaiser und seine Söhne hätten an den Antonius wie an einen Vater geschrieben mit dem Wunsche, von ihm ein Gegenschreiben zu erhalten. Es passte allerdings vollkommen zu der Politik wie zu dem Aberglauben Konstantins, eine solch' einflussreiche Persönlichkeit in der Kirche für sich zu gewinnen und sich ihr zugleich zu empfehlen als einem allgemein anerkannten Mann Gottes. Wenn er aber meinte, den Antonius dadurch zu kirren und ihn sich zu verpflichten, so hatte er sich getäuscht. Es war dieser nicht von der Sorte jener Hofbischöfe oder Hofgeistlichen, die ein huldvolles Lächeln zu den Füssen des Herrschers legt. Er hatte allerdings etwas

von Elias und Johannes Baptista, seinen Vorbildern. Als er das kaiserliche Schreiben empfing, „machte er sich nicht viel daraus; er blieb derselbe, der er gewesen, ehe die Kaiser an ihn geschrieben“. Beim Empfang rief er die Brüder zusammen und sprach zu ihnen: „Verwundert euch nur nicht darüber, wenn der Kaiser an uns schrieb; ist er doch ein Mensch wie wir. Darüber verwundert euch vielmehr, dass Gott den Menschen ein Gesetz gegeben und durch seinen eigenen Sohn zu uns gesprochen hat.“ Anfangs hatte er das Schreiben gar nicht annehmen wollen, weil er ja doch nicht darauf zu antworten wisse; und erst als die Brüder ihm vorstellten, dass die Kaiser Christen wären, auch es mit Unwillen aufnehmen würden, liess er sich den Brief vorlesen. In seiner Antwort beglückwünschte er die Herrscher, dass sie Christen seien, und gab ihnen zugleich „einige heilsame Räthe, nämlich das Gegenwärtige nicht allzu hoch zu achten, sondern mehr des zukünftigen Gerichtes eingedenk zu sein und zu bedenken, dass Christus allein wahrer und ewiger König sei“. Auch bat er sie, allezeit menschenfreundlich zu sein und sich das Recht und die Armen angelegen sein zu lassen (c. 81).

So hochgefeiert Antonius war, so zwar, dass selbst Kaiser sich ihm empfahlen, so bescheiden war und blieb er doch und fern von aller Selbstüberhebung, und, was der bischöfliche Biograph dem Einsiedler-Mönch nicht hoch genug anrechnen kann, „er beobachtete den Kanon der Kirche aufs Höchste: er wollte nämlich, dass ein jeder Kleriker ihm an Ehre vorangehe, und vor Bischöfen und Presbytern schämte er sich nicht, das Haupt zu neigen; kam aber ein Diakon zu ihm der Erbauung halber, so sprach er, was hiezu förderlich war, in Bezug auf das Gebet jedoch ordnete er sich ihm unter“ (c. 67).

**Ansprachen, Unterweisungen und Streitreden des Antonius.**

Zur Vervollständigung des Bildes des Antonius erübrigt noch, auch von seinen Ansprachen, Unterweisungen und Streitreden zu berichten, die ihm Athanasius in den Mund legt, und die fast den grössern Theil der Lebensbeschreibung ausmachen.

Wo ein Leben so wenig reich ist an äussern Bezie-

hungen und Geschichten, wie dasjenige unsers Einsiedlers, das in dem engen Rahmen eines einförmigen ascetischen Wüstenlebens, in dem nur die Scenerie wechselt, sich abspielt, da denkt man sich die innere Welt um so reicher und möchte gern auch nach dieser Seite hin einen vollern Blick thun. Dieses Gefühl scheint denn auch den alten Biographen geleitet zu haben, wenn er wie zum Ersatz für das geringe Detail äusserer Geschichten, das er zu geben im Stande war, eine Reihe von Unterredungen uns mittheilt, die Antonius theils mit seinen Schülern in paränetischem und polemischem Interesse, theils in apologetischem mit heidnischen Philosophen geführt haben soll; — wobei wir uns aber stets erinnern müssen, dass es nicht *die eigenen* Aufzeichnungen des Antonius sind, die wir vor uns haben, dass wir daher auch nicht wissen können, was von ihm selbst und was von seinem Biographen ist, der ihn reden lässt.

Zunächst lesen wir eine Reihe sittlich-ascetischer Unterweisungen, die Antonius von Zeit zu Zeit an seine „Söhne" richtete, und in denen er sich als einen ebenso besonnenen als erfahrenen Rathgeber und Lebensführer zeigt. Er kennt die Gefahren und Verirrungen der Ascese; es ist daher bald der ascetische Hochmuth, vor dem er warnt, bald die Lässigkeit, bald wieder die lockende Rückerinnerung an die aufgegebenen Erdengüter. „Lasst uns nie ermatten und sagen: wir sind in der Ascese alt geworden, oder: weil wir gestern gearbeitet, brauchen wir heute nichts zu arbeiten; vielmehr als fingen wir erst an, wollen wir täglich uns in unserer Lebensrichtung befestigen ... Auch lasst uns nie dem Wahn uns hingeben, als thäten wir etwas Grosses, indem wir dies ascetische Leben wählten. Was ist es denn Grosses? Alles in der Welt wird um seinen Preis verkauft und Gleiches für Gleiches geboten; die Verheissung des ewigen Lebens aber wird um ein Geringes erkauft, um ein kurzes Leben. Bringen wir somit volle achtzig oder wohl gar hundert Jahre in der Ascese zu, so werden wir nicht blos hundert Jahre herrschen, sondern für jene hundert von Ewigkeit zu Ewigkeit. Auf der Erde kämpfen wir; unsere

Verheissung aber ist im Himmel. Wenn nun aber nicht einmal die ganze Erde den Himmel werth ist, so verliert der, der wenige Jucharte zurücklässt, so zu sagen nichts; und sollte er auch ein Haus und viel Geld zurückgelassen haben, so dürfte er sich dessen doch nicht rühmen oder traurig sein. Ueberdies könnten wir die zeitlichen Güter ja doch nicht in's ewige Leben mitnehmen. Was ist also das für ein Gewinn, das zu besitzen, was wir doch nicht mit uns nehmen könnten? Unverlierbare Güter allein sind Weisheit, Gerechtigkeit, Mässigkeit, Starkmuth, Liebe, Glaube an Christus, Milde, Gastfreundschaft. Erwerben wir diese Güter; sie werden dereinst, uns vorangehend, uns Aufnahme im Lande der Sanftmüthigen bereiten" (c. 15—17).

Nicht sowohl paränetischer als polemischer Art sind andere seiner Reden. Sie sind gegen die schismatischen Meletianer, gegen die ketzerischen Arianer und die Manichäer gerichtet, und enthalten Warnungen vor der Gemeinschaft mit denselben. „Lasset euch nur nicht von den Arianern anstecken; denn ihre Lehre ist nicht von den Aposteln, sondern von den Dämonen und ihrem Vater, dem Teufel, oder vielmehr sie hat gar keinen Ursprung, gar keine Vernunft; sie ist ein Verkehrtes, Unnatürliches, wie die unvernünftige Natur der Maulesel" (c. 82). Wir kennen bereits diese Sprache und bemerken hier nur noch, dass Antonius spricht wie Athanasius, so dass man entweder annehmen muss, er sei lediglich nur das blosse Echo des letzteren ohne jede Spur dogmatischer Selbstständigkeit, oder aber, wenn man sich hiezu nicht verstehen kann, man höre hier nicht sowohl den Antonius als den Biographen, der seine Sprache jenem unterlege.

Eine weitere Reihe von Reden und Unterweisungen ist dämonologischer Art. Antonius verbreitet sich hier auf's allerweitläufigste (c. 22—44) über Herkunft und Natur, Werk und Geschäft der Dämonen: wie sie es nämlich auf die Christen abgesehen hätten, um sie von der Verehrung des wahren Gottes abzuziehen, insbesondere aber auf die Einsiedler, die Mönche im ursprünglichen Sinne des Wortes, „die sich um ihr Heil abmühen und Fortschritte machen

im Guten, weil sie wissen, dass ihre Macht durch unsere Fortschritte gehemmt wird" (c. 23); ferner über ihre verschiedenen Versuchungs- und Angriffsweisen, wie sie nämlich bald unsichtbar versucherische, böse Gedanken zu erregen suchen, bald äusserliche Erscheinungsformen annehmen, sei es um zu reizen, z. B. durch weibliche Truggestalten, oder um zu schrecken, z. B. in der Gestalt wilder *Bestien*; weiterhin über die rechten Waffen, diese dämonischen Angriffe abzuschlagen: Glaube, Gebet, Fasten, das Kreuzeszeichen, das Aussprechen des Namens Christi, verbunden mit „Anblasen, Wegblasen der Dämonen" (c. 40); denn alle dämonische Macht sei gebrochen durch die höhere Macht Christi und seit dessen Ankunft, wesshalb der Christ sie nicht zu fürchten brauche, ihre ohnmächtigen Drohungen verachte; endlich über die Gabe, die Dämonen zu erkennen und zu unterscheiden: „woran man die Nähe und Gegenwart der einen, der guten Geister, und der andern, der Dämonen, erkenne und verspüre."

Was Alles Antonius hier sagt, ist zum Theil nur eine Abstraktion von dem, was ihm seine vermeintlichen eigenen Erfahrungen an die Hand gaben; Anderes aber bewegt sich ganz in dem bereits traditionell gewordenen Kreise von Anschauungen. Was er z. B. über die subtilere *Leiblichkeit* dieser Dämonen vorbringt, und wie sich daraus und aus der hiemit verbundenen schnellern Bewegung, „vermöge deren sie vorauseilend etwas, was auf dem gewöhnlichen Kommunikationswege die Menschen erst später erfahren, schon früher mittheilen können", ihr sogen. Vorherwissen und Wahrsagen, das Orakelwesen und Anderes mehr ganz natürlich erklären lasse, was aber von einem eigentlichen Vorherwissen noch weit entfernt sei, „denn von dem, was noch nicht geschehen ist, wissen sie nichts, nur Gott allein weiss Alles, ehe es geschieht" (c. 31); das und Aehnliches haben wir schon früher bei Tertullian gelesen. Wahrhaft fromm und ächt praktisch christlich ist es aber, wenn er hinzusetzt, ein solches Vorhererfahren dessen, was (einige Tage) später geschehen werde, mache übrigens auch gar nicht tugendhaft, sei kein Zeichen einer sittlichen Lebens-

führung, auch werden wir wegen des Nichtwissens dereinst nicht von Gott gerichtet werden (c. 33).

Dass nun Antonius sich hierüber so weitläufig ausgelassen, kann man ganz in der Ordnung finden an einem Manne, der sich so viel in seinem Leben mit Dämonen zu schaffen gemacht, wenn schon es chrarakteristisch für ihn ist, dass er über diesen Punkt weit eindringlicher und umfassender ist als über Gott und göttliche Dinge. Uebrigens ist sein ausgesprochener Hauptzweck dabei, den Miteinsiedlern die Furcht vor den Dämonen zu benehmen, mit denen ihre Phantasie die Wüste bevölkerte. Dass er dies aber nicht so thut, dass er ihnen zum Bewusstsein brächte, wie diese bösen Geister nur Produkte ihrer unklaren Weltansicht und ihrer trüben Einbildungskraft wären, in Wirklichkeit aber gar nicht existirten, auch das ist ganz in der Ordnung bei ihm. Glaubt er selbst doch an ihre Realität im aller krassesten Sinn. Seine Dämonen können zum Beispiel durch „verschlossene Thüren" kommen, verschwinden „wie Rauch durch die Thüre" (c. 40), verbreiten einen Gestank von spezifischer Art, den Antonius, aber allerdings nur er, unterscheidet. „Einmal, als er in ein Schiff stieg, verspürte er einen sehr üblen Geruch. Die Schiffsleute meinten, das komme von eingesalzenen Fischen und Fleisch im Schiff; er aber wollte das nicht zugeben: es sei das ein Gestank ganz anderer Art. Plötzlich schrie ein junger Mensch, der sich auf dem Schiffe befand und von einem Dämon besessen war, auf, ward jedoch, nachdem der Dämon, im Namen Jesu Christi beschworen, ausgefahren war, sofort wieder gesund. Alle aber erkannten jetzt, dass der üble Geruch vom Dämon hergekommen war" (c. 63). So dick ist hier die Farbe aufgetragen. Dazwischen durch klingen indess auch wieder reinere Gedanken, in denen das Bewusstsein aufdämmert, dass es im Grunde das eigene Ich sei, aus dem die Dämonen erzeugt werden und ihre Gestalten annehmen. „Die Dämonen, sagt er einmal, wenn sie (zu uns) kommen, richten sich ganz nach unserm innern Zustand; wie sie uns finden, so sind sie auch gegen uns; sie richten ihre Blendwerke und Truggestalten ganz nach

den Gedanken und Vorstellungen, die sie in uns antreffen" (c. 42).

Um so nüchterner und verständiger und ganz im Sinn eines christlichen Weisen, im praktischen Sinne des Wortes, gehalten ist dagegen, was aus den Streitunterredungen des Antonius mit heidnischen Weisen berichtet wird. Sie haben auch gar nichts Unwahrscheinliches. Es liegt im Charakter griechischer Philosophen, dass sie sich von dem Rufe des Mannes angelockt bei ihm einfanden, um mit ihm zu disputiren, sei es nun, dass sie hofften, eine ihnen so unerklärliche Sache wie das Christenthum durch Antonius von einer neuen Seite beleuchtet zu sehen, sei es, dass sie sich schmeichelten, auch über diese so berufene christliche Persönlichkeit einen leichten Triumph zu feiern, oder dass sie den Mann, der so ganz aller wissenschaftlichen Bildung ermangelte, auf die Probe stellen wollten. Wenn sie nun eine wissenschaftliche philosophische Bildung als unbedingt nothwendig für die Erkenntniss des Wahren geltend machten, fragte sie Antonius: „Was meinet ihr, was ist das Erste? Die Vernunft oder die Wissenschaft? Was hat das Andere erzeugt? Die Vernunft die Wissenschaft oder die Wissenschaft die Vernunft?" Und als sie ihm erwiederten, das Erste sei die Vernunft und diese die Urheberin der Wissenschaft, versetzte er: „Wer also eine gesunde Vernunft hat, dem ist die Wissenschaft nicht nothwendig (c. 73) . . . Mein Buch ist die ganze Schöpfung; dies Buch liegt offen vor mir ausgebreitet, und ich kann in demselben, wenn ich will, das Wort Gottes lesen." Selbstverständlich war daher auch das Requisit des Glaubens, das die Christen immer voranstellten, ein Hauptobject der gegnerischen Angriffe, wie wir schon bei Celsus fanden, aber auch der Apologie des Antonius. Wie für das gute Recht des natürlichen gesunden Menschenverstandes, so hatte er auch für dasjenige des Glaubens als des unmittelbaren religiösen Bewusstseins einzustehen. „Ihr stützet euch auf's Demonstriren, und bewandert in dieser Kunst, verlangt ihr, dass auch wir nicht ohne Beweise Gott verehren. Sagt mir nun aber, wie erlangt man eine genaue Erkenntniss der Dinge und vor Allem die Erkenntniss Got-

tes? Durch Beweis mit Vernunftschlüssen oder durch die Kraft des Glaubens? Und was ist älter, der seiner selbst gewisse Glaube oder die begriffliche Erkenntniss? Und als sie nun antworteten: der erstere, so sprach Antonius: Richtig habt ihr geantwortet, denn der Glaube entspringt unmittelbar aus der Seele, die Dialektik aber ist eine Kunst der Meister. Wer somit die Kraft des Glaubens hat, dem ist die Demonstration durch Vernunftbeweise nicht nothwendig, vielleicht sogar überflüssig. Denn was wir aus dem Glauben erkennen, das versuchet ihr durch Vernunftgründe zu erfassen, vermöget aber oft nicht einmal auszudrücken, was wir erkennen" (c. 77).

Antonius hütete sich überhaupt vor allem vorwitzigen Forschen, allem Grübeln. Eines Tages verlor er sich in die Betrachtung der wunderbaren Gerichte Gottes. „Herr, rief er aus, woher kommt es, dass Einige so jung sterben und Andere ein so hohes Alter erreichen; Einige so arm sind, Andere so reich, die Bösen so oft Ueberfluss haben und die Guten so oft darben müssen?" Da war es ihm, als vernehme er eine Stimme, die ihm zurufe: „Antonius, denke du nur an dich, ohne über solches nachzugrübeln; das sind die Gerichte Gottes, die du nicht nöthig hast zu erkennen."

Ein ganz besonderer Gegenstand der Angriffe der heidnischen Philosophen war „die Verkündigung des göttlichen Kreuzes" (c. 74); d. h. sie fanden es, unter der Voraussetzung, dass Jesus Gottes Sohn und Gott sein solle, unwürdig, dass er am Kreuze gestorben, ja unmöglich, dass er überhaupt habe sterben können als solcher; wenn er aber wirklich gestorben und am Kreuze gestorben, so sei dies nur ein Beweis, dass er nicht Gott und Gottes Sohn gewesen, sondern ein Mensch. Hiegegen bemerkt Antonius: „Warum höhnet ihr nur das Kreuz, bewundert aber die Auferstehung nicht? Warum gedenket ihr beständig des Kreuzes, schweiget aber von den auferweckten Todten, von den Blinden, die durch ihn das Gesicht erlangten, von den geheilten Paralitischen und den übrigen Zeichen und Wundern, welche

unsern Herrn nicht blos als Mensch, sondern als Gott erwiesen, der zum Heil der Menschen auf der Erde erschienen ist?" (c. 75.)

Nach der damaligen Weise der christlichen Apologeten suchte er dann durch eine Vergleichung dieses Kreuzesglaubens mit der Mythologie des heidnischen Götterglaubens den erstern in seiner Gotteswürdigkeit oder doch als den ungleich gotteswürdigern hinzustellen. „Was ist besser, das Kreuz zu bekennen oder Ehebrüche und Knabenschändungen euern sogen. Göttern anzuhängen? Jenes ist ein Zeichen von Starkmuth und Todesverachtung, das Euere aber unsittliches Zeug. Ferner was ist besser, sagen, dass der Logos Gottes, nicht sich verwandelnd, sondern derselbe bleibend, zum Heil und Wohl der Menschen einen menschlichen Leib angenommen habe, damit er, indem er Theil nahm an dem menschlichen Werden und Sein, die Menschen dadurch der geistigen und göttlichen Natur theilhaftig machte, oder die Gottheit dem Unvernünftigen gleich machen und so vierfüssige und kriechende Thiere und Bilder von Menschen verehren, wie ihr thut? . . . Was wir glauben, ist der göttlichen Vorsehung nicht ein Unmögliches und ihrer Menschenliebe ganz würdig; was dagegen ihr lehret, das sind, bedenket es wohl, Blasphemien gegen Gott selbst, den Vater (c. 74) . . . Wenn ihr aber, wie ich höre, behaupten wolltet, das, was ihr von euern Göttern Mythologisches aussaget, sei bildlich zu verstehen, der Raub der Proserpina bedeute die Erde, der hinkende Vulkan das Feuer, Juno die Luft, Apollo die Sonne, Diana den Mond, Neptun das Meer, so verehret ihr nichtsdestoweniger Gott selbst nicht, sondern dienet der Schöpfung statt des Alles schaffenden Gottes. Und wäret ihr hierauf verfallen, weil die Schöpfung so schön ist, so hättet ihr doch nur bis zur Bewunderung gehen, nicht aber die Kreatur vergöttern sollen" (c. 76).

Um aber den Philosophen, die so vornehm auf den gemeinen Christenglauben herabsahen und ihre Philosophie für ein unendlich höheres und besseres Gut hielten, die Superiorität des Christenthums auf's allerevidenteste nachzuweisen, hielt er ihnen eine geschichtliche Thatsache vor,

die sie selbst am allerwenigsten bestreiten konnten, und die doch ihre guten Gründe haben musste. „Wie kräftig unser Glaube ist, der sich auf Christus stützt, erseht ihr daraus, dass ihr mit all' euern Syllogismen und Sophismen Niemand vom Christenthum zum Hellenismus bekehret; wir aber, indem wir das Christenthum lehren, thun dadurch euerem Aberglauben allenthalben Abbruch. Ihr haltet mit all' eurer Beredsamkeit das Christenthum nicht auf; wir aber, indem wir nur Christus, den Gekreuzigten, nennen, schlagen alle Dämonen in die Flucht, die ihr wie Götter fürchtet, und wirkungslos wird alle Zauberei dem Zeichen des Kreuzes gegenüber (c. 78) .... Oder saget, wo sind jetzt euere Orakel? Wo die Inkantationen der Egypter? Wo die Blendwerke der Magier? Wann hat das Alles aufgehört und ist ohnmächtig geworden, wenn nicht damals, als das Kreuz Christi erschien? Noch mehr! euere Religion ward nie verfolgt, genoss vielmehr in allen Gemeinwesen öffentliche Verehrung; wir dagegen werden verfolgt und gleichwohl gewinnt das Christenthum an Blüthe und Verbreitung, und während euere Religion gepriesen und gerühmt zerfällt, erfüllt der Glaube an Christus, verhöhnt von euch und oft von den Kaisern verfolgt, den Erdkreis" (c. 79).

Antonius als Wundermann.

Viel wird noch von Antonius als Wunderthäter berichtet. Es ist dies bezeichnend für jene Zeit oder doch jene Kreise, welche noch so wenig Begriff von einer gesetzmässigen Ordnung der Natur hatten, dass sie das Göttliche in ihr geradezu als ein Uebernatürliches, ja Unnatürliches fassten, und welche eben daher keinen Mann Gottes sich denken konnten ohne Wunder, und, je ferner ihnen ein solcher dem Raum und der Zeit nach gerückt war, um so getroster und abenteuerlicher ihn mit diesem „göttlichen" Apparat ausstatteten. Wenn wir nun auch diese Seite, wiewohl sie nichts weniger als streng historisch ist, nicht übergehen, so geschieht es, weil doch immerhin Einiges nicht aus dem Leeren sein mag, Anderes aber von Bedeutung ist um der Nachbildungen willen, die es hervorgerufen, wie es selbst zum Theil Nachbildung, wo nicht Ueberbietung evangelischer Erzählungen ist.

Was in dieser Art von Antonius berichtet wird, sind Heilungen Dämonischer in erster Linie. Ein Beispiel. „Als er von Alexandrien auf seinen Berg heimkehrte, rief am Thore ein Weib: Bleibe, Mann Gottes, meine Tochter wird schrecklich von einem Dämon gequält. Als sie nun mit der Tochter herangekommen war, stürzte diese auf die Erde. Da betete Antonius über sie, sprach den Namen Christi aus, und sofort fuhr der unreine Geist aus und das Mädchen stand gesund auf" (c. 71).

Doch nicht blos die Heilung Dämonischer, sondern überhaupt die Gabe der Heilungen von Krankheiten jeder Art wird ihm zugeschrieben. Er legte nur die Hände auf das Haupt des Kranken, betete mit ihm, über ihn, für ihn; oft sprach er nur das Wort: „Gehe hin, du bist gesund," und — der Kranke genas. So kam einst ein Mann aus der kaiserlichen Hofhaltung, Fronto mit Namen, der in Gefahr war, die Augen zu verlieren und auch an der Zunge litt, zu Antonius und bat ihn, für ihn zu beten. Antonius betete und sagte dann zu Fronto: „Geh' nur, du wirst gesunden." Anfangs wollte der Mann nicht gehen, sondern blieb noch einige Tage, bis der Einsiedler ihm erklärte: „Wenn du hier bleibst, wirst du nicht geheilt werden; geh', und sobald du nach Unter-Egypten gekommen sein wirst, wirst du das Wunder sehen, welches an dir geschieht." Jetzt reiste Fronto ab. Und „sobald er Egypten nur erblickt, sah er sich von seinem Uebel befreit nach den Worten des Antonius, welche er im Gebete von dem Heiland erhalten hatte" (c. 57). Eine andere Geschichte ist diese. Ein Mädchen aus Busiris in der Provinz Tripolis war mit einer schweren und sehr garstigen Krankheit behaftet. Als nun dessen Eltern erfuhren, dass Einsiedler zu dem Antonius zögen, baten sie sie um die Erlaubniss, mit ihrer Tochter sich ihnen anschliessen zu dürfen. Angelangt am Ziel ihrer Reise, wollten die Einsiedler dem Antonius zunächst Meldung thun von der Kranken; „er aber kam ihnen zuvor, denn er wusste bereits um die Krankheit des Mädchens und wie es mit ihnen hieher gereist sei." Als dann jene ihn baten, er möchte erlauben, dass die Kranke zu ihm

käme, liess er das nicht zu; „gehet nur, ihr werdet das Mädchen gesund finden. Ein solches Wunder aber ist nicht mein Werk, so dass jene zu mir elendem Menschen kommen sollte, sondern das Werk des Heilandes, der allenthalben Barmherzigkeit übt an denen, die ihn anrufen. Auch jenes Mädchen hat der Herr auf sein Gebet hin erhört, und mir hat es seine Menschenliebe geoffenbart, dass er es gesund machen werde.“ So war es auch in der That. „Als die Einsiedler hinaus kamen, fanden sie die Eltern voll Freude und das Mädchen gesund“ (c. 58). Wie hier, so soll er auch sonst nicht selten denen, die seine Hülfe anrufen wollten, mit der Ankündigung dessen, was sie begehrten, entgegen getreten sein, ehe sie selbst nur ein Wort vorgebracht. Auch war es, wie man sieht, nicht einmal nothwendig, dass die Kranken alle Mal zu ihm kamen. Man brauchte blos ihn zu bitten, dass er für sie betete, und sie wurden zur selben Zeit gesund. „Man merkte sich den Tag und die Stunde, an welchem Antonius gebetet hatte, und verglich dann, wenn man in die Heimath des Patienten zurückkehrte, Tag und Stunde, da es mit diesem sich gebessert, und siehe, es traf zusammen.“ Solche Geschichten von Heilungen in die Ferne weiss Athanasius mehrere zu berichten.

Auch ekstatische Zustände soll Antonius gehabt haben, und es hat dies an und für sich gar nichts Unwahrscheinliches. „Oft, wenn er sich mit denen, die zu ihm kamen, niedersetzte, und auch, wenn er mit ihnen umherging, verstummte er plötzlich. Erst nach Verlauf einer Stunde etwa knüpfte er das Gespräch wieder an; die Anwesenden vermutheten dann, dass er eine Vision gehabt.“ Dass aber, was er in diesen Momenten geschaut und gesprochen, göttliche Offenbarung gewesen wäre, hiemit verhält es sich gerade so, wie mit den Aussprüchen ähnlicher Hellseher und Hellseherinnen, die man nicht müde wird, jederzeit abergläubischen Seelen als höhere Eingebungen anzupreisen.

Antonius soll aber in diesen ekstatischen Zuständen und sogar ausser denselben auch die Ferne des Raumes und der Zeit durchdrungen, d. h. Dinge, die jenseits des

Raumes, auf dem er sich bewegte, und der Gegenwart, in der er lebte, vorgingen, geschaut und verkündet haben. Einst reisten zwei Brüder zu ihm; auf der Reise ging ihnen das Wasser aus, so dass der Eine starb, der Andere aber dem Tode nahe kam; nicht mehr im Stande, weiter zu gehen, legte er sich hin auf die Erde und erwartete sein Ende. Antonius sass eben auf dem Berge. „Geschwind, redete er zwei Brüder an, die zufällig bei ihm waren, geschwind, nehmet einen Wasserkrug und laufet hinaus an den Weg, der nach Unter-Egypten führt; von zwei Reisenden ist der Eine so eben gestorben, der Andere wird sogleich sterben, wenn ihr nicht eilet; es ist mir so eben im Gebet geoffenbart worden.“ Die Brüder eilten und fanden den Einen wirklich todt daliegend und begruben ihn, den Andern aber brachten sie durch Wasser wieder zu sich und führten ihn zu Antonius. Die Entfernung hatte eine Tagreise betragen (c. 65). Ein ander Mal verkündete er, dass der Einsiedler Ammon auf dem nitrischen Berg, der dreizehn Tagreisen entfernt lag, so eben gestorben sei. Und wie ward er das inne? „Als er auf seinem Berge war und emporblickte, sah er Jemand in der Luft emporschweben und Andere von oben her mit grossem Jubel ihm entgegen kommen. Hierüber verwundert und solchen Chor selig preisend, wünschte er zu wissen, was dies wäre. Da sprach sofort eine Stimme zu ihm, es sei das die Seele Ammons, des Einsiedler von Nitria“ (c. 60). Er erklärte denn auch seinen Miteinsiedlern, so eben sei Ammon gestorben. „Und als nach dreissig Tagen Brüder von Nitria kamen, erfuhr man, dass Ammon an demselben Tag und in der nämlichen Stunde verschieden sei, da der Greis dessen Seele hatte gen Himmel fahren sehen“ (ib).

Als ein Zeugniss, wie Antonius auch die Ferne der Zeit durchdrungen und kommende Dinge vorhergeschaut habe in Folge göttlicher Offenbarung, führt der Biograph an, dass derselbe „nicht selten einige Tage, ja einen Monat vorher angekündet habe, welche Besuche und in welcher Angelegenheit sie zu ihm kommen würden“. Einmal sah er in einer ekstatischen Vision „ein Strafgericht Gottes“ über die

Kirche hereinbrechen; „ich sah den Tisch des Herrn von Mauleseln wie zerstampft, und eine Stimme hörte ich, die sprach: Mein Altar wird entweiht werden . . . Und wirklich drangen nach zwei Jahren (341?) die Arianer in die Kirche ein“ (c. 82). Ein ander Mal liess er einem gewissen Dux Balacius, der die Rechtgläubigen verfolgte, sagen: „Ich sehe den Zorn Gottes über dich hereinbrechen; höre also auf, die Christen zu verfolgen, damit nicht Gottes Rache dich erfasse; schon ist sie auf dem Wege.“ Balacius lachte, tobte. „Aber schon nach fünf Tagen wurde er von seinem Pferde getreten und drei Tage darauf war er todt“ (c. 86).

So der Biograph Athanasius. Er hatte es freilich leicht, allgemein ausgesprochene Wünsche und Hoffnungen oder Befürchtungen und Drohungen hintennach so wiederzugeben, dass sie als bestimmte Vorhersagungen späterer, und gerade so, wie sie vorausgesagt waren, eingetroffener Vorfälle und Ereignisse erschienen. Wie wenig aber in der That Antonius in die Zukunft gesehen und auch nur eine Ahnung von der Entwicklung der Dinge in der Kirche gehabt, wie kurzsichtig sein Blick gewesen und ganz nach Art jener beschränkten Menschen, die das, was um sie her vorgeht und was ihnen das Wichtigste ist, auch an und für sich für das allerbedeutendste halten, worüber hinaus es nichts mehr geben kann im Guten oder Bösen, das bezeugt sattsam die oben von ihm angeführte Aeusserung, der Arianismus sei die letzte der Ketzereien und der Vorläufer des Antichrist. Hätte sein Biograph, der naiv genug ist, diese Aeusserung wie eine Art göttlicher Offenbarung wiederzugeben und sie mit ihr zu identifiziren, ein Jahrhundert später gelebt, er würde sich wohl gehütet haben, seinen Helden so zu blamiren.

Was nun endlich dies ganze Wunderthum des Antonius betrifft, so glaubt der Biograph es dadurch begreiflicher zu machen, dass er nicht müde wird, den Antonius es aussprechen zu lassen, wie er das nicht aus eigener Kraft thue, sondern als Organ einer höhern Macht: „Christus ist es, der das wirkt durch die, so an ihn glauben“ (c. 80). In Wahrheit wird aber dadurch das Wunderthum nicht

glaublicher. Denn was heisst dies anders, als auf Gott selbst, den Schöpfer der Natur und ihrer Ordnung, jene Willkürlichkeiten zurückführen, in die nur ein noch kindlicher und unerleuchteter Menschenverstand die Zeichen der Gegenwart des Göttlichen so gerne verlegt! Ebensowenig wird es begreiflicher durch die Berufung auf Stellen wie Matth. 10, 8 und Marc. 16, 17. 18. Denn unter diesen Thaten und Wundern kann Jesus nur die geistigen Kräfte und Schöpfungen verstanden haben, den Reichthum seiner Geistes-Ernte, der immer herrlicher aus seiner Saat entspriessen werde; wollte man dagegen annehmen, das sei wörtlich zu verstehen, ganz so, wie die evangelische Geschichte Jesum sprechen lasse, so stützte sich dann nur eine Undenkbarkeit auf die andere; es könnte sich am Ende so Alles, was sich als Wunder ausgibt, damit legitimiren. Doch alle diese Wundergeschichten fallen zusammen, wenn man bedenkt, dass sie, d. h. der Glaube an sie und die Berichte von ihnen, in einer Zeit wurzeln, die von der göttlichen Ordnung der Natur kaum erst einen Begriff, viel weniger eine Einsicht in sie hatte, dass sie aber aufhören in dem Maasse, in dem diese Weltordnung zum Bewusstsein kommt und wissenschaftlich erkannt wird. Uebrigens soll damit nicht geläugnet werden, dass Antonius bis auf einen gewissen Grad die Gabe der Heilung besessen habe; jedenfalls besass er in hohem Grade die Gabe der Tröstung, und insofern mag er denn auch bei dem unläugbaren, wenn auch geheimnissvollen Zusammenhang des Psychischen und Leiblichen im Menschen durch das erstere auf das letztere gewirkt, psychisch-leibliche Störungen geheilt haben, vor Allem also dämonisch Kranke, d. h. Solche, die sich von einem Dämon besessen glaubten, — eine jenen Uebergangsjahrhunderten ganz eigenthümliche Krankheitsform, deren Heilung nach dem Zeugniss sämmtlicher Kirchenväter jener Zeiten eine vielen Christen zukommende Gabe war.

Der Tod des Antonius.

Doch — es ist Zeit, dass wir den Faden der Geschichte wieder aufnehmen. Wir stehen vor dem Lebensende des Antonius. Bereits hatte er die Hundert überschritten, ein Beweis, dass die einförmige, streng-ascetische Lebensweise,

weit entfernt, seinen Körper zu schwächen, ihn vielmehr gestärkt und conservirt hatte. „Seine Augen waren noch ungeschwächt und gesund, so dass er ganz gut sah; von seinen Zähnen war ihm noch nicht einer ausgefallen“ (c. 93). Als er aber nahezu 105 Jahre alt geworden, spürte er, dass es mit ihm zu Ende gehe. Da wollte er noch einmal die Einsiedler, die auf der Aussenseite des Berges wohnten, besuchen, um von ihnen Abschied zu nehmen. „Es ist mein letzter Besuch, sagte er, den ich euch mache, und es sollte mich wundern, wenn wir einander noch einmal in diesem Leben sähen; es ist Zeit, dass ich von hinnen scheide; ich bin ja beinahe schon 105 Jahre alt“ (c. 89). Als jene das hörten, weinten sie, umarmten den Greis und küssten ihn. Er aber war freudig, „gleichsam als kehrte er aus der Fremde in die Heimat.“ Seine letzten Ermahnungen waren, in der Ascese ja nicht nachzulassen, so zu leben, als wenn sie täglich sterben müssten. Umsonst drangen die Brüder in ihn, unter ihnen sein Leben zu beschliessen; er weigerte sich dessen „aus Furcht, sie möchten seinen Leib nicht begraben, sondern nach egyptischer Weise bestatten“, d. h. zu einer Mumie machen und zu Hause bewahren.

In seiner Zelle auf der innern Seite des Berges wieder angelangt, verfiel er nach wenigen Monaten in eine tödtliche Krankheit. Da gab er den beiden Freunden, die um ihn waren und ihn seines hohen Alters wegen pflegten, seine letzte Willenserklärung. „Begrabet meinen Leib und bedecket ihn mit Erde. Niemand als ihr allein soll den Ort wissen. Theilet meine Kleider. Eine Melote sammt dem Oberkleide, das mir der Bischof Athanasius gegeben und auf dem ich zu schlafen pflegte, gebet ihm wieder zurück, die andere Melote bringt dem Bischof Serapion, das Cilicium behaltet ihr, Kinder; werdet selig! Antonius geht von hinnen und ist fortan nicht mehr bei euch.“ Das waren seine letzten Worte. Darauf streckte er seine Füsse, blickte noch einmal die Freunde mit freundlichem Gesichte an und verschied dann. Es war im Jahr 356.

---

Die Bedeutung des Antonius.

Was Antonius für sein Vaterland war, hat Athanasius in die Worte zusammengefasst: „Er war für Egypten wie ein von Gott gegebener Arzt“ (c. 87). Aber eine viel grössere, weit über sein Land und seine Zeit reichende Bedeutung hatte er für die Kirche durch die ascetisch-anachoretische Lebensform, die er in ihr einbürgerte und womit er den Grund zu dem Cönobitenthum und zu dem mannigfaltigen Mönchs- und Klosterleben legte.

Nicht dass er das mit Bewusstsein verfolgt oder als seinen Lebenszweck erkannt hätte. Zunächst hatte er nur, dem Zuge seines Innern folgend, in der Einsamkeit ein ascetisches Leben führen und Gott dienen wollen. Aber sein Beispiel weckte zur Nachfolge, und so siedelte sich, ohne dass er es bezweckte, aber auch ohne dass er es mit gutem Gewissen hätte hindern können, ein Kreis Gleichgesinnter in seiner Nähe an. Es fiel ihm aber nicht ein, den Brüdern, die sich um ihn als ihren Mittelpunkt geschaart, eine bestimmtere Organisation oder gar eine feste Konstitution zu geben; doch liess er sie gewähren, ihn als ihren Vater zu betrachten, und demgemäss versammelte er sie zuweilen um sich, oder besuchte sie, die zerstreut in einzelnen Zellen oder Hütten wohnten, und hielt Ansprachen an sie, um sie geistlich zu stärken.

Aus diesem freien Verein von Einsiedlern hat sich dann das Cönobitenthum, das gemeinsame Mönchsleben, herausgebildet, dessen Stifter Pachomius war. Er errichtete um's Jahr 340 in Tabenna in Oberegypten, zwischen Tentyris und Theben, eine gemeinsame Mönchswohnung, und soll auch schon den ersten Entwurf einer Mönchsregel gemacht haben. Hier treffen wir also bereits ein geschlossenes Zusammenleben mit einer bestimmten Regel und Disziplin.

Es ist gar nicht zu sagen, welch' eine schnelle Verbreitung diese neue Lebensform fand, die so ganz dem Geist des Orients und im Besondern dann noch dem die ganze sittliche Weltanschauung der damaligen Christen beherrschenden falschen Ideal christlicher Vollkommenheit, das in ascetische Heiligkeit gesetzt wurde, entsprach. Dabei ist auch das Klima jener Länder nicht ausser Acht zu lassen, das, in-

dem es die grösste Mässigkeit nicht blos möglich, sondern auch nothwendig macht, eine solche Lebensweise begünstigte. In Egypten bevölkerten sich Einöden bis nach Libyen hin in Kurzem mit zahlreichen Mönchsvereinen und Mönchszellen. Schon zu des Pachomius Zeiten lebten in jenem berühmten Mönchsdistrikte mehrere Tausende beisammen; die bedeutendsten Mönchskolonien, die sich von hier aus verbreiteten, waren in Arsinoë in der Gegend des See's Möris, unter Valens 10,000 Köpfe stark, besonders aber auf dem nitrischen Berge und in der benachbarten sketischen Wüste, westlich vom Delta. Die Zahl dieser Mönche nahm so zu, dass zur Zeit des Hieronymus in dem besagten Tabenna nicht weniger als 50,000 Mönche das Osterfest zu feiern pflegten. Aber nicht blos in Egypten, sondern auch in andern Ländern des Orients gewannen sie eine ausserordentlich schnelle und zahlreiche Verbreitung; so in Palästina, Syrien, Kappadocien und Armenien.

Dass die ursprüngliche und freiere Form des Anachoretenthums der geschlosseneren, gebundeneren und disciplinirteren des Cönobiten- und Mönchthums immer mehr Platz machen musste, lag in dem natürlichen Gang der Entwicklung. Denn je verbreiteter und einflussreicher diese Richtung sich erzeigte, je weniger konnte sie in der Kirche selbst sich überlassen bleiben. Es ist daher ganz begreiflich, wenn das Bemühen der bedeutendsten Kirchenvorsteher, z. B. eines Basilius, darauf gerichtet war, den neuen Strom in ein kirchliches Bett zu leiten, diesen jungen Stand in der Kirche, der sich so gut brauchen und mit dem sich so viel machen liess, in den kirchlich-hierarchischen Organismus einzuordnen und ihm eine angemessene Beschäftigung und Verfassung zu geben. Doch war dies erst dem praktischeren Geiste des Abendlandes vorbehalten, das mit diesem neuen Institut durch die Mönche im Gefolge des nach Trier verbannten Athanasius zuerst bekannt geworden war, und dessen gefeierteste Bischöfe sich dafür begeisterten. Und vor allen war es hier das Epoche machende Verdienst des Benedikt von Nursia (geb. 480), dessen Regel bald überall

Eingang fand und auch allen folgenden mehr oder weniger zu Grunde gelegt wurde.

So gewiss es nun ist, dass in dieser neuen kirchlichen Lebensgestalt der christliche Geist immer enger gebunden und äusserlicher fixirt wurde, und dass darum diese Form sich immer mehr der Gefahr aussetzte, von dem wahren und allgemein menschlich-sittlichen Geiste des Christenthums verlassen zu werden, wiewohl sie den Anspruch machte, ein höherer Stand christlicher Vollkommenheit zu sein, so gewiss ist es anderseits, dass gerade diesem neuen Institut für die nächste Zukunft eine weltgeschichtliche Mission zugefallen war. Es sollte durch seine Hand, und in seinen festen, sichern und geschützten Asylen die wichtigsten literarischen Schätze und Reste von der untergehenden alten Welt in die junge germanische Barbarei hinüberretten und verpflanzen; es sollte zugleich ein Ferment der Disziplin für Zeiten und Völker bilden, in denen die ganze Ungebundenheit einer noch nicht kultivirten Natürlichkeit sich geltend machte, und denen es zu Vätern, Berathern und Erziehern wurde; es sollte überhaupt niedere und höhere Kultur verbreiten, Anbau des Bodens und des Geistes treiben, — eine Aufgabe, die allerdings in der ursprünglichen Mönchsidee und Mönchsstiftung am allerwenigsten gelegen und erst mit der Zeit hinzugetreten war; es sollte endlich einer durch soziale Schranken und Standesunterschiede getrennten Welt gegenüber das Ideal christlicher Brüderlichkeit, Gemeinsamkeit und Gleichheit darstellen und zur Zuflucht und Freistätte für Tausende werden, die aus dem Getümmel einer wilden Zeit hieher sich zurückzogen.

Die Zeit dieses Mönchsthums war aber erfüllt, als seine Aufgabe gethan war, und der freie, allgemeine christliche Geist, der bis jetzt geschlafen, allmälig erwachte; hiemit hatte die ganze Veräusserlichung der sittlichen Begriffe, hatten alle die Besonderheiten und Standesunterschiede in der sittlichen Sphäre prinzipiell ihr Ende gefunden.

---





